



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

7 (2020)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico:

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – EUGENIO BIAGINI (UNIVERSITY OF CAMBRIDGE) – ANGELO BIANCHI (UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO) – ALBERTO BONDOLFI (UNIVERSITÉ DE GENÈVE) – BRIAN P. COPENHAVER (UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES) – EMANUELE CURZEL (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – FULVIO DE GIORGI (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA) – MASSIMO DONÀ (UNIVERSITÀ VITA-SALUTE SAN RAFFAELE, MILANO) – EMMANUEL FALQUE (INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS) – CARLO FANTAPPIÈ (UNIVERSITÀ DI ROMA TRE) – EMMA FATTORINI (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA) – MARTA FERRONATO (UNIVERSITÀ DI PADOVA) – HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT-INGOLSTADT) – FRANCESCO GHIA (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – GUIDO GHIA (UNIVERSITÀ DI GENOVA) – CARLOS HOEVEL (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES) – VITTORIO HÖSLE (UNIVERSITY OF NOTRE-DAME, INDIANA) – MARKUS KRIENKE (FACOLTÀ DI TEOLOGIA, LUGANO) – CHRISTIANE LIERMANN (CENTRO ITALO-TEDESCO VILLA VIGONI, MENAGGIO) – LUCIANO MALUSA (UNIVERSITÀ DI GENOVA) – PAOLO MARANGON (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MILENA MARIANI (ISSR – FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO, TRENTO) – MICHELE NICOLETTI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MAURO NOBILE (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – PAOLO PAGANI (UNIVERSITÀ DI VENEZIA) – ALESSANDRO PALAZZO (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – LUCIANO PAZZAGLIA (UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO) – ENRICO PEROLI (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – BRUNO PINCHARD (UNIVERSITÉ LYON 3) – NICOLA RICCI (ISSR – FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA, BOLOGNA) – LUCIA RODLER (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – SILVIA SCATENA (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA) – KURT SEELMANN (UNIVERSITÄT BASEL) – SAMUELE FRANCESCO TADINI (CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI, STRESA) – ANNIBALE ZAMBARBIERI (UNIVERSITÀ DI PAVIA)

Comitato editoriale:

STEFANIA ACHELLA (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – PAOLO BONAFEDE (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – CARLO BRENTARI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – OMAR BRINO (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – CARLA CANULLO (UNIVERSITÀ DI MACERATA) – CARLA DANANI (UNIVERSITÀ DI MACERATA) – MARCO MOSCHINI (UNIVERSITÀ DI PERUGIA) – CLAUDIO TUGNOLI (ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI – SEGRETARIO) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO – RESPONSABILE A NORMA DI LEGGE)

Progettazione grafica ed editing: SAMUELE MOSER

Contatti: redazione@centrostudiosmini.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.centrostudiosmini.it>



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

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



Sommario

EDITORIALE

<i>Mutamenti dell'identità personale nella contemporaneità digitalizzata</i>	Pag.	1
<i>Changes in Personal Identity in a Digitalised Contemporaneity</i>	»	9
<i>Wandlungen der personalen Identität in der digitalisierten Gegenwart</i>	»	15
<i>Cambios de la identidad personal en la contemporaneidad digitalizada</i>	»	23
<i>Mutations de l'identité personnelle dans l'époque contemporaine et numérique</i>	»	31

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	39
CHRISTIANE LIERMANN, <i>L'idea di progresso in Rosmini. Riflessioni con uno sguardo all'Europa contemporanea</i>	»	41
CHRISTIANE LIERMANN, <i>Rosmini's Idea of Progress. Reflections with a Glance towards Contemporary Europe</i>	»	57
CHRISTIANE LIERMANN, <i>Antonio Rosminis Vorstellung von Fortschritt und Gedanken zu der Frage, inwieweit Rosminis Überlegungen für das Europa der Gegenwart relevant sein könnten</i>	»	73



ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	Pag.	93
STEFANO FERRARI, <i>Antonio Rosmini Reader and Interpreter of Winckelmann's Work</i>	»	95
ANDREA LOFFI, <i>The Silence of the Idea. Pietro Prini reads Rosmini</i>	»	115
BARTOLOMEO PIRONE, <i>The Koran, Mary Mother of Jesus and Antonio Rosmini</i>	»	131

FOCUS

<i>Introduzione</i>	»	207
MARKUS KRIENKE, <i>The Laws of Knowledge and the Laws of Nature. On the Unity of the Sciences in Kant and Rosmini</i>	»	209
CARLO BRENTARI, «To re-establish the Mised Reason». <i>Philippe Pinel and the Curability of Madness in Antonio Rosmini's Antropologia al servizio della scienza morale</i>	»	227
ELENA ZANONI, <i>Stoppani and «Il Rosmini». The Rosminian Influence on the Thinking of the Naturalist Priest Antonio Stoppani and his Involvement in the Conciliarist Cause</i>	»	245

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	257
PAOLO MARANGON, <i>From Rosmini to Paoli: Childhood Education in the Second Eighteenth-Century according to the 'Rosminian Method'</i>	»	259
SABRINA MADEDDU, <i>Francesco Paoli and the Pedagogy of Childhood in an Unpublished Paper</i>	»	265
PAOLO BONAFEDE, <i>Francesco Paoli's Cono Pedagogico: Legacies and Innovations inside the Rosminian Pedagogy</i>	»	271
FABIO CAMPOLONGO, <i>Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto: Purposes, Means, and Rules of a Project</i>	»	279
FRANCESCO PAOLI, <i>Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto</i>	»	287



SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	Pag.	355
PAOLO PAGANI, <i>A Reading of Pascal's pari</i>	»	357
PAOLO BONAFEDE, <i>Identity and Education in Informational Society</i>	»	371

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	387
SALVATORE MUSCOLINO, <i>A Government without Pride. Antonio Rosmini's "Catholic" Modernity</i>	»	389

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	397
CATALDO NARO, <i>Angelina Lanza: a Rosminian Sicilian Mystic</i>	»	399



Mutamenti dell'identità personale nella contemporaneità digitalizzata

Nell'editoriale del numero precedente, interrogandoci sull'identità umana, avevamo individuato nella plasticità il tratto caratteristico della nostra specie: l'essere umano è aperto a un ampio ventaglio di possibili modalità d'azione, testimoniate in senso storico dalle differenti culture che secondo prospettive diacroniche e sincroniche forniscono risposte adattive e trasformative rispetto all'ambiente circostante. La duttilità cognitiva e comportamentale della nostra specie, da intendere come elaborazione complessa del compito dello "stare al mondo", si attiva quindi in uno spazio relazionale co-abitato dai diversi attori del pianeta, compresi gli agenti patogeni.

Pertanto anche la pandemia che stiamo vivendo rientra a suo modo nel novero delle risposte adattive richieste dal rapporto tra esseri umani e mondo circostante: ciò che cambia, rispetto al tempo pre-Covid-19, è la percezione dei mutamenti che hanno investito in modo particolare le sfere dell'identità e della socialità umana. Si è detto da più parti, specie in campo

psicologico, che “non saremo più quelli di prima”;¹ ed è emerso a livello d’indagine statistica che l’incontro e il contatto umano sono tra i primi bisogni ad essere espressi in simili condizioni.² Se questo è vero, l’interrogativo sulle possibili trasformazioni dell’identità e sulle nuove modalità di socialità passa non solo dal virus e dalle abitudini da esso imposte, ma anche e soprattutto attraverso la mediazione delle ICT (Information and Communication Technologies).

Proprio la stagione dell’isolamento forzato ha fatto emergere la presenza ineludibile e dirompente dei dispositivi digitali all’interno della società contemporanea. Se ne è forzosamente accorto il mondo dell’istruzione, con scuole e università a ricercare affannosamente di adattare le proprie offerte didattiche su piattaforme multimediali, programmi di web-conferenze, dispositivi di videoregistrazione, lavagne online, ecc. Anche il lavoro, ove possibile, è stato riadattato a formule smart sulla base delle possibilità offerte dalla digitalizzazione delle comunicazioni. È evidente che l’impatto della pandemia sul nostro sistema socio-economico e relazionale sarebbe stato ancora più drammatico se non avessimo avuto le possibilità d’interazione offerte dalle ICT, dalle loro modalità di collegamento e di operatività. Persino la via d’uscita dalla pandemia passa dall’utilizzo delle “nuove tecnologie” e dalle applicazioni di tracciamento, dalla telemedicina, dalla robotica, ecc.

Eppure proprio la virtualizzazione dei contatti e delle attività umane costituisce una grande incognita: gli strumenti che hanno permesso di mantenere quel minimo di contatto e di relazioni durante la fase di chiusura totale rappresentano anche il viatico di una ridefinizione nelle strutture identitarie e nelle modalità relazionali degli esseri umani. Infatti anche dopo la fine della fase acuta della pandemia i contatti sociali non potranno tornare quelli di un tempo, ma questo non dipende tanto (o troppo) dall’evento pandemico – che come tale rappresenta una lunga parentesi sospensiva della normalità, che tuttavia ha contribuito ad accelerare i processi telematici – quanto dalla presenza dei dispositivi digitali, veri e propri attori inter-agenti che hanno modificato strutturalmente la geografia sociale della contemporaneità.

¹ Cfr. S.K. BROOKS, R.K. WEBSTER, L.E. SMITH, L. WOODLAND, S. WESSELY, N. GREENBERG, G.J. RUBIN, *The Psychological Impact of Quarantine and how to reduce it: Rapid Review of the Evidence*, in «The Lancet», 395, 2020, pp. 912–920.

² Indagine SWG, 19-25 maggio 2020.

Sul versante pedagogico, il tema delle HCI (Human Computer Interactions) è oggetto delle ricerche compiute tra gli altri dal professor Pier Cesare Rivoltella (Università Cattolica, Milano), che in maniera aperta e problematica affronta la ridefinizione dei rapporti tra reale e virtuale.³ La comunità scientifica concorda nel definire la contemporaneità come una realtà “aumentata digitalmente”, escludendo così la possibilità di considerare il virtuale come un mondo parallelo, dunque separato. Questa interpretazione del presente ha portato alla definizione del concetto di Onlife (L. Floridi), con cui si descrive la presenza invasiva e ineliminabile delle ICT nella vita quotidiana delle persone e nelle dinamiche sociali: una presenza che pone la questione cruciale del significato e del ruolo delle nuove tecnologie digitali in rapporto all’esistenza umana. Infatti esse intercettano il nostro modo di pensare, di comunicare, d’informarci, di raccogliere e produrre dati, modificando a un tempo le nostre capacità conoscitive, relazionali, emotive e avendo quindi un impatto del tutto inedito sulle strutture antropologiche e identitarie dell’essere umano. Nella condizione postmediale (R. Eugeni) o società informazionale (M. Castells) ci si trova nella situazione in cui media e cose comuni non si distinguono più, perché con l’Internet of the Things i media migrano dentro gli oggetti d’uso quotidiano, diventando parte di un’organizzazione simbiotica tra ambiente, uomo e tecnologia in cui spesso i dispositivi dialogano tra di loro a prescindere dalla nostra intenzione di farli comunicare.

Tutto ciò conduce a diversi interrogativi sul presente e sul futuro della nostra specie, in primo luogo sul tipo di soggettività umana che viene a svilupparsi. La delega in termini di conoscenze e informazioni consegnata ai nostri supporti tecnologici riduce le capacità mnemoniche individuali e collettive ed è ben noto quanto la memoria del passato influisca sulla formazione delle identità dei singoli e delle società. Nella stagione dell’iperstoria (L. Floridi) affidarsi ai devices digitali significa rischiare di perdere il ricordo, perché non si mantiene traccia interiorizzata della mole d’informazioni che quotidianamente ci travolge. Alla quantità si associa poi la volatilità di tali dati, perché la vita media dei documenti digitali è ridotta, così come la durata di una memoria esterna. Lo stesso problema – in termini ancora più estesi per dimensioni, consumo di energia e manutenzione – si presenta se facciamo riferimento ai cloud

³ Tra le sue recenti pubblicazioni si ricordano il saggio *Le virtù del digitale. Per un’etica dei media*, Morcelliana, Brescia 2015; il volume scritto a quattro mani con Pier Giuseppe Rossi, *Il corpo e la macchina. Tecnologia, cultura, educazione*, Scholé, Brescia 2019; il libro *Tempi della lettura. Media, pensiero e accelerazioni*, Scholé, Brescia 2020.

systems, nuove e precarie biblioteche di Alessandria. La presunzione dell'infinita accessibilità di documenti e materiali si scontra con la realtà di limiti strutturali, anche tra le ICT. Sulla base di questo falso mito si possono ridurre le nostre capacità mnemoniche, creando una dipendenza mediatica che sfocia in una nuova questione: si è passati da "cosa salviamo o intendiamo ricordare?" a "cosa cancelliamo?", credendo che questo basti a serbar memoria del resto.

In secondo luogo le tecnologie digitali lavorano sulla dislocazione della persona attraverso la creazione di identità multiple tramite profili e account, popolando di differenti versioni virtuali lo spazio del social internet e trasformando così l'immagine pirandelliana delle molteplici maschere in realtà verificabile per mezzo dei nostri profili digitali. Siamo ciò che raccontiamo di essere, con narrazioni plurime e discordanti a seconda delle esigenze, senza che il rispecchiamento reale possa fungere da filtro e verifica delle aspettative costruite. In questo senso, quanto e come si può ancora parlare di esperienza interpersonale? Essa non rischia forse di essere sovrastata dai vissuti narcisistici individuali? E ancora, che ruolo gioca la presenza corporea in relazioni smaterializzate?

In terzo luogo, se l'identità può costituirsi in un rapporto solipsistico, la ricerca del consenso sociale diventa una priorità cogente. Trascorrendo parti consistenti del tempo cosciente in luoghi diversi da quelli in cui siamo fisicamente collocati, l'immersione nello spazio interno dei dispositivi digitali conduce a curare la web reputation appaltando a browser e social networks la formazione dell'autostima. Così il rispecchiamento identitario si viene a plasmare intorno a nuove questioni: "chi sono per te?" diventa "chi sono sui social?", luogo di un'alterità indefinita e sovrana, Leviatano virtuale che domina e trasforma i rapporti, facendo della logica della quantità il criterio per i modelli di interazioni. Ciò apre diversi interrogativi: come viene ricalibrato il rapporto tra intimità ed estimità (J. Lacan, S. Tisseron)? Che tipo di relazioni sono quelle che ricercano l'approvazione delle social networks communities? Che tipo di relazione e di impegno sociale è attivato da forme di partecipazione a bassa definizione come quelle messe in campo dalla logica del gradimento?

L'apertura di questo vasto ambito di ricerca ha evidenti implicazioni educativo-formative. Sul dibattito pedagogico inerente la formazione umana in rapporto ai dispositivi digitali

sono attive già da tempo proposte di educazione mediale, di Media education e di altre discipline che coniugano lo sviluppo umano con le potenzialità (e i rischi) derivanti dall'interazione continua con le "nuove tecnologie".⁴

L'indagine filosofica sull'identità umana nella contemporaneità promossa dal Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" si declina su quest'orizzonte problematico tentando di offrire lenti interpretative integrate. Nel presente numero di "Rosmini Studies" è esplorato anche il versante storico-critico, nel tentativo di far emergere in che misura l'eredità rosminiana conservi una vicinanza significativa con le questioni più dibattute nel presente. In particolare, si può trovare proprio nell'orizzonte pedagogico un importante filo rosso all'interno di questo volume, specie in virtù della ricerca compiuta da Rosmini sullo sviluppo dell'identità umana. Le analisi della prima infanzia in *Del principio supremo della Metodica*, riprese in seguito da Francesco Paoli, di cui si pubblica in questo numero l'inedito Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto⁵, lasciano trapelare un'attenzione al contesto ambientale, all'apertura relazionale, allo sviluppo equilibrato delle varie facoltà, alla ricerca di riferimenti valoriali che nutrono la soggettività umana fin dalla tenera età, al di là della specificità storica del secondo Ottocento. Con motivazioni e modulazioni ovviamente diverse anche le psico-pedagogie contemporanee conservano questa attenzione, confermandone l'importanza decisiva per lo sviluppo dell'identità personale del bambino, "padre dell'adulto", come direbbe la Montessori. Viene dunque spontaneo chiedersi se, come e quando queste strutture identitarie di base possono essere modificate dal precoce contatto con i digital games e con i giocattoli robotici interattivi.⁶

⁴ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017; P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019; F. BRUNI, A. GARAVAGLIA, L. PETTI (a cura di), *Media Education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione*, FrancoAngeli, Milano 2019. In questo stesso volume viene offerto un breve contributo di P. Bonafede su *Identity and Education in Informational Society*, pp. 371-386.

⁵ Si vedano testo e contributi pubblicati nella sezione *Hors de la page* di questo volume, pp. 257-354

⁶ Si fa riferimento in particolare alle ricerche di alcuni autori, quali: J.P. GEE, *Come un videogioco*, Cortina, Milano 2013; S. TISSERON, 3-6-9-12. *Diventare grandi all'epoca degli schermi digitali*, La Scuola, Brescia 2016. Se Gee riflette sulle grammatiche interne

Accanto alle ricerche teoriche di Rosmini trova poi spazio la vicenda biografica della sua stessa istruzione, presentata in questo numero dal contributo di Stefano Ferrari; un articolo che offre proprio a partire dai tratti formativi del Roveretano alcune considerazioni utili per l'indagine sullo sviluppo identitario. La passione del giovane Rosmini per l'arte visiva, ereditata dallo zio Ambrogio, viene accompagnata dallo studio e dall'approfondimento delle opere di Winckelmann, secondo le forme e i metodi dell'ars legendi, la lettura erudita rigorosamente estensiva, funzionale all'ars excerpendi, la prassi della redazione di quaderni di estratti, che diventano vere e proprie "biblioteche portatili" usate per comporre nuovi testi secondo un processo circolare e riflessivo. Nell'educazione di Rosmini si ritrova quindi quella duplice attenzione al visivo e all'alfabetico che la neuroscienziata Maryanne Wolf ha ritenuto essere la chiave di volta per una formazione umana completa. Il suo "cervello bilingue",⁷ in cui la cultura topologica e spaziale del digitale è accompagnata dalla cultura sequenziale, narrativa e analitica del libro, rappresenta un modello d'apprendimento, di costruzione dei saperi e in ultima istanza di sviluppo dell'identità che viene testimoniato non solo dalla vicenda del giovane Rosmini, ma anche da quella di altri grandi pensatori del suo tempo, capaci di far propria quella prassi erudita risalente all'antichità e posta al centro degli studi umanistico-rinascimentali, della pedagogia gesuitica e dell'erudizione tedesca del diciottesimo secolo.

Quanto presentato non conduce nelle nostre intenzioni a una comparazione valutativa tra l'educazione testimoniata e pensata da Rosmini e le questioni sollevate dallo sviluppo dell'identità nella contemporaneità digitalizzata. Tanto meno si vuole indicare la formazione del fanciullo e del giovane secondo Rosmini e Paoli come un modello o una risposta per il presente. L'obiettivo proposto è quello di leggere i cambiamenti attuali attraverso i contributi pedagogici rosmينiani, traendo vantaggio dall'approfondimento storico con cui un tale approccio può integrare gli studi odierni sull'educazione digitale. In questo modo possono emergere altri

dei videogames e sugli effetti che hanno sugli individui in termini di valutazione, risposte adattive, assunzione di ruoli e percezione del mondo, Tisseron invece affronta la questione in termini psico-evolutivi, mostrando i possibili effetti negativi sulle strutture identitarie di base del bambino dovuti all'uso precoce dei dispositivi digitali (su tutti, il mancato sviluppo dei riferimenti sensorio-motori e temporali, prioritari almeno fino ai tre anni di vita; cfr. TISSERON, 3-6-9-12, cit., pp. 29-36).

⁷ M. WOLF, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2018.

tratti fondamentali dell'educazione umana, associabili a questioni sulle quali un'educazione digitale troppo spesso appiattita sul presente deve ancora attentamente riflettere: su tutte, come stimolo per una riflessione aperta e problematica, vale la pena ricordare l'importanza che rivestono nella costruzione dell'identità personale la corporeità, la relazione interpersonale, l'interiorità, la capacità di riflettere e di rielaborare personalmente, la dimensione del mistero e della Trascendenza, tematiche ben presenti nei testi antropologici, morali, pedagogici e filosofici di Rosmini. Siamo sicuri che queste tematiche non abbiano nulla da dire al dibattito odierno sull'educazione digitale?



Changes in Personal Identity in a Digitalised Contemporaneity

In the editorial of the previous issue, whilst questioning ourselves about human identity, we identified, in pliability, the characteristic trait of our species: the human being is open to a wide range of possible modes of action, testified, in a historical sense, by the various cultures, which, according to diachronic and synchronic perspectives, provide adaptive and transformative responses to the surrounding environment. The cognitive and behavioural malleability of our species, by which we mean a complex elaboration of the task of “being in the world”, is therefore activated in a relational space co-inhabited by the various players of the planet, including pathogens.

In its own way, even today’s pandemic situation falls into the category of adaptive response, required by the relationship between human beings and the surrounding world: what has changed, compared to pre-Covid-19, is the perception of the changes that have affected the spheres of identity and human sociality in particular. It has been said more than once, especially in psychological fields, that “we will never be the same as we used to be”,¹ just as it has been discovered that, statistically, meeting and human contact are amongst the prime

¹ Cfr. S.K. BROOKS, R.K. WEBSTER, L.E. SMITH, L. WOODLAND, S. WESSELY, N. GREENBERG, G.J. RUBIN, *The Psychological Impact of Quarantine and how to reduce it: Rapid Review of the Evidence*, in “The Lancet,” 395, 2020, pp. 912–920.

needs expressed (SWG investigation, 19-25 May 2020). If this is true, the question regarding the possible transformations of identity and new ways of socialising passes, not only through the Co-Sars2 virus and the habits imposed by it, but also, and indeed, above all, through the mediation of ICT (Information and Communication Technologies).

Indeed, the period of so-called “lockdown” has brought out the unavoidable and disruptive presence of digital devices within contemporary society. The world of education has been forced to take heed of it, with schools and universities struggling to adapt their educational offerings by means of multimedia platforms, web-conferencing programmes, video-recording devices, online blackboards, etc... Work too, wherever possible, has had to re-adapt to a smart formula, based on the options provided by digitalisation and communication. It is obvious that the impact of the Covid-19 pandemic on our socio-economic and relational system would have been even more dramatic had we not had the possibility to interact thanks to the connection and operational methods of ICT. Even the way out of the pandemic passes through the use of “new technologies” and tracking applications, telemedicine, robotics, etc..

Yet the virtualisation of human contact and activities forms a great unknown: the tools that have enabled us to maintain this bare minimum of contact and rapport during the total lockdown phase represent the viaticum of a redefinition in the identity structures and relational modalities of human beings. In fact, even after the end of the acute phase of the pandemic, social contacts will not be able to return to those of the past, but this does not depend so much (or too much) on the pandemic event itself – which, in itself, represents a long suspensive “parenthesis” of normality, and which has nevertheless contributed to speeding up telematic processes – but more on the presence of digital devices, real inter-agent players that have structurally modified the social geography of the contemporary world.

Professor Pier Cesare Rivoltella (Cattolica University, Milan) addressed this issue when he presented his paper on HCI (Human Computer Interactions) in an open and problem-seeking manner within a research project on “Human identity, yesterday and today,” promoted by our own “Antonio Rosmini” Study and Research Centre.² The redefining of relationships be-

² A project comprising various seminars between November 2019 and May 2020, analysing the identity question from different scientific perspectives: from paleoan-

tween real and the virtual, which has resulted in the current situation being “digitally augmented” – excluding the option of considering the virtual world as parallel, and therefore separate – has brought about the definition of the concept of Onlife (L. Floridi), which describes the invasive and unavoidable presence of ICT in people’s daily lives and social dynamics: this presence poses the crucial question of the significance of the role of new, digital technologies in relation to human existence. In actual fact, they intercept our way of thinking, of communicating, of fact-finding, of gathering and producing data, at the same time changing our cognitive, relational and emotional capacities and thus having a completely new impact on the anthropological and identity structures of the human being. In the post-media condition, (R. Eugeni) or information society, (M. Castells), we find ourselves in a situation in which the media and ordinary things are no longer distinguished, because with the ‘Internet of Things,’ the media migrate into everyday objects, becoming part of a symbiotic organisation between environment, man and technology, where devices frequently communicate between themselves regardless of our own intentions to make them communicate.

This leads to several questions about the present and future of our species in this epochal change: first of all concerning the type of human subjectivity that is developing. The delegation, in terms of knowledge and information, entrusted to our technological supports, reduces individual and collective mnemonic abilities and it is a well-known fact that the memory of the past influences the formation of the identity of individuals and society. In the season of hyper-story, (L. Floridi) relying on digital devices means risking losing our memory, because we no longer maintain an internalised trace of the amount of information that overwhelms us every day. Then add quantity to the volatility of this data, because the average life of digital documents is reduced, just like the duration of an external memory. The same problem – even more extensive in terms of size, energy consumption and maintenance – arises if we talk about cloud systems, the new and precarious ‘Libraries of Alexandria’. The presumption of the infinite accessibility of documents and materials clashes with the reality of structural limits, even amongst ICTs. Based on this false myth, our memory abilities might be reduced,

thropology research (S. Grimaldi) to genetic research (L. Liberatore), and from neuroscience (L. Boella) to gender studies (B. Henry), and going as far as the issues raised by political philosophy (M. Nicoletti, T. Faitini) and pedagogy (P.C. Rivoltella). In the 2021 volume, the articles of the authors elaborated will be published, starting from the reports presented.

creating a media dependency that leads to a new question: have we progressed from “what shall we save or what do we intend to remember?” to “what shall we delete?” - believing this to be adequate to conserve a memory of the rest. Suffice to think of the photo galleries in our smartphones, but the concept can be generalised.

Second, digital technologies work on the dislocation of the person by creating multiple identities through profiles and accounts, populating the social internet arena with varying, virtual versions and thus transforming Pirandello’s image of multiple masks into reality, verifiable through our digital profiles. We are what we claim to be, with multiple and discordant narratives, depending on our needs, without the possibility of real mirroring to act as a filter and verification of constructed expectations. In this sense, to what extent and in what way can we still talk about interpersonal experience? Is it perhaps in danger of being overwhelmed by individual narcissistic experiences? And again, what role does physical presence play in dematerialised relationships?

Thirdly, if identity can be constituted in a solipsistic relationship, then the quest for social consensus becomes a binding priority. By spending considerable periods of our waking time in places other than where we find ourselves physically, through our immersion within digital devices, we contrive to create a web reputation, outsourcing the formation of self-esteem to browsers and social networks. Thus, identity mirroring is shaped around new issues: “who am I to you?” becomes “who am I on the social network?” - a place of indefinite and sovereign otherness, virtual Leviathan that dominates and transforms relationships, making the logic of quantity the criterion for models of interaction. And this raises several questions: how is the relationship between intimacy and esteem recalibrated (J. Lacan, S. Tisseron)? What kind of relationship is it that seeks the approval of social network communities? What kind of relationship and social commitment activate low-definition forms of participation such as those implemented by the logic of satisfaction?

The opening up of this vast field of research has obvious educational-training implications. On the pedagogical debate concerning human education in relation to digital devices, ideas for media education have been active for some time, along with other disciplines that

link human development with the potential (and risks) deriving from continuous interaction with “new technologies”.³

The philosophical investigation of human identity in the contemporary world promoted by the “Antonio Rosmini” Study and Research Centre, thus defines this problematic horizon, attempting to offer integrated interpretive views, (cfr. note p.2). In the current issue of “Rosmini Studies” the historical-critical aspect is also added, which allows the Rosminian heritage to maintain significant contact and closeness with the most debated issues in the present. In particular, we find a common thread of ideal continuity on the pedagogical horizon, and also a possible key to the reading of this volume, especially by delving into the research that Rosmini carries out on the development of human identity. The analysis of early childhood in ‘On the Supreme Principle of the Method,’ later resumed by Francesco Paoli, from which the previously unpublished pedagogical ‘Cone of the Rovereto Kindergarten’⁴ is published in this issue, and reveals attention to the environmental context, to relational openness, to the balanced development of the various faculties, in search of value references that nourish human subjectivity from an early age, beyond the historical specificity of the second half of the nineteenth century. Obviously with different motivations and modulations, contemporary psycho-pedagogies also retain this same attention, confirming its decisive importance for the development of the child’s personal identity, or “father of the adult,” as Montessori would say: it is therefore natural to ask if, how and when these basic identity structures can be modified by early contact with digital games and interactive robotic toys.

Alongside the reflective register, there is also the biographical story of Rosmini’s education, presented in this issue by the contribution of Stefano Ferrari, who, in the formative features of the ‘Roveretan’ himself, delivers some useful considerations for the investigation of

³ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milan 2017; P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019; F. BRUNI, A. GARAVAGLIA, L. PETTI, (ed. by) *Media Education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione*, FrancoAngeli, Milan 2019. In this same book, a short contribution is offered by P. Bonafede entitled *Identity and Education in Informational Society*, pp. 371-386.

⁴ See text and contributions published in the *Hors de la page* of this volume, pp. 257-354.

identity development. The young man's passion for visual arts, inherited from his uncle Ambrogio, is accompanied by the in-depth study of the works of Winckelmann, according to the formats and methods of *ars legendi*, the rigorously extensive erudite reading, functional to *ars excerpendi*, and the practice of drafting notebooks of extracts, which become real "portable libraries" used to compose new texts according to a circular and reflective process. In Rosmini's education, we therefore find that double attention, both to the visual and to the alphabetical, that neuroscientist Maryanne Wolf considered to be the keystone for a complete human education. Her "bi-lingual brain",⁵ in which the digital topological and spatial culture is accompanied by the sequential, narrative and analytical culture of the book, represents a model of learning, of building knowledge and ultimately of developing identity, which is witnessed not only by the story of the young Rosmini, but also by all the other great thinkers of his time, able to make their own that erudite practice dating back to antiquity and placed at the centre of humanistic-Renaissance studies, Jesuit pedagogy and German scholarship of the eighteenth century.

That which is presented here does not intentionally lead to an evaluative comparison between the education witnessed and conceived by Rosmini and the issues raised by the development of identity in digitalised contemporaneity. And nor do we wish to imply that the formation of the child or youth, according to Rosmini and Paoli, is a model or answer for the present. The objective we offer is to read the current changes through Rosminian pedagogical contributions, with the benefit of time, drawing on all the good offered by the historical distance of such analyses, compared to today's studies on digital education. In this way, other fundamental traits of human education can emerge, which can be linked with issues on which digital education, all too often associated with the present, must still carefully reflect: above all, as a stimulus for an open and problematic reflection, it is worth remembering the roles that corporeality, interpersonal relationships, interiority, the ability to reflect and re-elaborate personally, the dimension of mystery and Transcendence, play in the construction of personal identity, themes that are certainly present in Rosmini's anthropological, moral, pedagogical and philosophical texts. Are we sure that these issues have nothing to contribute to today's debate on digital education?

⁵ M. WOLF, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milan 2018.

Wandlungen der personalen Identität in der digitalisierten Gegenwart

In der Einleitung der Herausgeber zu dem vorigen Band dieser Zeitschrift hatten wir im Zusammenhang der Frage nach der Identität des Menschen das Nicht-festgelegt-Sein als das charakteristische Merkmal unserer Spezies namhaft gemacht: Der Mensch ist offen für einen breiten Fächer möglicher Handlungsvarianten, für die in geschichtlicher Hinsicht die verschiedenen Kulturen Zeugnis ablegen, die, diachron und synchron betrachtet, Antworten auf ihre jeweilige Umwelt geben – im Sinne der Anpassung und der Umgestaltung. Die kognitive und verhaltensmäßige Flexibilität unserer Spezies – zu verstehen als eine komplexe Ausformung der Aufgabe des “In-der-Welt-seins” – kommt also zu praktischer Geltung in einem relationalen Raum, der von den verschiedenen Handlungsträgern des Planeten mitbewohnt wird, unter Einschluss der pathogenen Elemente.

Deswegen fällt auch die Pandemie, die wir gerade erleben, in gewisser Weise unter die adaptiven Antworten, die durch die Beziehung zwischen den Menschen und der sie umgebenden Welt erfordert werden: Das, was sich gegenüber der Welt vor Covid 19 ändert, ist die Wahrnehmung der Wandlungen, die in besonderer Weise die Sphären der Identität und der Soziali-

tät des Menschen betroffen haben. Von verschiedenen Seiten, besonders auch von psychologischer Seite, ist gesagt worden, dass “wir nicht mehr dieselben sein werden wie vorher”;¹ und bei einer statistischen Untersuchung hat sich ergeben, dass das Zusammentreffen und der Kontakt mit Menschen zu den ersten Bedürfnissen gehören, die unter derartigen Umständen genannt werden.² Wenn das zutrifft, geht die Frage nach möglichen Wandlungen der Identität und nach neuen Weisen der Sozialität nicht nur von dem Virus und den von ihm auferlegten Gewohnheiten aus, sondern wird auch und vor allem vermittelt durch die IKT (Informations- und Kommunikationstechnologien).

Gerade die Phase der erzwungenen Isolation hat die unausweichliche und disruptive Präsenz der digitalen Geräte in der zeitgenössischen Gesellschaft ins Bewusstsein gehoben. Die Welt der Bildung musste sie zwangsläufig zur Kenntnis nehmen – Schulen und Universitäten, die ihr Lehrangebot mithilfe von multimedialen Plattformen, Programmen für Konferenzen im Netz, Geräten zur Videoaufzeichnung, “Online-Tafeln” usw. anpassen mussten. Auch die Arbeit wurde, wo es möglich war, nach smarten Formeln auf der Basis der Möglichkeiten, die durch die Digitalisierung der Kommunikation zur Verfügung gestellt werden, neu eingerichtet. Es liegt auf der Hand, dass die Auswirkungen der Pandemie auf unser sozio-ökonomisches System und das System unserer Beziehungen noch viel dramatischer gewesen wären, wenn wir die Interaktionsmöglichkeiten nicht gehabt hätten, die uns von den IKT mit ihren Modi der Verbindung und der Handlungsfähigkeit zur Verfügung gestellt wurden. Und sogar der Weg, der wieder aus der Pandemie hinausführt, geht über den Gebrauch der “neuen Technologien” und der Nachverfolgungs-Apps, der Telemedizin, der Robotik usw.

Und doch ist gerade die Virtualisierung der zwischenmenschlichen Kontakte und der menschlichen Aktivitäten eine große Unbekannte: Die Instrumente, die in der Phase, als alles komplett geschlossen war, jenes Minimum an Kontakt und an Beziehungen ermöglicht haben, stellen auch den Wegweiser dar für eine Neubestimmung in Bezug auf die Strukturen der menschlichen Identität und die Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen. Denn auch nach dem Ende der akuten Phase der Pandemie werden die sozialen Kontakte nicht wieder so

¹ Vgl. S.K. BROOKS, R.K. WEBSTER, L.E. SMITH, L. WOODLAND, S. WESSELY, N. GREENBERG, G.J. RUBIN, *The Psychological Impact of Quarantine and how to reduce it: Rapid Review of the Evidence*, in: *Lancet* 395 (2020), 912–920.

² Untersuchung der SWG vom 19. bis 25. Mai 2020.

werden können wie früher, aber das hängt nicht so sehr (oder nicht allzu sehr) vom Ereignis der Pandemie ab – das als solches eine lange Parenthese darstellt, welche die Normalität vorübergehend außer Kraft gesetzt, aber dennoch zur Beschleunigung der telematischen Prozesse beigetragen hat – wie von der Präsenz der digitalen Anlagen, die im wahrsten Sinne des Wortes interaktive Akteure sind, welche die soziale Geografie der Gegenwart strukturell verändert haben.

Was die pädagogische Dimension betrifft, ist das Thema der Mensch-Computer-Interaktion (*human-computer interactions, HCI*) Gegenstand der Forschungen u. a. von Prof. Pier Cesare Rivoltella (Università Cattolica Mailand), der sich auf eine offene und problemorientierte Weise mit der Neubestimmung der Beziehungen zwischen dem Realen und dem Virtuellen auseinandersetzt.³ Die scientific community ist sich darin einig, dass sie die Gegenwart als eine “virtuell angereicherte” Realität bezeichnet, und schließt damit die Möglichkeit aus, das Virtuelle als eine parallele, also getrennte Welt zu betrachten. Diese Interpretation der Gegenwart hat zur Definition des Begriffs des “Onlife” (Luciano Floridi) geführt, mit dem die invasive und nicht auszuschaltende Präsenz der IKT im alltäglichen Leben der Menschen und in den gesellschaftlichen Beziehungen beschrieben wird: eine Präsenz, welche die entscheidende Frage nach der Bedeutung und der Rolle der neuen digitalen Technologien im Verhältnis zur menschlichen Existenz aufwirft. Sie beeinflussen nämlich unsere Weise zu denken, zu kommunizieren, uns zu informieren, Daten zu sammeln und zu produzieren, sie verändern zugleich damit unsere Fähigkeiten im Bereich des Erkennens, der Beziehungen und der Gefühle und haben dadurch eine überhaupt noch nie da gewesene Wirkung auf die anthropologischen und die Identitätsstrukturen des menschlichen Seins. Im postmedialen Zeitalter (Ruggero Eugeni) oder in der informationellen Gesellschaft (Manuel Castells) befindet man sich in einer Situation, in der Medien und gewöhnliche Dinge sich nicht mehr unterscheiden lassen, weil mit dem “Internet der Dinge” die Medien in die Gegenstände des täglichen Gebrauchs einwandern und

³ Unter seinen neueren Publikationen seien genannt die Untersuchung *Le virtù del digitale. Per un’etica dei media*, Brescia: Morcelliana 2015, der zusammen mit Pier Giuseppe Rossi verfasste Band *Il corpo e la macchina. Tecnologia, cultura, educazione*, Brescia: Scholé 2019 sowie das Buch *Tempi della lettura. Media, pensiero e accelerazioni*, Brescia: Scholé 2020

Teil eines symbiotischen Funktionszusammenhangs zwischen Umwelt, Mensch und Technologie werden, in der die Geräte oftmals miteinander kommunizieren, ohne dass unsere Absicht, sie kommunizieren zu lassen, dabei eine Rolle spielen würde.

All das führt zu verschiedenen Fragen über die Gegenwart und die Zukunft unserer Spezies, an erster Stelle über den Typ von menschlicher Subjektivität, der im Begriff ist, sich zu entwickeln. Die Vertretungsmacht im Hinblick auf Kenntnisse und Informationen, die wir unseren technischen Hilfsmitteln einräumen, mindert die Fähigkeiten des individuellen und kollektiven Gedächtnisses, und man weiß ja sehr gut, wie groß der Einfluss ist, den die Erinnerung an die Vergangenheit auf die Ausbildung der Identität der Einzelnen und der Gesellschaft ausübt. In der Epoche der "Hypergeschichte" (iperstoria – Luciano Floridi) heißt sich den digitalen Geräten anzuvertrauen, dass man das Risiko eingeht, das Gedächtnis zu verlieren, weil von der Masse an Informationen, die täglich über uns hinwegrauscht, keine verinnerlichte Spur behalten wird. Und zu der Menge kommt dann noch die Flüchtigkeit dieser Daten hinzu, da die mittlere Lebensdauer der digitalen Dokumente begrenzt ist, ebenso wie die Haltbarkeit eines externen Speichers. Dasselbe Problem stellt sich – und in noch größerem Ausmaß im Hinblick auf die Dimensionen, den Energieverbrauch und die Instandhaltung –, wenn wir von den Cloud-Systemen sprechen, neuen und prekären Bibliotheken von Alexandria. Die Unterstellung einer unendlichen Zugänglichkeit von Dokumenten und Materialien stößt auf die Realität struktureller Grenzen, auch bei den IKT. Auf der Basis dieses falschen Mythos können unsere Gedächtniskapazitäten eine Reduzierung erfahren, wobei eine Medienabhängigkeit entsteht, die in eine neue Frage mündet: Man ist von "Was speichern wir oder wollen wir im Gedächtnis behalten?" übergegangen zu "Was löschen wir?" – in dem Glauben, dass das ausreicht, um die Erinnerung an das Übrige zu bewahren.

An zweiter Stelle wirken die digitalen Technologien auf die Position der Person ein, und zwar durch die Schaffung multipler Identitäten mithilfe von Profilen und Accounts, sodass der Raum der sozialen Netzwerke mit unterschiedlichen virtuellen Versionen bevölkert wird und sich so das Pirandello'sche Bild der vielfältigen Masken in eine Wirklichkeit verwandelt, die sich mittels unserer digitalen Profile überprüfen lässt. Wir sind das, was wir erzählen, dass wir es seien, mit mehrfältigen und nicht zueinander passenden Erzählungen je nach den jeweiligen Erfordernissen, ohne dass die reale Widerspiegelung als Filter und Kontrolle für die konstruierten Erwartungen fungieren könnte. In welchem Maße und in welcher Weise kann man, so gesehen, noch von einer interpersonalen Erfahrung sprechen? Läuft sie nicht vielleicht Gefahr,

von den individuellen narzisstischen Erlebnissen in den Hintergrund gedrängt zu werden? Und dann: Welche Rolle spielt die leibliche Präsenz in entmaterialisierten Beziehungen?

An dritter Stelle ist zu bemerken, daß, gerade wenn die Identität sich in einem solipsistischen Verhältnis konstituieren kann, die Suche nach einem sozialen Konsens zu einer unabweichlichen Priorität wird. Wenn wir einen erheblichen Teil unserer bewussten Zeit an Orten verbringen, die nicht dieselben sind wie die, an denen wir uns physisch aufhalten, dann führt das Eintauchen in den Innenraum der digitalen Apparate dazu, dass wir uns um unsere web reputation kümmern und Browser und soziale Netzwerke mit der Bildung unserer Selbstachtung beauftragen. So gestaltet sich die identitätsrelevante Widerspiegelung im Umkreis neuartiger Fragen: Aus “Wer bin ich für dich?” wird “Wer bin ich in den sozialen Netzwerken?”, dem Ort einer unbestimmten und souveränen Alterität, einem virtuellen Leviathan, der die Beziehungen beherrscht und verwandelt, indem er die Logik der Quantität zum Kriterium für die Interaktionsmodelle macht. Das wirft verschiedene Fragen auf: Wie wird das Verhältnis zwischen Intimität und “Extimität” (extimité – Jacques Lacan, Serge Tisseron) neu eingestellt? Welcher Art sind die Beziehungen, die nach der Anerkennung der social networks community streben? Welche Art von Beziehung und sozialer Verbindlichkeit wird durch Formen der Teilnahme mit geringem Einsatz hervorgebracht wie denen, die durch die Logik des Gefallenwollens angetrieben werden?

Die Erschließung dieses weiten Forschungsfeldes hat offensichtliche Implikationen für Erziehung und Bildung. In der pädagogischen Debatte um die menschliche Bildung in Bezug auf das Digitale sind bereits seit Längerem Vorschläge aus Medienerziehung, digitaler Erziehung und anderen Disziplinen im Spiel, welche die menschliche Entwicklung mit dem Potenzial (und den Risiken) zusammendenken, die sich aus der ständigen Interaktion mit den “neuen Technologien” ergeben.⁴

⁴ Vgl. L. FLORIDI, *Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert*, Berlin: Suhrkamp 2015 (engl. Original: *The 4th Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press 2014; italienische Ausgabe: *La quarta rivoluzione*, Milano: Cortina 2017); P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Brescia: Scholé 2019; F. BRUNI, A. GARAVAGLIA, L. PETTI (Hrsg.), *Media Education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione*, Milano: FrancoAngeli 2019. Der vorliegende Band enthält einen

Das von Centro Studi e Ricerche “Antonio Rosmini” initiierte philosophische Forschungsvorhaben zur menschlichen Identität in der Gegenwart widmet sich diesem Problemhorizont, indem es versucht, umfassende Interpretationsansätze anzubieten. In der vorliegenden Ausgabe der “Rosmini Studies” wird auch die historisch-kritische Dimension in den untersuchenden Blick genommen, und zwar mit dem Versuch, herauszuarbeiten, in welchem Maße das Rosmini’sche Erbe noch eine bedeutsame Nachbarschaft aufweist zu den in der Gegenwart am meisten debattierten Fragen. Im Speziellen kann man in diesem Band gerade aus pädagogischer Sicht einen bedeutsamen roten Faden finden, insbesondere aufgrund von Rosminis Forschungen über die Entwicklung der Identität des Menschen. Die Analysen der frühen Kindheit in *Del principio supremo della Metodica* – die dann in der Folgezeit von Francesco Paoli wiederaufgenommen wurden, von dem in dieser Ausgabe der bisher ungedruckte *Cono pedagogico dell’Asilo d’Infanzia di Rovereto* veröffentlicht wird⁵ – lassen eine Aufmerksamkeit für den umweltlichen Kontext durchscheinen, für die Offenheit auf Beziehungen hin, für die gleichmäßige Entwicklung der verschiedenen Fähigkeiten, für die Suche nach Wertbezügen, welche die menschliche Subjektivität schon vom ganz frühen Alter an nähren – und zwar über die historische Besonderheit der Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus. Natürlich mit anderen Motiven und Nuancen behalten auch die gegenwärtigen Richtungen der pädagogischen Psychologie diese Aufmerksamkeit bei und bestätigen so die entscheidende Bedeutung dieser Elemente für die Entwicklung der persönlichen Identität des Kindes, des “Vaters des Erwachsenen”, wie Maria Montessori sagen würde. Man fragt sich nun spontan, wie und wann diese basalen Identitätsstrukturen durch den vorzeitigen Kontakt mit Computerspielen und interaktiven Spielzeug-Robotern modifiziert werden.⁶

Beitrag von Paolo Bonafede mit dem Titel *Identity and Education in Informational Society*, S. 371-386.

⁵ Vgl. den Text und die Beiträge in der Sektion *Hors de la Page* in diesem Band, S. 257-354.

⁶ Wir beziehen uns dabei insbesondere auf die Forschungen einiger Autoren, nämlich: J.P. GEE, *What Video Games have to teach us about Learning and Literacy*, New York: Palgrave Macmillan 2003, ²2007 (erw. Neuauflage); S. TISSERON, 3-6-9-12. *Apprivoiser les écrans et grandir*, Toulouse: Érès 2014, ²2017 (erw. Neuauflage). Während Gee über die interne Grammatik der Videospiele und darüber reflektiert, welche Wirkungen sie auf

Neben den theoretischen Forschungen Rosminis findet auch die biografische Geschichte seiner eigenen Ausbildung ihren Platz, die in diesem Band durch den Beitrag von Stefano Ferrari dargestellt wird, einen Aufsatz, der eben im Ausgang von charakteristischen Merkmalen der Bildungsbiografie Rosminis einige Überlegungen bietet, die für eine Untersuchung über die Entwicklung der Identität von Nutzen sind. Die Leidenschaft des jungen Rosmini für die visuelle Kunst, die er von seinem Onkel Ambrogio geerbt hatte, wird begleitet von einem vertieften Studium der Werke Winckelmanns, und zwar in den Formen und nach den Methoden der *ars legendi*, der ausgesprochen ausgedehnten gelehrten Lektüre, die im Dienste der *ars excerpendi* steht, also der Praxis der Zusammenstellung von Heften mit Auszügen, die zu wahrhaften "tragbaren Bibliotheken" werden und von denen man Gebrauch macht, um in einem zirkulären und reflexiven Prozess neue Texte zu verfassen. In der Bildungsbiografie Rosminis findet sich also die doppelte Aufmerksamkeit für das Visuelle und das Schriftsprachliche wieder, die die Neurowissenschaftlerin Maryanne Wolf für den Schlussstein einer allumfassenden menschlichen Bildung gehalten hat. Ihr "zweigleisiges Gehirn",⁷ in dem die topologische und räumliche Kultur des Digitalen begleitet wird von der sequenziellen, narrativen und analytischen des Buches, stellt ein Modell des Lernens, der Konstruktion der Wissensinhalte und in letzter Instanz der Entwicklung der Identität dar, das nicht nur von der Lebensgeschichte des jungen Rosmini, sondern auch von derjenigen anderer großer Denker seiner Zeit bezeugt wird, die in der Lage waren, sich diese gelehrte Praxis zu eigen zu machen – eine Praxis, die auf die Antike zurückgeht und dann im intellektuellen Leben in der Epoche von Humanismus und Renaissance, in der Pädagogik der Jesuiten und in der deutschen Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts eine zentrale Rolle spielte.

die Individuen haben im Hinblick auf Urteilsfähigkeit, adaptive Antworten, die Übernahme von Rollen und die Wahrnehmung der Welt, nähert sich Tisseron dem Problem mit einem entwicklungspsychologischen Ansatz und zeigt die möglichen negativen Auswirkungen auf die basalen Identitätsstrukturen auf, die aus dem verfrühten Gebrauch digitaler Technik folgen (vor allem die ausbleibende Entwicklung der sensomotorischen und temporalen Bezüge, die mindestens bis zum Alter von drei Jahren den Vorrang haben; vgl. Tisseron, 3-6-9-12, 29-36).

⁷ M. WOLF, *Schnelles Lesen, langsames Lesen. Warum wir das Bücherlesen nicht verlernen dürfen*, München: Penguin 2019 (engl. Original: *Reader, Come Home. The Reading Brain in a Digital World*, New York: Harper 2018).

Das, was wir hier vorgetragen haben, soll unserer Absicht nach nicht zu einem wertenden Vergleich zwischen der von Rosmini beschriebenen und entworfenen Erziehung und den durch die Entwicklung der Identität in der digitalisierten Gegenwart aufgeworfenen Fragen führen. Erst recht geht es nicht darum, die Bildung des Kindes und des Jugendlichen nach Rosmini und Paoli als ein Modell oder eine Lösung für die Gegenwart zu empfehlen. Das hier vorgeschlagene Ziel besteht vielmehr darin, die aktuellen Veränderungen im Licht der Beiträge Rosminis zur Pädagogik zu lesen und dabei einen Gewinn zu ziehen aus der historischen Vertiefung, durch die eine solche Herangehensweise die heutigen Studien über die digitale Erziehung bereichern kann. Auf diese Weise können andere fundamentale Züge der Erziehung des Menschen hervortreten, die sich mit Fragen verbinden lassen, über die eine digitale Erziehung, die allzu oft auf die Gegenwart verkürzt ist, noch sorgfältig nachdenken sollte: Vor allem lohnt es sich – als Stimulus für eine offene und problemorientierte Reflexion – die Bedeutung in Erinnerung zu rufen, die bei der Konstruktion der persönlichen Identität der Leiblichkeit zukommt, den interpersonalen Beziehungen, der Innerlichkeit, der Fähigkeit, selbst nachzudenken und eine eigene Sicht der Dinge zu entwickeln, oder der Dimension des Geheimnisses und der Transzendenz – Themen, die in den anthropologischen, ethischen, pädagogischen und philosophischen Texten Rosminis durchaus präsent sind. Sind wir sicher, dass diese Themen der heutigen Debatte über die digitale Erziehung nichts zu sagen haben?

Cambios de la identidad personal en la contemporaneidad digitalizada

En el editorial del número precedente, al interrogarnos sobre la identidad humana, identificamos la plasticidad como el rasgo característico de nuestra especie: el ser humano esta abierto a un abanico amplio de posibles modos de acción, ejemplificados en sentido histórico por las diversas culturas que según perspectivas diacrónicas y sincrónicas proporcionan respuestas adaptativas y transformadoras con respecto al medio ambiente circundante. La ductilidad cognitiva y conductual de nuestra especie, entendida como elaboración compleja de la tarea de “estar en el mundo”, se activa por tanto en un espacio relacional cohabitado por los diversos actores del planeta, entre ellos los patógenos.

La actual situación pandémica cae también a su manera en el ámbito de las respuestas adaptativas requeridas por la relación entre los seres humanos y el mundo que lo rodea: lo que cambia, en comparación con la época pre-Covid-19, es la percepción de los cambios que han afectado en modo particular a las esferas de la identidad y la sociabilidad humana.

Muchos son los que han afirmado, especialmente en el campo psicológico, que “ya no seremos los mismos que antes”,¹ así como se ha evidenciado a nivel estadístico que el encuentro y el contacto humanos se encuentran entre las primeras necesidades declaradas (encuesta SWG, 19-25 de mayo de 2020). De ser así, la cuestión sobre las posibles transformaciones de la identidad y los nuevos modos de socializar no se plantea solo con referencia al virus Co-Sars2 y a los hábitos que este impone, sino también y sobre todo a la mediación a través de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación).

Ha sido precisamente el periodo del llamado “lockdown” el que ha sacado a relucir la presencia ineludible y disruptiva de los dispositivos digitales en la sociedad contemporánea. El mundo de la educación lo ha notado por la fuerza, con escuelas y universidades tratando frenéticamente de adaptar sus ofertas educativas a plataformas multimedia, programas de conferencias web, dispositivos de grabación de video, pizarras online, etc. Allí donde ha sido posible, el trabajo también se ha adaptado a fórmulas inteligentes basadas en las posibilidades que ofrece la digitalización de las comunicaciones. Es evidente que el impacto de la pandemia Covid-19 en nuestro sistema socio-económico y relacional hubiera sido aún más dramático si no hubiéramos tenido las oportunidades de interacción ofrecidas por las TIC, por sus métodos de conexión y funcionamiento. Incluso la solución a la pandemia pasa por el uso de las “nuevas tecnologías” y de las aplicaciones de seguimiento, de la telemedicina, de la robótica, etc.

Sin embargo, es precisamente la virtualización de contactos y actividades humanas lo que constituye una gran incógnita: las herramientas que permitieron mantener un mínimo de contacto y relaciones durante la fase de encierro total representan también el viático de una redefinición en las estructuras identitarias y en las modalidades relacionales de los seres humanos. De hecho, incluso después del final de la fase aguda de la pandemia, los contactos sociales no podrán volver a ser los del pasado, pero esto no depende tanto (o demasiado) del evento pandémico -que como tal representa un largo “paréntesis” de suspensión de la normalidad que ha contribuido sin embargo a acelerar los procesos telemáticos- como de la

¹ Cfr. S.K. BROOKS, R.K. WEBSTER, L.E. SMITH, L. WOODLAND, S. WESSELY, N. GREENBERG, G.J. RUBIN, *The Psychological Impact of Quarantine and how to reduce it: Rapid Review of the Evidence*, en «The Lancet», 395, 2020, pp. 912-20.

presencia de dispositivos digitales, verdaderos actores inter-agentes que han modificado estructuralmente la geografía social de la contemporaneidad.

De esto se ha ocupado el Prof. Pier Cesare Rivoltella (Universidad Católica, Milán), presentando el tema de las HCI (Interacciones entre humanos y computadoras) de manera abierta y problemática en el ámbito del proyecto de investigación “Identidad humana ayer y hoy”, promovido por nuestro Centro de Estudios y Investigación “Antonio Rosmini”.² La redefinición de las relaciones entre el real y el virtual, que ha hecho de la realidad actual una “aumentada digitalmente” - excluyendo la posibilidad de considerar lo virtual como un mundo paralelo, por lo tanto separado - ha llevado a la definición del concepto de Onlife (L. Floridi), con el que se describe la presencia invasiva e inevitable de las TIC en la vida cotidiana de las personas y en las dinámicas sociales: esta presencia plantea la cuestión crucial del significado y del papel de las nuevas tecnologías digitales en relación con la existencia humana. Ellas interceptan de hecho nuestra forma de pensar, comunicarnos, informarnos, recoger y producir datos, modificando al mismo tiempo nuestras habilidades cognitivas, relacionales, emocionales, impactando por tanto en un modo del todo desconocido las estructuras antropológicas e identitarias del ser humano. En la condición post-mediática (R. Eugeni) o sociedad informacional (M. Castells) nos encontramos en la situación en la que los medios y lo común son indistinguibles, ya que con el Internet de las Cosas los medios migran a la categoría de objetos de uso cotidiano, convirtiéndose en parte de una organización simbiótica entre el medio ambiente, el hombre y la tecnología en la que los dispositivos a menudo se comunican entre sí con independencia de nuestra intención de hacerlos comunicarse.

Esto conduce a varias cuestiones sobre el presente y el futuro de nuestra especie en este cambio de época: en primer lugar, sobre el tipo de subjetividad humana que se desarrolla. La delega de conocimientos e información confiados a nuestros soportes tecnológicos reduce las capacidades de la memoria individual y colectiva, y es bien sabido cuánto afecta la memoria

² Proyecto compuesto por varios seminarios que entre noviembre de 2019 y mayo de 2020 han analizado el tema de la identidad desde diferentes perspectivas científicas: de las investigaciones en paleoantropología (S. Grimaldi) a la genética (L. Liberatore), de las neurociencias (L. Boella) a los estudios de género (B. Henry), hasta llegar a las cuestiones planteadas por la filosofía política (M. Nicoletti, T. Faitini) y la pedagogía (P.C. Rivoltella). En el volumen de 2021 se publicarán los artículos de los autores elaborados a partir de los escritos presentados.

del pasado a la formación de las identidades de los individuos y las sociedades. En la época de la hiperhistoria (L. Floridi), depender de los dispositivos digitales significa arriesgarse a perder la memoria, porque no hay rastro interiorizado del volumen de información que nos abruma cada día. A la cantidad se asocia entonces la volatilidad de dichos datos, ya que la vida media de los documentos digitales es limitada, como lo es asimismo la duración de una memoria externa. El mismo problema surge -en términos aún mayores y relativos a la dimensión, consumo de energía y mantenimiento- si nos referimos a los sistemas en la nube, las nuevas y precarias bibliotecas de Alejandría. La presunción de accesibilidad infinita a documentos y materiales choca con la realidad de los límites estructurales, incluso entre las TIC. Sobre la base de este falso mito, nuestras capacidades de memoria pueden ser reducidas, creando una dependencia mediática que nos lleva a una nueva cuestión: de la pregunta “¿qué guardamos o pretendemos recordar?” se ha pasado a “¿qué borramos?”, creyendo que esto es suficiente para conservar la memoria del resto. Basta pensar en las galerías de fotos dentro de nuestros teléfonos inteligentes, pero el argumento es generalizable.

Además, las tecnologías digitales trabajan sobre la dislocación de la persona mediante la creación de múltiples identidades a través de perfiles y cuentas, poblando el espacio social de internet con diferentes versiones virtuales y transformando así la imagen pirandelliana de las múltiples máscaras en una realidad verificable a través de nuestros perfiles digitales. Somos aquello que contamos ser, mediante narrativas múltiples y discordantes según las necesidades, sin que el reflejo real pueda actuar como filtro y verificación de las expectativas construidas. En este sentido, ¿cuánto y cómo podemos seguir hablando de experiencia interpersonal? ¿O está la misma en peligro de verse abrumada por las experiencias narcisistas individuales? Y de nuevo, ¿qué papel juega la presencia corporal en las relaciones desmaterializadas?

En tercer lugar, si la identidad puede constituirse como relación solipsista, la búsqueda del consenso social se convierte en una prioridad vinculante. Al pasar una parte sustancial de tiempo consciente en lugares distintos a aquellos en los que nos encontramos físicamente, la inmersión en el espacio interno de los dispositivos digitales nos lleva a cuidar la reputación web, adjudicando a navegadores y redes sociales la formación de la autoestima. De este modo, el reflejo de la identidad se configura en torno a nuevas preguntas: “¿quién soy yo para ti?” se convierte en “¿quién soy yo en las redes sociales?”, lugar de alteridad indefinida y soberana, Leviatán virtual que domina y transforma las relaciones haciendo de la lógica de la cantidad el criterio de los modelos de interacción. Esto plantea varias preguntas: ¿cómo se recalibra la

relación entre intimidad y estima (J. Lacan, S. Tisseron)? ¿Qué tipo de relaciones son las que buscan la aprobación de las comunidades de redes sociales? ¿Qué tipo de relación y compromiso social activa formas de participación de baja definición como las que implementa la lógica de la satisfacción?

Abrir este vasto campo de investigación tiene obvias implicaciones educativo-formativas. Sobre el debate pedagógico concerniente a la educación humana en relación con los dispositivos digitales se mantienen activas desde hace ya tiempo propuestas de educación mediática y de otras disciplinas que combinan el desarrollo humano con las potencialidades (y riesgos) derivados de la interacción continua con las “nuevas tecnologías”.³

La investigación filosófica sobre la identidad humana en el mundo contemporáneo impulsada por el Centro de Estudios e Investigaciones “Antonio Rosmini” se inclina hacia este horizonte problemático, intentando ofrecer lentes de interpretación integradas (ver nota p. 2). En el presente número de “Rosmini Studies” se añade también el aspecto histórico-crítico, que permite a la herencia rosminiana mantener un contacto y proximidad significativos con respecto a los temas más debatidos en la actualidad. En particular, encontramos en el horizonte pedagógico un hilo rojo de continuidad ideal, y también una posible clave para la lectura de este volumen, sobre todo retomando la investigación que realiza Rosmini sobre el desarrollo de la identidad humana. Los análisis de la primera infancia en *Del principio supremo della Metodica*, posteriormente retomado por Francesco Paoli, del que se publica en este número el Cono pedagógico dell’Asilo d’Infanzia di Rovereto,⁴ revelan una atención al contexto ambiental, a la apertura relacional, al desarrollo equilibrado de las distintas facultades, a la búsqueda de referentes de valor que nutren la subjetividad humana desde temprana edad, con independencia de la especificidad histórica de la segunda mitad del siglo XIX. Con motivaciones y modulaciones obviamente diferentes, las psicopedagogías

³ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017; P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019; F. BRUNI, A. GARAVAGLIA, L. PETTI (edición de), *Media Education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione*, FrancoAngeli, Milano 2019. En este mismo volumen se ofrece una contribución breve de P. Bonafede sobre *Identity and Education in Informational Society*, pp. 371-386.

⁴ Véanse texto y contribuciones publicados en la sección *Hors de la page* de este volumen, pp. 257-354.

contemporáneas conservan esta atención, confirmando su importancia decisiva para el desarrollo de la identidad personal del niño, “padre del adulto”, como diría Montessori: es por tanto natural preguntarse si, cómo y cuándo estas estructuras de identidad básicas pueden modificarse mediante el contacto temprano con los juegos digitales y los juguetes robóticos interactivos.

Junto al registro reflexivo encontramos la historia biográfica de la educación de Rosmini, presentada en este número por la contribución de Stefano Ferrari, quien individúa precisamente en los rasgos formativos del Roveretano algunas consideraciones útiles para la investigación del desarrollo de la identidad. La pasión del joven por las artes plásticas, heredada de su tío Ambrogio, se acompaña del estudio y la profundización de las obras de Winckelmann de acuerdo a las formas y métodos del *ars legendi*, la lectura erudita rigurosamente extensa, funcional al *ars excerpendi*, la práctica de redactar cuadernos de extractos que se convierten en verdaderas “bibliotecas portátiles”, usadas para componer nuevos textos de acuerdo a un proceso circular y reflexivo. Encontramos así en la educación de Rosmini esa doble atención a lo visual y a lo alfabético que la neurocientífica Maryanne Wolf considera como la piedra angular de una educación humana completa. Su “*cerebro bilingüe*”,⁵ en el que la cultura topológica y espacial de lo digital va acompañada de la cultura secuencial, narrativa y analítica del libro, representa un modelo de aprendizaje, de construcción del conocimiento y en última instancia de desarrollo de la identidad que atestigua no solo la historia del joven Rosmini, sino también la de otros grandes pensadores de su tiempo, capaces de hacer suya esa práctica erudita que se remonta a la antigüedad y que se sitúa en el centro de los estudios humanísticos-renacentistas, de la pedagogía jesuita y de la erudición alemana del siglo XVIII.

No es nuestra intención que lo aquí expuesto conduzca a una comparación valorativa entre la educación ejemplificada y concebida por Rosmini y las cuestiones que plantea el desarrollo de la identidad en la contemporaneidad digitalizada. Tampoco queremos presentar la formación del niño y del joven según Rosmini y Paoli como modelo o respuesta para el presente. El objetivo propuesto es el de interpretar los cambios actuales a través de los aportes pedagógicos rosminianos, con la profundidad del tiempo, extrayendo todo lo bueno ofrecido

⁵ M. WOLF, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2018.

por la distancia histórica que tales análisis aportan frente a los estudios actuales sobre educación digital. De esta forma pueden emerger otros rasgos fundamentales de la educación humana, asociables a temas sobre los que la educación digital a menudo demasiado aplanada en el presente debe aún reflexionar con atención: entre estos, como estímulo para la reflexión abierta y problemática, vale la pena llamar la atención sobre el papel que desempeñan en la construcción de la identidad personal la corporalidad, la relación interpersonal, la interioridad, la capacidad de reflexionar y reelaborar personalmente, la dimensión del misterio y la Trascendencia; temas muy presentes en los textos antropológicos, morales, pedagógicos y filosóficos de Rosmini. ¿Estamos seguros de que estas temáticas no tengan nada que añadir al debate actual sobre la educación digital?



Mutations de l'identité personnelle dans l'époque contemporaine et numérique

Dans l'éditorial du numéro précédent, en s'interrogeant autour de l'identité humaine, nous avons identifié la plasticité comme le trait caractéristique de notre espèce: l'être humain est ouvert à un vaste éventail de modalités d'action possibles, témoignées dans l'histoire par les différentes cultures qui, selon des perspectives diachroniques et synchroniques, fournissent des réponses adaptatives et transformatives à l'environnement qui les entoure. La versatilité cognitive et comportementale de notre espèce, s'entendant comme élaboration complexe de la tâche d'«être au monde», s'active dans un espace relationnel cohabité par plusieurs acteurs de la planète, y compris les agents pathogènes.

La situation pandémique actuelle rentre également, à sa manière, dans la liste des réponses adaptatives requises par la relation entre êtres humains et monde environnant : par rapport au temps pré-Covid-19, il y a une modification de la perception des changements qui ont intéressé particulièrement les sphères de l'identité et de la socialité humaine. On a dit plusieurs fois, spécialement en psychologie, que «nous ne serons plus comme avant»,¹ et on a aussi déterminé statistiquement que la rencontre et le contact humain sont parmi les premiers besoins

¹ Cfr. S.K. BROOKS, R.K. WEBSTER, L.E. SMITH, L. WOODLAND, S. WESSELY, N. GREENBERG, G.J. RUBIN, *The Psychological Impact of Quarantine and how to reduce it: Rapid Review of the Evidence*, en «The Lancet», 395, 2020, pp. 912-20.

que l'on exprime.² Si cela est vrai l'interrogation sur les transformations possibles de l'identité et sur les nouvelles modalités de socialité passe non seulement par le virus Co-Sars2 et par les habitudes qu'il impose, mais aussi et surtout par la médiation des TIC (Techniques d'information et de communication – ICT en anglais).

En effet, la saison de ce qu'on a appelé le «lockdown» a fait émerger la présence inéluctable et explosive des outils numériques dans la société contemporaine. Le monde de l'éducation s'en est forcément aperçu, avec les écoles et les universités qui cherchaient anxieusement une adaptation des offres didactiques sur les plateformes numériques, les logiciels de classes virtuelles, les outils d'enregistrement vidéo, les tableaux en ligne, etc. Le travail également, quand cela était possible, a été adapté avec des formules de télétravail sur la base des possibilités offertes par la numérisation des communications. Il est évident que l'impact de la pandémie Covid-19 sur notre système socio-économique et relationnel aurait été encore plus dramatique si nous n'avions pas eu les possibilités d'interaction proposées par les TIC, par leur modalité connective et opérationnelle. Même la voie de sortie de la pandémie passe par l'utilisation des «nouvelles technologies» et par les applications de traçage, par la télémedecine, par la robotique, etc.

Pourtant la virtualisation des contacts et des activités humaines reste une grande inconnue: les instruments qui ont permis de garder un minimum de contact et de relations pendant la phase de fermeture totale représentent aussi le viatique pour une redéfinition au sein des structures identitaires et des modalités relationnelles des êtres humains. En effet, même après la fin de la phase aigüe de la pandémie, les contacts sociaux ne pourront pas redevenir ceux d'avant, néanmoins cela ne dépend pas tellement (ou pas trop) de l'événement pandémique – qui, en tant que tel, représente une longue «parenthèse» suspensive de la normalité, qui a pourtant contribué à accélérer les processus télématiques –, mais plutôt de la présence des outils numériques, des véritables inter-agents qui ont structurellement modifié la géographie sociale du contemporain.

Le professeur Pier Cesare Rivoltella (Université Catholique de Milan) a traité ce sujet en présentant la thématique des IHM (Interactions homme-machine) de manière ouverte et problématique dans le projet de recherche sur «L'identité humaine hier et aujourd'hui»,

² Enquête SWG, 19-25 mai 2020.

promu par notre *Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini»*.³ La redéfinition des relations entre réel et virtuel, qui a rendu la réalité actuelle «digitalement augmentée» - en excluant la possibilité de considérer le virtuel comme un monde parallèle et donc séparé -, a mené à la définition du concept de Onlife (L. Floridi), dans lequel on décrit la présence invasive et inévitable des TIC dans la vie quotidienne des personnes et dans les dynamiques sociales : cette présence pose la question cruciale de la signification et du rôle des nouvelles technologies numériques pour l'existence humaine. En effet, elles interceptent notre façon de penser, de communiquer, de nous informer, de recueillir et de produire des données, en modifiant à la fois nos capacités cognitives, relationnelles, émotionnelles et en ayant ainsi un impact inédit sur les structures anthropologiques et identitaires de l'être humain. Dans la condition post-médiatique (R. Eugeni) ou société informationnelle (M. Castells), nous nous retrouvons dans une situation où les médias et les choses communes ne se distinguent plus : avec l'Internet des objets les médias migrent dans les objets d'utilisation courante, devenant partie d'une organisation symbiotique entre environnement, homme et technologie, dans laquelle souvent les outils dialoguent entre eux indépendamment de notre intention de les faire communiquer.

Cela conduit à plusieurs interrogations sur le présent et sur le futur de notre espèce pendant ce changement historique : en premier lieu, sur le type de subjectivité humaine qui va se développer. Déléguer les connaissances et les informations aux supports technologiques réduit les capacités mnémoniques individuelles et collectives et il est bien connu à quel point la mémoire du passé influe sur la formation des identités des individus et des sociétés. Dans la saison de l'hyperhistoire (L. Floridi) se confier aux appareils numériques signifie risquer de perdre le souvenir, car on ne garde pas la trace intériorisée de la quantité d'informations qui nous submerge au quotidien. A la quantité, de plus, on associe la volatilité de telles données, car la vie moyenne des documents numériques est réduite, ainsi que la durée d'une mémoire extérieure. Le même problème - en termes encore plus larges pour dimensions, consommation d'énergie et manutention - se présente si nous faisons référence aux cloud systems, des bibliothèques d'Alexandrie nouvelles et précaires. Présumer d'avoir un accès infini à documents et matériels entre en conflit avec une réalité faite de limites structurelles, même dans les TIC.

³ Parmi ses publications récentes, nous rappelons l'essai *Le virtù del digitale. Per un'etica dei media*, Morcelliana, Brescia 2015; le volume écrit avec P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina. Tecnologia, cultura, educazione*, Scholé, Brescia 2019; le livre *Tempi della lettura. Media, pensiero e accelerazioni*, Scholé, Brescia 2020.

Sur la base de cette fausse idée on peut réduire nos capacités mnémoniques, en créant une dépendance informatique qui amène à une autre question: nous sommes passés de «qu'enregistrons-nous ou de quoi voulons nous nous rappeler?» à «que supprimons-nous?», en croyant que cela suffise à garder mémoire de tout le reste. Il suffit de penser aux galeries de photos de nos smartphones, mais le discours pourrait être généralisé.

En deuxième lieu, les technologies numériques travaillent sur la dislocation de la personne à travers la création d'identités multiples via profils et comptes qui peuplent de plusieurs versions virtuelles l'espace du social internet et qui transforment ainsi l'image pirandellienne des différents masques en réalité vérifiable via nos profils numériques. Nous sommes ce que nous racontons être, avec des narrations diverses et discordantes selon les exigences, sans que le réel puisse fonctionner comme filtre et vérification des attentes construites. Dans ce sens, combien et comment pouvons-nous parler encore d'expérience interpersonnelle? Ou bien, risque-t-elle d'être surmontée par les vécus narcissiques individuels? Et encore, quel rôle joue la présence corporelle dans des relations dématérialisées?

En troisième lieu, si l'identité peut se construire dans un rapport solipsiste, la recherche du consensus social devient une priorité contraignante. Puisqu'on passe une bonne partie de notre temps conscient dans des lieux différents de ceux dans lesquels nous sommes physiquement, l'immersion dans l'espace interne des outils numériques mène à soigner la web reputation, en sous-traitant à navigateurs et réseaux sociaux la formation de l'estime de soi. Ainsi, le reflet identitaire se façonne autour de nouvelles questions: «qui suis-je pour toi?» devient «qui suis-je sur les réseaux sociaux?», lieu d'une altérité indéfinie et souveraine, Léviathan virtuel qui domine et transforme les relations, en faisant de la logique de la quantité le critère pour les modèles d'interactions. Cela ouvre à plusieurs interrogations: comment recalibre-t-on la relation entre intimité et extimité (J. Lacan, S. Tisseron)? Quel type de relations sont celles qui recherchent l'approbation des communautés au sein des réseaux sociaux? Quel type de relation et d'engagement social activent des formes de participation à basse définition comme celles de la logique de la popularité?

L'ouverture de ce vaste domaine de recherche a évidemment des implications éducatives et formatives. Sur le débat pédagogique concernant la formation humaine par rapport aux dispositifs numériques, sont actives déjà depuis un certain temps des propositions d'éducation aux médias, Media education et d'autres disciplines qui conjuguent le développement

humain avec les potentialités (et les risques) qui dérivent de la continuelle interaction avec les «nouvelles technologies».⁴

L'enquête philosophique sur l'identité humaine dans le contemporain promue par le Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» se penche ainsi sur cet horizon problématique en essayant d'offrir des lentilles interprétatives intégrées. Dans ce numéro de «Rosmini Studies» on rajoute le côté historique-critique qui permet à l'héritage rosminien de conserver un contact et une proximité significative avec les questions les plus discutées aujourd'hui.

En particulier, nous retrouvons dans l'horizon pédagogique un fil rouge de continuité idéale et également une clé de lecture possible de ce volume, notamment en reprenant la recherche que Rosmini accomplit sur le développement de l'identité humaine. Les analyses de la petite enfance en *Del principio supremo della Metodica*, reprise ensuite par Francesco Paoli, dont on publie dans ce numéro l'inédit *Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*,⁵ laissent comprendre une attention au contexte environnemental, à l'ouverture relationnelle, au développement équilibré des différentes facultés, à la recherche de références de valeurs qui nourrissent la subjectivité humaine dès l'âge le plus tendre, au-delà de la spécificité historique de la deuxième moitié du XIXe siècle. Avec des motivations et des modulations bien évidemment différentes, les psycho-pédagogiques contemporaines conservent également cette attention, en confirmant l'importance déterminante pour le développement de l'identité personnelle de l'enfant, «père de l'adulte» comme le dirait Montessori : il est donc naturel de se demander si, comment et quand ces structures identitaires de base peuvent être modifiées par le contact précoce avec les digital games et avec les jouets robotiques interactifs.⁶

⁴Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017; P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019; F. BRUNI, A. GARAVAGLIA, L. PETTI (sous la direction de), *Media Education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione*, FrancoAngeli, Milano 2019. Dans ce même volume on offre une petite intervention de P. Bonafede sur *Identity and Education in Informational Society*, pp. 371-386.

⁵ Pour cela, voire le texte et les contributions publiés dans la section *Hors de la page* de ce volume, pp. 257-354.

⁶ Nous faisons référence aux recherches de certains auteurs, en particulier: J.P. GEE, *Come un videogioco*, Cortina, Milano 2013; S. TISSERON, 3-6-9-12. *Diventare grandi all'epoca degli schermi digitali*, La Scuola, Brescia 2016. Si Gee porte sa réflexion sur les

Aux côtés du registre réflexif, se trouve aussi l'histoire biographique de l'éducation de Rosmini, présentée dans ce numéro par la contribution de Stefano Ferrari, qui consigne dans les traits formatifs de l'habitant de Rovereto des considérations utiles à l'enquête sur le développement identitaire. La passion du jeune pour les arts visuels, héritée de l'oncle Ambrogio, est accompagnée par l'étude et l'approfondissement des œuvres de Winckelmann, selon les formes et les méthodes de l'ars legendi, la lecture érudite rigoureusement extensive, fonctionnelle à l'ars excerpendi, la pratique de la rédaction de cahier d'extraits qui deviennent des véritables «bibliothèques portables» utilisées pour composer de nouveaux textes selon un procédé circulaire et réflexif. Dans l'éducation de Rosmini nous retrouvons donc la même double attention au visuel et à l'alphabétique que la neuroscientifique Maryanne Wolf pensait avoir identifié comme étant la clé pour une formation humaine complète. Son «cerveau bilingue»⁷ dans lequel la culture topologique et spatiale du numérique est accompagnée par la culture séquentielle, narrative et analytique du livre, représente un modèle d'apprentissage, de construction des savoirs et enfin de développement de l'identité qui est témoigné non seulement par l'expérience du jeune Rosmini, mais aussi par celle d'autres penseurs de son temps, capables de s'approprier de cette pratique érudite qui remonte à l'Antiquité et qui est au centre des études humanistes et de la Renaissance, de la pédagogie jésuite et de l'érudition allemande du XIXe siècle.

Ce que nous présentons ne veut pas conduire à une évaluation de la comparaison entre l'éducation témoignée et pensée par Rosmini et les questions soulevées par le développement de l'identité dans le contemporain numérique. Nous ne voulons non plus indiquer la formation de l'enfant et du jeune selon Rosmini et Paoli comme un modèle ou la réponse pour le temps présent. L'objectif proposé est celui de lire les changements actuels à travers les contributions

grammaires internes des jeux-vidéos et sur les effets qu'ils ont sur les individus en termes d'évaluation, réponses adaptives, assomption de rôles et perception du monde, Tisseron aborde plutôt la question en termes psycho-évolutifs, en montrant les possibles effets négatifs sur les structures identitaires de base de l'enfant dus à une utilisation précoce des dispositifs numériques (surtout, le non développement des repères sensoriels, moteurs et temporels, prioritaires jusqu'au moins aux trois ans de vie; cfr. TISSERON 3-6-9-12, cit., pp. 29-36).

⁷ M. WOLF, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2018.

pédagogiques de Rosmini, avec la profondeur du temps, en tirant tout le bien dû à la distance historique que ces analyses ont par rapport aux études actuelles sur l'éducation numérique. De cette manière, peuvent émerger d'autres traits fondamentaux de l'éducation humaine, associables aux questions sur lesquelles une éducation numérique trop souvent aplatie sur le présent doit encore réfléchir attentivement. Pour une réflexion ouverte et problématique, il vaut la peine de rappeler, entre toutes, la question de l'attention qu'ont, dans la construction de l'identité personnelle, la corporéité, la relation interpersonnelle, la capacité de réfléchir et de réélaborer personnellement, la dimension du mystère et de la Transcendance, thématiques bien présentes dans les textes anthropologiques, moraux, pédagogiques et philosophiques de Rosmini. Sommes-nous sûrs que ces thématiques n'aient rien à dire dans le débat actuel sur l'éducation numérique?





Lectia magistralis

La Lectio rosminiana di Christiane Liermann si è tenuta il 18 marzo 2019 nella Sala degli Specchi di Casa Rosmini a Rovereto (TN). Data la sua rilevanza intellettuale e capacità comunicativa, la scelta della redazione è di pubblicare il testo in tre lingue: oltre che nell'originale italiano, anche in inglese e in tedesco. Christiane Liermann, nata a Bonn nel 1960, è una delle maggiori studiose di Rosmini in ambito tedesco. Dopo aver studiato storia, filosofia e romanistica (con un focus particolare sulla lingua italiana) a Bonn, Siena, Karlsruhe e Zurigo, Liermann ha conseguito il dottorato presso l'Università di Zurigo, con una dissertazione dedicata al pensiero politico di Antonio Rosmini. Il testo è stato pubblicato nel 2004 con il titolo Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft [La società civile nella filosofia politica di Rosmini] (Schöningh, Paderborn).

L'attività di Liermann come mediatrice del pensiero di Rosmini in area germanica è poi proseguita con la traduzione in tedesco della Filosofia della politica del pensatore roveretano, uscita nel 1999 con il titolo di Philosophie der Politik (Tyrolia, Innsbruck-Wien).

Dal 1995 al 2018 Liermann è stata referente scientifica del Centro italo-tedesco per il dialogo europeo Villa Vigoni, di cui a partire dal 2018 riveste il ruolo di Segretario generale.

Nel testo della lectio, Liermann si confronta con competenza e originalità con la filosofia della storia di Rosmini, enucleandone gli snodi principali: il ruolo motore dell'umana tendenza all'"appagamento", vista però nel suo necessario rapporto con il bonum commune; le diverse finalità particolari delle fasi storiche attraversate dalle società e dagli Stati; i rischi connessi alle epoche di crisi e rapida trasformazione, esposte al disorientamento morale e intellettuale



e al conseguente declino sociale; infine, il costante riferimento all'azione compensatoria e ordinatrice della divina Provvidenza, un'istanza che il pensatore roveretano vede operare per il tramite delle concrete condizioni genetiche e dei diversi fattori geopolitici e sociologico-culturali che di volta in volta si danno nella storia.



CHRISTIANE LIERMANN

L'IDEA DI PROGRESSO IN ROSMINI. RIFLESSIONI CON UNO SGUARDO ALL'EUROPA CONTEMPORANEA

The text addresses the central issues of Antonio Rosmini's philosophy of history. Rosmini sees the driving force of history in the human tendency to "contentment"; this tendency, however, is understood in its necessary relationship with the bonum commune. Furthermore, the particular purposes of the different historical phases and the risks associated with the epochs of crisis and rapid transformation (such as moral and intellectual disorientation and possible social decline) are considered by Rosmini in constant reference to the compensatory and ordering action of the divine Providence. According to the philosopher, Providence works through, rather than behind, the concrete geopolitical conditions and the various sociological and cultural factors occurring in history.

Due osservazioni preliminari sembrano d'uopo: quando si parla del concetto di "progresso" in Rosmini conviene tener presente l'idea di "storia in generale" nel pensiero del Roveretano. Il progresso va visto, dunque, come una forma specifica di percorso storico, chiaramente ascendente, diretto verso un miglioramento. Se poi si desidera collegare l'idea del progresso in Rosmini con l'Europa attuale si potrebbe riformulare la domanda in questa maniera: troviamo in Rosmini, studioso della storia, qualche criterio di giudizio, qualche indicazione che ci aiuta a comprendere meglio l'Europa di oggi, quella in cui noi viviamo? Oppure, detto con altre parole: è possibile applicare alcune delle analisi del Rosmini ai nostri tempi?

Le seguenti riflessioni sono organizzate intorno a questi due punti cominciando con un'indagine sul concetto di storia e di progresso in Rosmini per vedere in un secondo passo quale potrebbe essere un insegnamento del pensiero rosminiano per gli europei contemporanei.

Per tentare una risposta alla prima domanda è da ritenersi utile allargare la gamma dei temi gettando uno sguardo sintetico su alcuni punti chiave delle interpretazioni che Rosmini dà della storia – la Storia, sia aggiunto, che è onnipresente nell'opera del pensatore di Rovereto, al singolare con la s maiuscola, ma anche come un'infinità di storie del passato al plurale, studiate da una impressionante varietà di punti di vista.

L'interesse rosminiano per la storia aveva un suo fondamento nella curiosità del Rovere-

tano per il nesso tra cultura e politica, nella sua sensibilità per la pluralità delle civiltà o civiltazioni e per come esse avevano condizionato (e continuavano a condizionare nel presente) l'universo della politica. Proprio al fine di riflettere di politica Rosmini considerava la storia indispensabile.

Naturalmente bisogna anche ricordare che Rosmini non era uno storico nel senso della storia come disciplina accademica moderna, piuttosto nel senso di un pensiero fondato su un'argomentazione storica per individuare leggi e interdipendenze *metastoriche*. La ricerca delle tracce dell'opera salvifica divina garantiva alla Storia un posto di prim'ordine negli studi rosminiani.¹

Il concetto di Storia in Rosmini, di conseguenza, era vincolato strettamente alla *Teodicea*. Il quesito per antonomasia del pensiero di Rosmini, cioè la giustificazione dell'esistenza del creatore divino – di un creatore divino che mirava alla redenzione delle creature e della sua creazione in quanto tale – conferiva dunque alla Storia un ruolo preminente come teatro dell'azione salvifica e della teodicea. Bisognava di conseguenza coinvolgere la prospettiva teologica per capire i fatti storici, per conferire loro il vero senso. Nella *Teodicea* Rosmini espose la propria dottrina del senso complessivo dell'universo in quanto tale, anche del mondo storico. Seguendo la *Teodicea* bisognava rispondere alla domanda riguardo il senso della storia dalla sua finalità, metafisica. Una prospettiva esclusivamente immanente non sarebbe stata in grado di conferire alla Storia, intesa come un grande nesso tra uomini e tempi, nessun senso, nessuna coerenza.

Per Rosmini, come per Immanuel Kant, la storia senza una tale appiglio filosofico restava “cieca”, come ricordano le note affermazioni nel saggio sulla teodicea in cui l'autore confessava la propria impotenza intellettuale dichiarandosi incapace di spiegare i segreti della storia: una vera risposta non poteva che arrivare dall'ordine sovranaturale.

Si trova dunque in Rosmini un forte scetticismo nei confronti della pretesa di conferire un senso alla Storia con l'aiuto della sola storia e al contempo un immenso interesse nella Storia, poiché la questione centrale riguardo l'esistenza e la giustificazione del Creatore intento alla redenzione della propria creazione collocava la Storia, in quanto palcoscenico principale dell'opera salvifica divina, nel centro di tutte le riflessioni. La storia interpretata in prospettiva escatologica, agli occhi di Rosmini, offriva il materiale concreto, visibile, didattico, dell'intenzione pedagogica della Provvidenza per il bene del genere umano, che era chiamato a comprendere il progetto salvifico e cooperare ad esso.

Anche se è vero che l'interesse scientifico di Rosmini non mirava ad una conoscenza approfondita di un'epoca storica passata e chiusa, il suo metodo lo spinse a studiare le tendenze e le leggi che avevano una propria plausibilità e razionalità, *teoricamente* anche senza l'architettura sovrastante della teodicea. Ciò non significa che la storia in Rosmini, quasi a sua insaputa, si fosse secolarizzata acquistando una autonomia storica non voluta dall'autore. Al contrario: fa parte dei tratti distintivi affascinanti dell'immensa opera del Roveretano che tra tutte le ramificazioni a mo' di meandri e con tutte le divagazioni, digressioni prolisse, curve, ridondanze ed esposizioni nelle varie sue “Filosofie” (del Diritto, della Morale, della Politica ecc.) non si perde mai di vista

¹ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova Editrice, Roma 1977 (Edizione Nazionale, Bd. 22).

la chiave di volta dell'intera costruzione ovvero, appunto, la teodicea, fine (anche in senso biografico) di tutti gli sforzi intellettuali e meditativi del Rosmini, visto che l'ultima opera (incompiuta) era dedicata alla teodicea nel tentativo di trarre una specie di *summa* del conferimento di un senso apologetico al rapporto che legava il mondo umano al potere divino. La ricerca rosminiana relativa alle *vestigia Dei*, delle tracce divine nel mondo degli uomini, si basava sulla ferma convinzione della presenza divina molto diretta nelle vicende terrene, perchè Dio offriva all'uomo nella visione di Rosmini un materiale istruttivo ricchissimo al fine della sua promozione intellettuale e morale.

Rosmini studiava la storia, convinto che vi si manifestasse e realizzasse la volontà divina alla redenzione. Su tale base il suo sguardo storico si allargava enormemente, poiché 'collaboratore' al progetto salvifico era da lui considerata l'intera umanità, senza alcuna esclusione cronologica o geografica. Il suo era dunque un approccio universale – approccio che spiega l'ampiezza stupefacente e l'immensa dimensione delle indagini storiche di Rosmini, soprattutto nella *Filosofia della politica* che spazia dalla storia dell'Egitto agli indiani d'America; dagli antichi Romani agli Stati dell'Antico Regime prima della Rivoluzione Francese.

Le riflessioni politico-filosofiche di Rosmini si distinguono per uno straordinario equilibrio tra storicismo culturalista e il disegno della possibilità di progresso a certe condizioni. Se non si faceva entrare nell'analisi storica il fattore cristiano, secondo il Roveretano bisognava considerare le molteplici vicende umane come altrettante risposte alle sfide date dalle variegate circostanze in cui i popoli si trovavano a vivere, e viceversa: le specifiche qualità di un popolo ne condizionavano lo sviluppo. Effettivamente un pilastro della filosofia politica di Antonio Rosmini era formato dall'idea che la "costituzione" intellettuale e morale di un popolo rappresentasse il fattore preminente delle sue vicissitudini storiche come del suo agire politico. Era convinto che quella specifica qualità chiamata appunto la "costituzione interiore" di una collettività, cioè l'insieme di mentalità e costumi, fosse "la causa di tutti gli avvenimenti esteriori", e che di conseguenza non ci potesse essere disciplina più importante per la politica di una storia di questa. Bisognava quindi ricostruire il passato in quanto storia di convinzioni e attitudini culturali, non in senso folcloristico, ma al fine di dimostrare come la disposizione intellettual-morale di un popolo ne condizionasse le abitudini, le scelte e le decisioni.² Una tale attenzione verso la "costituzione interiore" doveva servire da matrice interpretativa, sia riguardo all'evoluzione della società stessa, sia in merito allo scambio pacifico o violento tra stati e popoli.

L'analisi storica sembrava offrire addirittura, a meglio guardare, la prova dell'ipotesi di una duplice interdipendenza: tra condizioni esteriori, strutturali ed istituzionali di ogni comunità da una parte e le qualità morali ed intellettuali collettive del corpo sociale complessivo dall'altra, e tra questo nesso di caratteristiche esteriori ed interiori e le vicende storiche dello stesso. L'interesse dedicato dal Roveretano alla corrispondenza tra il sentire, pensare e agire di una società e l'architettura formale che la sorreggeva con leggi e regolamenti di ogni genere non solo ha conferito alla storia in generale nella sua opera, come abbiamo accennato, la funzione di banco di prova delle ipotesi filosofico-teologiche, ma ha anche dato spazio ad ampie e originali riflessioni

² Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, Città Nuova Editrice Roma 1997 (Edizione nazionale, vol. 33), in particolare il libro III.

di storia culturale, che si presentano quale un prodotto collaterale, seppur onnipresente e continuo del principale lavoro filosofico. Anche se marginali rispetto ai suoi grandi argomenti e non elaborate in maniera autonoma e sistematica, sono degne di attenzione.

Per l'importanza conferita a quanto si potrebbe chiamare il rosminiano teorema dell'interdipendenza – come specie di “legge fondamentale” per ogni società, al di là delle differenze specifiche geografiche, culturali o religiose – la filosofia politica di Rosmini si declinava per gran parte sotto forma di storia culturale a fini sociologici. La storia delle culture e delle civiltà gli si presentava come il campo in cui si dispiegano le forze dell'uomo tese alla ricerca della felicità, dei singoli come delle collettività. Studiata dal punto di vista sociologico, la storia culturale risultava quindi indispensabile per la teoria politica, dato che l'oggetto di quest'ultima era l'analisi dei molteplici modi in cui gli uomini costituiti in società si impegnavano nella ricerca della felicità e nel regolamento di tale ricerca tramite ordinamenti e istituzioni. Il filo conduttore dell'esame storico-culturale doveva essere di conseguenza il quesito circa il modo in cui gli uomini avevano organizzato la propria società in tempi e luoghi diversi, e a quale bene comune l'avevano indirizzata. Alla base di questo interrogativo stava come premessa il teorema rosminiano dell'“appagamento” secondo il quale tutte le azioni dell'uomo erano determinate dalla volontà di felicità. Anche come gruppo e come società gli uomini tendevano verso fini a cui attribuivano una capacità generatrice di felicità. Il *bonum commune* di una società si poteva di conseguenza analizzare come espressione di una volontà collettiva tesa alla soddisfazione del desiderio di *appagamento*.

L'aspetto particolare di questa storia culturale condotta con la bussola della ricerca della felicità stava nel fatto che Rosmini la incrociava con l'esame dei fattori stabilizzanti della società. Analizzati in questa prospettiva i molteplici possibili fini sociali che si situavano sotto il nome di *bonum commune* agli occhi dell'osservatore critico si rivelavano disuguali in merito alla loro utilità per la stabilità sociale. Una storia culturale finalizzata ad una didattica politica aveva di conseguenza, secondo Rosmini, il compito di dimostrare quali fini servivano alla stabilità ed quali non erano adeguati alla convivenza sociale. Una tale storia rendeva palese il rapporto tra fine dello Stato e coscienza morale del singolo cittadino, decisivo per lo sviluppo della società. In questa maniera si faceva più trasparente l'influenza reciproca tra abito mental-morale dei “soci” e costituzione sociale, e sembrava possibile identificare meglio la corrispondenza tra condizioni strutturali e comportamenti sociali nelle varie fasi di sviluppo e nei diversi ordinamenti politici.³

Per rispondere a tale quesito Rosmini partiva dall'ipotesi, attinente alla storia della cultura e delle mentalità, che le tappe della storia delle società umane erano definibili facendo riferimento al rispettivo “fine”, inteso appunto come il “bene” sociale intorno a cui, come fulcro della collettività, si formavano il loro consenso e la loro unità. Si avvicinava così al modello vichiano storicistico-dinamico della filosofia politica, cioè di considerare la società, nel bene e nel male, espressione e prodotto di una volontà costruttiva, di un singolo o di una collettività. Gli sembrava quindi possibile ricostruire le ‘biografie’ delle società e degli Stati se si identificava, per le varie fasi storiche, questo fine collettivo considerato come bene comune dotato di potere fondativo e

³ Sui criteri scelti dal Rosmini per la distinzione delle fasi storiche vedi anche E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 103 ss.

integrativo per la comunità.

Lo spostamento dell'interesse della ricerca dal postulato normativo (di un Rousseau) alla dimostrazione storico-sociologica (di un Vico) evidenziava che la volontà collettiva e l'orientamento verso il bene comune rappresentavano sì universalmente il motore dell'andamento sociale, ma erano altresì variabili e plurali nella loro tendenza. Tuttavia a Rosmini sembrava possibile ridurre tale pluralità ad una legge unificante elaborando una storia dei costumi che puntava gli occhi sull'idea di bene comune presente nelle "masse". Una siffatta sociologia culturale, concentrata sulle "masse" quale potenza effettiva nella società, secondo Rosmini portava alla luce un percorso di degenerazione pressoché obbligato che si realizzava in quattro fasi più o meno nettamente distinte. Sia detto tra parentesi che la strada scelta dal Roveretano rappresentava una lucida alternativa nei confronti sia degli approcci sociologici di stampo conservatore-controrivoluzionario, sia delle soluzioni democratiche. Essa prendeva le distanze dall'idea (di un De Maistre) circa la piena eteronomia della moltitudine, strumento potente ma passivo nelle mani della provvidenza;⁴ ma anche dall'elevazione democratica delle "masse" a nuovo ed autonomo sovrano della storia.⁵ Il punto di partenza rosminiano stava piuttosto nell'attenzione verso la dimensione della dinamica effettiva di quell'elemento sociale, detto appunto "la massa", di cui bisognava studiare le leggi di funzionamento e di sviluppo. Indipendentemente dalla questione se la moltitudine rappresentasse un mezzo del divino governo delle vicende umane, o se si trattasse di un soggetto dotato di potenza autonoma, bisognava indagare sulle conseguenze per la politica risultanti dal suo immenso peso effettivo nei processi sociali e politici, e quindi anche nel consolidarsi o deteriorarsi della società.

Ma il mondo della politica come campo di interazione di forze eterogenee, ai suoi occhi, andava osservato oggettivamente, per cui il fattore "massa" non doveva essere visto né come un bene, né come un male, quanto piuttosto come reale potenza per la stabilità o instabilità del sistema, ovvero per il progresso come per il declino delle società.

La storia dei costumi si declinava quindi come storia delle trasformazioni dei comportamenti e delle convinzioni della maggior parte dei cittadini, non intesa, evidentemente, in senso democratico, ma nel bilancio delle forze dotate di capacità di incidere sugli equilibri sociali. Con l'aiuto di alcuni dei suoi autori preferiti, Senofonte, Livio, Cicerone e Sallustio, Rosmini cercava nella storia delle civiltà antiche dei greci, dei romani e dei persiani gli indicatori degli spostamenti nell'architettura sociale delle idee morali e dei valori etici. Dall'esame storico-sociologico delle culture dell'antichità il Roveretano deduceva un modello di percorso storico in quattro tappe – dalla fondazione alla fioritura e poi verso la corruzione e il declino – utilizzando, come chiave ermeneutica, i rispettivi "fini sociali" che in ognuno di quei passaggi si presentavano sotto forma specifica e con diverso effetto riguardo la stabilità dell'organismo politico. La prima "età

⁴ Cfr. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in ID., *Oeuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, Bd. IV, p. 107.

⁵ Cfr. D. FARIAS, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in: P. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1991, pp. 133-160.

sociale” era quella in cui la società si costituiva e si organizzava con leggi e regolamenti, con l’esistenza stessa della comunità quale fine sociale vincolante. La seconda età sociale conservava questa sostanza aggiungendo ulteriori beni e aumentando le prestazioni sociali. Durante la terza tappa, nella coscienza pubblica si spostavano le priorità morali, si attenuava l’identificazione dei soci con la legge fondativa. Nella percezione dei più la ragion d’essere della società allora passava a fini più individualistici, a servizio degli interessi del singolo. Ne conseguiva una crisi esistenziale della società che conduceva necessariamente alla sua distruzione.

La sua critica alla filosofia sociale del liberalismo di stampo sensistico (si pensi alla sua polemica contro Melchiorre Gioia)⁶ trovava qui degli argomenti sostanziali. Non solo dal punto di vista morale, ma in prospettiva storico-sociologica – che a suo avviso doveva essere quella principale in servizio della politica, sempre tendendo gli occhi rivolti al quesito principale, cioè la sfida della stabilità/instabilità del sistema politico – a Rosmini sembrava insostenibile la teoria che la volontà di consumo e piacere potesse stimolare un’*ethos* collettivo atto a stabilizzare la società. Gli *exempla* trovati nella storia dell’antichità gli dimostravano al contrario che il godimento dei piaceri, diventato fine principale dell’agire, non era in grado né di sprigionare delle forze creative e produttive, né di fondare l’orientamento verso il bene comune. La sociologia storico-culturale agli occhi del Roveretano insegnava anzi senza margine di dubbio che la società civile composta da individui tesi verso l’aumento del proprio benessere cadeva in una specie di ‘delirio’ causato dal venir meno del comune canone etico.⁷ Quali indizi di tale forma di ‘follia’ collettiva identificava la perdita di orientamento in materia religiosa, le ondate di idolatria e la nascita delle più svariate sette. Un tale disorientamento moral-intellettuale minacciava le fondamenta della società. Appoggiandosi sulla diagnosi data da Sant’Agostino, Rosmini interpretava la fase finale della storia di Roma come caso paradigmatico di una società tesa esclusivamente ai piaceri dei singoli a danno dei vincoli sociali, dell’impegno per la causa comune della repubblica,⁸ e di conseguenza della stabilità del sistema.

La legge che determinava questo sviluppo fino al crollo e alla distruzione della società, secondo Rosmini, d’accordo in questo punto con Machiavelli e Rousseau, non conosceva eccezioni o rimedi politici.⁹ Non era nel campo politico che bisognava cercare la chiave per uscire da tale necessità storica. Il fatto che il cammino dell’umanità non costituisse un eterno ciclo ripetitivo orientato alla decadenza si doveva piuttosto ad una causa esterna, meta-politica, identificata dal

⁶ Cfr. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, con nuova postfazione dell’autore e aggiornamento bibliografico di P. MARANGON, Morcelliana, Brescia 1997², pp. 78 sgg.

⁷ Un luogo classico riguardo la rovina dello Stato per colpa del “lusso” si trova, per fare un esempio, anche nel *Contratto sociale* di J.J. Rousseau, libro 3, cap. 15.

⁸ Cfr. *De Civitate Dei*, vol. 1, libro 4, cap. 4.

⁹ Rousseau – come Machiavelli – era convinto dell’inevitabilità del declino e crollo della comunità politica considerata appunto “mortale”; cfr. a proposito J. MITTELSTRAß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in: O. HÖFFE (a cura di), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 1992, pp. 43-67.

Roveretano (come dagli intellettuali di matrice 'guelfa') nella religione cristiana. Dal punto di vista sociologico-culturale il cristianesimo acquistava il significato di una revisione fondamentale di certe necessità naturali, senza tuttavia toglierle completamente dall'andamento storico. La storia delle società "sotto il cristianesimo" continuava sì a percorrere le fasi di costruzione, fioritura e declino, ma non terminava con l'annientamento grazie alle forze rigeneratrici che dalla religione giungevano alla società civile. Con grande cura Rosmini ha poi insistito sulla complessità di questo effetto salutare della religione per la società. Solo per vie indirette, non strumentali la fede cristiana del singolo, sorretta dalla Chiesa, poteva tornare benefica alla convivenza civile.

Ma gettiamo ancora uno sguardo all'analisi rosminiana delle cause del declino sociale e dell'instabilità del sistema politico che, come si è detto, continuavano a verificarsi anche in presenza del cristianesimo. Un importante punto di riferimento del concetto culturale del Roveretano era dato chiaramente dalla dottrina liberale del vantaggio 'sociale' prodotto dal calcolo egoistico dell'utilità, elaborata nella versione 'classica' da autori come Adam Smith e Bernard de Mandeville. Rosmini era affascinato dalla loro idea che il bene comune fosse il risultato quasi automatico della tendenza del singolo al proprio vantaggio a condizione che la concorrenza delle molteplici tendenze fosse regolata in maniera pacifica. Condivideva la premessa liberale che l'uomo nelle sue azioni operasse in effetti una *rational choice* quando optava per quell'oggetto che gli appariva come un bene e da cui si aspettava un aumento della propria felicità. Altrettanto si poteva dire, in accordo con Hegel, della società civile *in toto*. Ma dai liberali Rosmini prendeva le distanze con degli argomenti storicistici: i criteri per giudicare se una cosa fosse buona, utile o vantaggiosa e quindi oggetto di desiderio, non si presentavano naturali ed immutabili al senno dell'uomo, ma in maniera variabile e contingente. Si costituivano come risultati di un complicato processo cui partecipavano il libero arbitrio insieme alla pressione sociale verso l'assimilazione. L'analisi storica e sociologica confermava l'instabilità, accusata dallo stesso Hegel, e la pluralità, ma soprattutto (cosa che interessava in modo particolare al Rosmini) la manipolabilità delle idee intorno a ciò che era vantaggioso e appetibile. Di conseguenza gli sembrava impossibile che il perseguimento dell'interesse privato potesse costituire – come regola generale – la condizione sufficiente per la stabilità sociale e politica.

La ricostruzione del percorso storico delle società sembrava in effetti evidenziare un'evoluzione di ogni aggregato umano che portava da inizi protocomunisti-comunitari dotati di alta stabilità verso fasi di disgregazione caratterizzate dalla coincidenza tra interessi privati e instabilità sociale. La minaccia di una crescente dipendenza dagli egoismi a danno delle virtù solidali e patriottiche riguardava secondo Rosmini, a questo proposito consensuale con Hegel, in prima linea le società pagane, e di nuovo la caduta dell'Impero Romano gli offriva il materiale per eccellenza della sua tesi. Nella religione cristiana invece trovava i presupposti per un maggiore equilibrio tra dinamiche individualistiche e valori comunitari.

Per Rosmini le ragioni del processo di civilizzazione si trovavano in leggi genetiche, geopolitiche e sociologico-culturali considerate altrettanti strumenti della divina provvidenza nell'educazione del genere umano. Come vero motore di tutti i processi storici agiva l'opera salvifica della provvidenza, che grazie a tali leggi dello sviluppo storico si rendeva almeno parzialmente comprensibile e plausibile agli occhi dell'uomo. Certamente il Roveretano era consapevole che una siffatta esposizione 'scientifica' delle regole di funzionamento rischiava di profanare la divina provvidenza e di sminuirne la qualità trascendente. Come contrappeso a questa spinta

secolarizzante Rosmini era attento ad evidenziare l'intenzione educativa dietro la gestione delle cose umane, e quindi a cercare di tenere insieme i due grandi filoni del racconto storico: quello dei motivi remoti della volontà divina che mirava all'educazione e alla salvezza dell'umanità; e quello della storia culturale dell'umanità, secondo cui essa si presentava quale storia di immensi sforzi realizzati da parte degli uomini per adattarsi alle condizioni esteriori in cui si trovavano a vivere.

La sovrapposizione, nella teoria politica di Rosmini, di storia e sociologia culturale da un lato, e ricostruzione dell'operato provvidenziale dall'altro, si ritrova in maniera originale là dove l'autore tratta del problema tanto discusso anche dai contemporanei della vitalità di una collettività e della sua durata. Seguendo un'autorevole tradizione teologica e giuridica Rosmini faceva propria la dottrina biblica della "immortalità dei popoli". La inseriva nella propria filosofia politica giustificandola da un lato, come abbiamo accennato, con il ricorso agli obiettivi della divina provvidenza, e dall'altro all'interno di una sua ipotesi politico-sociologica che riguardava la continuità della storia umana. Nella prospettiva provvidenziale era necessario che le nazioni non morissero per dimostrare la superiorità dell'opera divina: abbandonate a sé stesse le società sarebbero perite, mentre la "legge savia" che governava i destini dell'umanità non solo le salvava ma faceva anche sì che esse (anche in modo inconsapevole) contribuissero al grande processo universale della civilizzazione. In questo modo i destini di tutte le genti convergevano volenti o nolenti servendo il bene universale del genere umano.

In tale "legge provvida" della divina sapienza Rosmini vedeva iscritto un meccanismo di compensazione tra i popoli grazie al quale le qualità culturali di una società potevano controbilanciare altre condizioni di vita meno favorevoli, per esempio sfide ambientali o climatiche. (Sia aggiunto in parentesi che troviamo un concetto simile di "compenso" quale motore fondamentale nelle storie dei popoli anche in un pensatore 'laico' come Jacob Burckhardt).¹⁰

L'ipotesi rosminiana della continuità storica considerata quasi la faccia secolarizzata di una storia provvidenziale si dispiegava in direzioni plurime: nel senso politico-simbolico della "translatio", cioè di un passaggio simbolico valoriale, garanzia che alla morte del re non si estingueva né il regno né la monarchia; nel senso storico-sociologico con l'identificazione di una tradizione che rappresentava la persistenza del soggetto collettivo – lo Stato, la nazione, il popolo, la classe, ecc. – attraverso tutte le rotture e trasformazioni (come del resto sostenevano tutte le grandi scuole storiche dell'Ottocento e come serviva da argomento base al discorso sulla continuità del popolo italiano atto a legittimarne il risorgere).

Nella filosofia politica di Rosmini troviamo una terza variante dagli aspetti decisamente moderni che è quella della storia globale del processo di civilizzazione: i popoli e le culture sopravvivono grazie al loro contributo specifico all'universale incivilimento. Si trasformano, spesso fino alla loro irriconoscibilità, ma non si perdono completamente come risulta provato dal semplice motivo che altrimenti non rimarrebbe della loro esistenza nessuna memoria. Gli *exempla* storici servivano quindi anche per dimostrare che persino nel caso di sconfitte e distru-

¹⁰ Cfr. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. STADELMANN, Neske, Pfullingen 1949, p. 116.

zioni devastanti delle società civili e degli Stati si salvavano dei residui della loro sostanza culturale e ideale. I popoli e le culture non sparivano semplicemente, ma lasciavano delle tracce nella memoria dell'umanità, e viceversa nessun popolo poteva rivendicare un diritto esclusivo come protagonista del progresso civile che al contrario risultava prodotto dal continuo interagire delle genti.

Tuttavia una tale armonia tra sociologia profana e sociologia in prospettiva salvifica dipendeva, agli occhi di Rosmini, dalla possibilità di un'apologia dell'operato provvidenziale senza ricorso a degli interventi divini diretti nella storia – tramite miracoli, per esempio – ma con il ricorso esclusivo alla razionalità del nesso tra cause e effetti. Per la filosofia della politica ciò significava che la costruzione di una società civile ben organizzata non andava attribuita a delle doti politiche miracolose da parte della cittadinanza, quanto ad una legge “naturale” identificata da Rosmini con la necessità di adattamento alle circostanze di vita esterne. Da qui per il Roveretano si apriva la strada verso un esame di sociologia culturale in senso proprio, con il processo dell'assimilazione quale dinamica dominante da studiare. La storia dell'incivilimento e delle culture andava quindi letta come percorso di adattamenti e compensazioni. Essendo creatura deficitaria per sua natura, l'uomo doveva inventare gli strumenti della propria sopravvivenza fisica e morale, e le civiltà rappresentavano la somma di tali mezzi ingegnosi, tra cui spiccava l'organizzazione politica della convivenza, secondo Rosmini il prodotto più nobile della cultura umana.

Il fatto dell'assimilazione come chiave di lettura aiutava a comprendere come mai certe comunità costituivano delle autentiche *società civili*, mentre in certe altre non si verificava il processo di concentrazione delle funzioni governative, indispensabile elemento della convivenza sotto forma appunto di *società civile*. Il grandioso capitolo 6 del III libro di *La società e il suo fine (Di una legge provvida che regge la dispersione e le vicissitudini delle genti)* tratta di tali effetti eterogenei per le varie costituzioni delle società.¹¹ Era dunque la urgenza della “necessità” esercitata dalle condizioni di vita ad essere responsabile della “invenzione” di specifiche forme politiche o della loro mancanza. Da qui Rosmini ricavava un importante argomento critico nei confronti delle teorie contrattualistiche: se era vero che le diverse compagini sociali rappresentavano altrettante risposte alle innumerevoli sfide (ambientali, climatiche, sociali ecc.) che gli uomini si trovavano costretti ad affrontare, allora bisognava rinunciare all'ipotesi di un modello universale di fondazione e legittimazione della società in astratto. L'adeguamento, inteso come specifico modo di reagire a circostanze date, non solo costituiva quindi il fulcro della storia culturale ma legittimava anche una pluralità di configurazioni civili. Tuttavia, come gli era congeniale, il Roveretano cercava anche in questo contesto così delicato e decisivo della teoria politica un equilibrio plausibile: pur concedendo alla varietà delle organizzazioni sociali una loro legittimità “naturale”, egli insistette sulle qualità esemplari del modello di società “civile” caratterizzata da forme di sovranità distribuita e dalla massima partecipazione alle cose pubbliche e al bene comune. “Incivilimento” in questa accezione indicava la costituzione di governi “civili”, tendenzialmente repubblicani, larghi. Dove questo processo non si fosse verificato, come in Oriente, o in Cina si sarebbero formate delle strutture di potere dinastico, da distinguere tuttavia dalla signoria di un sovrano *legibus absolutus*, considerato fenomeno tardivo e di decadenza nella storia

¹¹ Cfr. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 288, nota 63.

dell'Occidente.

L'affermazione della legittimità di una pluralità nelle forme di organizzarsi delle varie comunità corrispondeva in Rosmini con l'ammirazione per il fatto stesso della fondazione della società. Ai suoi occhi il passaggio degli inizi verso forme di convivenza civile rappresentava un tale merito che i posteri per molti versi gli apparivano quali nani sulle spalle di giganti. La loro incapacità e mancata volontà di restare fedeli alla sapienza degli antenati intorno alle necessarie fondamenta della società gli sembravano il motivo principale di tutte le crisi politiche. Tutte quante seguivano la legge universale secondo cui l'instabilità della società era la conseguenza dell'abbandono da parte dei soci dell'identificazione con i principi fondativi una volta condivisi. Società cristiane e non cristiane erano esposte a questo stesso rischio dell'instabilità dovuta all'allontanamento dalle basi comuni, reso inevitabile dal semplice passare del tempo. Nel tentativo di conciliare lo spirito di comunità, necessario per la sopravvivenza collettiva, con le dinamiche centrifugali degli interessi e diritti privati altrettanto legittimi, Rosmini identificava la grande e sempre nuova sfida della civiltà moderna a cui pertanto la legge della crescita illimitata, modello dominante del pensiero moderno, non era in grado di dare una risposta adeguata.

Il disegno segreto della divina provvidenza si serviva dell'antagonismo sociale causato dagli egoismi individuali come motore del progresso storico: una disposizione negativa si trasformava così in effetti positivi. Kant aveva parlato dell'"antagonismo nella società", definito la asociale socialità dell'uomo. Quell'antagonismo era per Kant lo strumento di cui si serviva la natura per garantire il dispiegamento di tutti i propri talenti, in modo che alla fine sarebbe stato l'origine di un ordine regolato da leggi.¹²

Alla dottrina dell'antagonismo sociale quale spinta verso forme ordinate di convivenza Rosmini aggiungeva altre dinamiche bipolari responsabili dell'evolversi della storia. Nelle sue riflessioni troviamo ampie ed acute osservazioni sul rapporto tra le masse e i grandi *leaders*, o tra l'inclinazione culturale di certe società o parti della società verso la conservazione ("resistenza") opposta a quella verso il "movimento". Un altro importante motore delle vicende umane ai suoi occhi era rappresentato dalla tensione permanente tra processi di concentrazione del potere politico e tendenze alla sua distribuzione democratica. Tutti questi bipolarismi costituivano altrettante "leggi" del continuo andare avanti della storia senza indicarne un orientamento o un fine in senso teleologico.

La Rivoluzione francese secondo Rosmini era da considerarsi una verifica straordinaria di tali leggi e una dimostrazione filosofica potente del fatto che anche le società dell'era cristiana erano soggette a crisi e fasi di decadenza. O, per capovolgere l'argomento: l'effetto del cristianesimo non consisteva nel superamento del nesso inevitabile tra ascesa e decadenza. Ciò che invece, agli occhi di Rosmini, distingueva le società cristiane da quelle non cristiane (e che permetteva un'interpretazione della rivoluzione come vero rinnovamento) era il fatto che sotto il cristianesimo il processo storico non era più mosso esclusivamente dalle masse popolari, con i loro

¹² I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in: Akademie-Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, vol. VIII, p. 15-31. Cfr. trad. it. in: https://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s02.xhtml.

interessi volti fatalmente verso un crescente e distruttivo egoismo, ma dall'agire di fattori razionali nutriti dalla fede cristiana nella storia. Ad essi bisognava attribuire quei "ravvolgimenti" dell'evoluzione storica, cioè quel percorso ascendente a forma di spirale – modello utilizzato da Rosmini sulle orme del filosofo tedesco Johann Gottlieb Fichte per indicare il percorso complessivo della storia "sotto il cristianesimo".¹³

Nel saggio *La società e il suo fine* Rosmini aveva dichiarato di voler parlare «del sociale progresso additando le vie legittime e sicure per le quali egli debba mettersi affine di non smarrirsi e perdersi senza pervenire al suo scopo». ¹⁴ In questo contesto, nel capitolo intitolato *Secondo qual legge l'uman genere progredisca*, il Roveretano introdusse la formola dell'«onnipotenza sociale del cristianesimo», nell'ambito di un confronto con tre concetti filosofici della storia rappresentati da Giambattista Vico, Antoine de Condorcet e Johann Gottlieb Fichte, ove aveva rifiutato i primi due riconoscendo qualche merito al modello fichtiano.

Rosmini escludeva categoricamente un'idea di progresso à la Condorcet, nel senso di un'ascesa lineare come la sostenevano, a suo dire, anche Claude-Henri de Saint-Simon, Melchiorre Gioia e Gian Domenico Romagnosi. In questi pensatori scorgeva una visione deterministica della storia intesa come inarrestabile progresso, indirizzato verso uno stato paradisiaco misurabile con l'aiuto della quantità di beni e di *comfort*, espressa nella maggior felicità del maggior numero di persone. Secondo il Roveretano tali concetti attribuivano qualità divine al potere secolare o alla società civile, che si atteggiavano di conseguenza come potere assoluto, redentore, benefattore, distributore di grazia e felicità. Come è ben noto, gli studi sul pensiero rosminiano si sono largamente occupati della critica rivolta dal Roveretano alle conseguenze dispotiche o tiranniche di questo fenomeno della divinizzazione del potere che le società moderne non avevano saputo superare, anzi, avendo forme di "tirannia civile" reclamando per sé un potere illimitato.

Anche il modello ciclico di Vico, a modo di vedere di Rosmini, si rivelava insufficiente dal momento che il pensatore napoletano aveva esaminato esclusivamente la storia dell'antichità senza prendere in considerazione appunto l'"onnipotenza sociale del Cristianesimo". Se si astraeva da questa "onnipotenza" venuta da fuori alle società, esse percorrevano delle fasi pre-determinate di nascita, ascesa, periodi di splendore e fioritura, seguiti da indebolimento, declino, caduta e morte. Come Machiavelli anche Vico era convinto che Stati e società morissero e sparissero.

Contro una tale dottrina filosofico-storica Rosmini ipotizzava la presenza di un movimento perpetuo che agisse quale legge dell'esistenza delle società, facendo propria l'idea dell'"immortalità" del corpo sociale, idea che notoriamente fondava le proprie radici nei testi biblici per essere ripresa in concetti politico-filosofici a partire dal medioevo (si pensi per esempio ad un trattato famoso come *Commonwealth of Oceana* di James Harrington).

Impossibile e insensata sembrava a Rosmini qualunque risposta ad una situazione di crisi

¹³ J.G. FICHTE, *I tratti fondamentali dell'era presente* (1804/5); originale tedesco: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. DIEMER, Felix Meiner, Hamburg 1978.

¹⁴ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 450, cap. 21 del libro IV.

che intendesse ritornare ai mezzi politici e legislativi del passato, dell'*Ancien Régime*. Erano proprio le grandi trasformazioni sotto i suoi occhi a convincerlo della necessità di rinnovare i pilastri stessi dell'architettura sociale, dal momento che altrimenti si sarebbero ripristinati esattamente quegli strumenti che si erano dimostrati fragili, inadatti alla resistenza anti-crisi, e che forse avevano addirittura provocato la stessa crisi o almeno contribuito a farla scattare.

Una seconda idea guida scaturiva da queste riflessioni: che un nuovo ordine richiedesse innanzitutto il riconoscimento delle limitazioni dello Stato. Il Roveretano era convinto del bisogno vitale, da parte della società politica, di un fondamento che essa stessa non era in grado di costruire durevolmente. Riguardo questo argomento in Rosmini si trovano idee consonanti con la celebre tesi formulata dal giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde (1930-2019) riguardante il fatto che lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire. Analogamente Rosmini riteneva che la stabilità della società civile dipendesse da fattori appartenenti ad una sfera posta al di là della sua facoltà di creare e di garantire l'ordine pubblico. Non gli sembrava possibile compensare la mancanza di una tale base *sui generis* con ideologie para-religiose (come a suo avviso avevano appunto tentato Rousseau e Saint-Simon).

Ma c'era di più: soltanto con il programmatico e consapevole riconoscimento da parte dell'autorità civile dei confini della propria competenza si poteva concepire una compagine sociale che non riducesse l'uomo ad un ruolo parziale (di cittadino o di consumatore ecc.), ma che si ponesse al servizio della persona umana nella sua integralità. Tuttavia, anche le società la cui sopravvivenza era assicurata dal cristianesimo attraversavano crisi e regressi. Rosmini, a questo proposito, abbozzò una sorta di 'sociologia delle generazioni' per descrivere il susseguirsi delle rispettive tappe evolutive, con sempre la terza generazione in grado di superare gli estremismi della prima e della seconda generazione. Secondo questo schema la terza generazione si dimostrava capace di trovare un sistema integrale armonizzando tradizioni ed innovazioni.¹⁵

La prima generazione invece agiva in modo distruttivo in quanto col tempo avrebbe dimenticato e trascurato i valori fondativi della società; la seconda generazione invece, dominata da scetticismo e insicurezza dopo i periodi di peripezie sociali, si sarebbe accorta dei rischi per l'esistenza stessa della convivenza civile e sarebbe tornata alle fondamenta valoriali quasi rifondando la società. Ma era la terza generazione agli occhi di Rosmini ad essere la "felice", capace di una sintesi di antico e nuovo. Per il Roveretano un tale progresso triadico rappresentava la rivoluzione all'insegna del cristianesimo: una «ineluttabile e felicissima necessità».¹⁶ Ecco le condizioni del "progresso" possibile, strumento educativo della divina provvidenza grazie alla dimostrazione che senza il punto di riferimento trascendente l'uomo non era in grado di procedere verso una maggiore perfezione.

Nella ricostruzione storica dell'età moderna Rosmini metteva in risalto l'accresciuta capacità dell'uomo di riconoscere le dinamiche socialmente distruttive di un egoismo sfrenato (tenuto sotto controllo dalla religione in tempi precedenti). Per resistere all'autodistruzione l'uma-

¹⁵ ROSMINI, *Della sommaria cagione*, in id. *Filosofia della politica*, cit., p. 108.

¹⁶ Cfr. cap. 16 di *Della sommaria cagione*, cit.

nità aveva elaborato dei principi morali vincolanti, universali, propagandati prima dalla Rivoluzione, poi modificati, migliorati e trasformati in un regolamento politico culminato nella dichiarazione della Santa Alleanza, che si volle pacifica e solidale. Quest'interpretazione dell'alleanza tra i principi da parte di Rosmini non mancava di audacia, ma lo conduceva ad una sintesi che superava le antitesi tra rivoluzione e restaurazione. Il suo tentativo di costruire un ponte tra quei due momenti opposti ebbe la propria giustificazione nell'analogia strutturale delle due "dichiarazioni".¹⁷ Non contavano tanto i loro contenuti politici quanto il fatto di aver elevato dei principi universali a norma dell'agire politico.¹⁸ Per Rosmini il fascino della Rivoluzione non stava tanto negli effetti della nuova, inaudita legittimazione del potere politico, quanto nell'esplicito riferimento ai valori universali di giustizia, solidarietà e pace, rilanciato poi dalla Santa Alleanza. Questa disponibilità a vincolarsi da parte del potere avrebbe agito da traino e determinato gli standard politici del futuro.

Un tale progresso coincideva con il disegno della divina provvidenza la cui opera, secondo Rosmini, consisteva nel far credere agli uomini di perseguire i propri interessi (e in effetti li seguivano!) mentre uno sguardo più approfondito rivelava la loro cooperazione alla logica provvidenziale del raggiungimento del Bene: «Gli uomini vengono cacciati dall'ottimo supremo Provvisore che fissò leggi a tutti gli enti, verso la verità»,¹⁹ recita una famosa frase del Roveretano nella *Filosofia della politica*.

Per l'ordine civile, secolare, il riconoscimento dei limiti del Potere certamente non implicava un unico modello standard dell'organizzazione sociale. Al contrario, Rosmini ha sempre insistito sulla legittimità di una pluralità di forme politiche, applicando come unico criterio per giudicarne la qualità la loro capacità di restringere e moderare il Potere, di dargli una costituzione, indipendentemente dalla questione di a chi fosse affidato e da chi lo esercitasse. Era proprio il riconoscimento della superiorità della legge divina a giustificare il rifiuto del rapporto di "dominio" tra gli uomini. Dio riservava a sé la "dominazione", e tale monopolio avrebbe dovuto escludere il "dominio" dalle relazioni sociali. Rosmini rovesciava l'idea che il potere politico rappresentasse una specie di analogia con il potere divino, o ne fosse lo specchio o la derivazione. Era vero il contrario: bisognava riconoscere la fondamentale opposizione tra il Divino assoluto e le sfere secolari sempre contingenti, la cui messa in evidenza permetteva al Roveretano di trarre importanti conclusioni riguardo ad altri fattori di un progresso, non lineare ma costante, reso possibile dall'arrivo del messaggio di Cristo. Da allora iniziava quel processo di "incivilimento"

¹⁷ Cfr. per la Santa Alleanza W. PYTA, *Idee und Wirklichkeit der "Heiligen Allianz"*, in: F.-L. KROLL (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 315-345; per Rosmini l'alleanza certamente non è la realizzazione di una teocrazia federale conservatrice, cfr. anche BOTTO, *Etica sociale*, cit., p. 115.

¹⁸ Cfr. per il contesto più generale L. CANFORA, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in: ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Brescia 1999, pp. 125-142.

¹⁹ ROSMINI, *Della sommaria cagione*, cit., p. 128.

che liberava l'umanità dalla legge ciclica del percorso storico. La raffinatezza del concetto psicologico e teologico-storico di Rosmini, a mio avviso, consisteva nella sua esposizione di quanto poteva sembrare un paradosso: che si doveva la stabilità, il progresso e l'"immortalità" delle società cristianamente impregnate alla rinuncia di un loro porsi come assolute.

Le società moderne, civili, condizionate dal cristianesimo sarebbero state in grado di realizzare l'essenza stessa di "società" in forme sempre più pure. Ogni consorzio costruito su accordi nasceva con l'obiettivo di raggiungere un Bene condiviso dai soci, motivo per cui, agli occhi di Rosmini (che con questa tesi seguiva le note dottrine di Platone e Sant'Agostino) tutte le comunità, persino una banda di ladri, portavano in sé una "scintilla" di giustizia.²⁰ Ma soltanto nella società civile tutelata dal cristianesimo il massimo diritto della persona (il diritto all'appagamento) e tutti i diritti che ne derivavano avrebbero costituito il fondamento e il fine stesso di questo specifico tipo di consorzio.

Vorrei concludere le riflessioni fin qui presentate sul pensiero politico di Antonio Rosmini con uno sguardo all'Europa contemporanea. Ha qualcosa da dire la rosminiana filosofia della politica in una prospettiva europea contemporanea? È un'impresa assai ardua voler indicare qualche "insegnamento" proveniente dal passato per il tempo presente e il futuro, motivo per cui vorrei solo accennare molto sinteticamente ad alcuni aspetti, sottolineando che una tale operazione, a mio avviso, non riguarda tanto dei contenuti concreti, cioè ricette pratiche da applicare, quanto approcci metodologici degni di essere presi in considerazione.

Il saggio di Rosmini *La sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, componente della sua *Filosofia della politica*, a partire dal titolo dimostra delle sorprendenti consonanze con un libro del 2012 dalla fortuna globale, scritto da Daron Acemoglu e James A. Robinson *Why nations fail. The origins of Power, Prosperity and Poverty*. "Why nations fail?" era esattamente la domanda centrale nella rosminiana filosofia della politica. Una delle conclusioni principali dello studio comparatistico di Acemoglu/Robinson, condotto su scala globale, è che la povertà materiale delle società e il "fallimento" degli stati normalmente sono dovuti alla predominanza di una ristretta élite dagli atteggiamenti egoistici, spesso corrotta, e alla debolezza di strutture che rendono lo Stato uno "Stato di diritto". A me sembra che nessun altro processo storico avesse incontrato in Rosmini un giudizio negativo così severo come il formarsi di un'élite con esclusivo possesso di poteri e ricchezze.²¹ Egli denunciava l'estinzione di quella che riteneva un'originaria coscienza politica del cittadino in cambio dell'introduzione di gradi gerarchici riservati ai pochi. Un siffatto restringimento del potere doveva essere svestito dalla propaganda su cui si fondava, al fine di rendere palesi gli interessi che ne traevano profitto. La filosofia politica, agli occhi di Rosmini, in questo contesto doveva fungere da istanza di critica radicale, indipendentemente dal

²⁰ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 131 *passim*.

²¹ Oserei dire che questa critica lo avvicina agli autori dell'illuminismo più di quanto lascerebbe intendere la sua polemica contro alcuni di loro come Condorcet quando proprio l'autore *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* aveva identificato le fasi di declino della religione cristiana con l'ascesa dei misteri esoterici e dell'idolatria.

fatto che spesso la massa dei cittadini sembrava acconsentire all'abolizione della dimensione democratica della politica.

Negli stati che crollano (*failing states*), sostengono Acemoglu & Robinson, di solito manca inoltre una nozione diffusa e condivisa di bene comune. Sulla base delle loro indagini gli autori affermano che sia il contesto culturale valoriale ad avere un ruolo preminente per lo sviluppo positivo o negativo di una nazione o di un popolo – ipotesi che oserei definire molto vicina alle idee di Rosmini riguardo alle ragioni di progresso o regresso delle società. Secondo il Roveretano una comunità politica (e dunque anche l'Europa come unione) poteva progredire e fiorire se coltivava la consapevolezza dei propri limiti riconoscendo di non disporre del potere di sanare i mali esistenziali, connaturati del mondo. Tra questi, per Rosmini, dovevano essere annoverate anche le tante disuguaglianze tra gli uomini che nessun potere politico avrebbe dovuto pretendere di eliminare integralmente se non a patto di trasformarsi in dittatura (magari anche dal volto benevolo). Viceversa considerava una importante qualità del consorzio civile che ne garantiva la stabilità (applicabile, direi, all'odierna Europa) il darsi una costituzione elastica, aperta, adattabile a nuovi sviluppi sociali, capace di auto-revisione. La costante ricerca dell'equilibrio tra stabilità e flessibilità era per il Roveretano il tratto distintivo di una buona architettura dello Stato e di una savia politica, come anche il permanente tentativo di armonizzare gli interessi (legittimi) dei singoli componenti dell'unione sociale con il bene comune di tutti.

Un secondo aspetto del pensiero rosminiano che considererei rilevante per una riflessione filosofico-politica sull'Europa di oggi consiste nella sua convinzione che nessuna forma politica avrebbe rappresentato la 'fine della storia'. La storia umana è, secondo Rosmini, in perenne movimento, e l'ordine politico deve essere considerato uno strumento (temporale) inventato per rispondere ad esigenze e circostanze concrete del momento o dell'epoca. Una tale interpretazione delle contingenze costituzionali poteva fungere da baluardo contro quanto Rosmini riteneva una pericolosa sacralizzazione della politica e dello Stato, e anche, si potrebbe aggiungere, dell'Unione degli europei.

Due ulteriori idee guida dell'opera rosminiana possono, ai miei occhi, offrire interessanti spunti per una discussione europea oggi: Rosmini era molto attento al fattore dell'identificazione dei "soci" con le finalità della loro associazione. Senza un tale consenso di appartenenza e di partecipazione dei singoli componenti un consorzio di qualsiasi fatta innanzitutto non sarebbe mai nato, ed una volta costruito si sarebbe per forza sgretolato se avesse perso l'adesione anche emozionale, convinta e solidale dei suoi membri. Forse il Roveretano avrebbe ricordato agli europei odierni quanto l'unione di popoli a livello europeo necessiti di un'identità collettiva valoriale, culturale per permettere ai cittadini di condividere non solo dei diritti 'formali', ma anche le finalità etiche e civili. E infine: l'ideale rosminiano di progresso umano andava verso due mete da lui ritenute interdipendenti, dell'integrazione e dell'allargamento della società. Gli europei hanno dovuto imparare con qualche pesante delusione quanto sia difficile (se non addirittura impossibile) realizzare i due obiettivi contemporaneamente. Tuttavia quell'insegnamento del Roveretano resta la sfida europea, senza avere una soluzione pronta, ma come modalità di pensare un futuro comune.

liermann@villavigoni.eu

(Villa Vigoni)





CHRISTIANE LIERMANN

ROSMINI'S IDEA OF PROGRESS. REFLECTIONS WITH A GLANCE TOWARDS CONTEMPORARY EUROPE

The text addresses the central issues of Antonio Rosmini's philosophy of history. Rosmini sees the driving force of history in the human tendency to 'contentment'; this tendency, however, is understood in its necessary relationship with the bonum commune. Furthermore, the particular purposes of the different historical phases and the risks associated with the epochs of crisis and rapid transformation (such as moral and intellectual disorientation and possible social decline) are considered by Rosmini in constant reference to the compensatory and ordering action of the divine Providence. According to the philosopher, Providence works through, rather than behind, the concrete geopolitical conditions and the various sociological and cultural factors occurring in history.

Two preliminary observations would appear to be necessary: when we talk about Rosmini's concept of "progress", it is advisable to bear in mind the idea of "history in general" in the Roveretan's way of thinking. Progress must therefore be seen as a specific form of historical path, clearly ascending, and directed towards improvement. If one then wishes to link Rosmini's idea of progress with present day Europe, the question might be reformulated in this manner: do we find in Rosmini, a history scholar, some criteria of judgment, some indication that helps us to better understand today's Europe, the one in which we live? Or, in other words, is it possible to apply certain analyses of Rosmini to the present day?

The reflections that follow are based around these two points, starting with an investigation into the concept of history and progress in Rosmini, to see, in a second stage, what the teaching of Rosminian thought might mean for contemporary Europeans.

To attempt to answer the first question, it might be considered useful to broaden the range of themes, by casting a synthetic glance over some of the key points of Rosmini's interpretation of history – or History, we should add, which is omnipresent in the work of the Roveretan thinker, in the singular with a capital H, but also as an infinity of histories from the past in the plural, studied from an impressive variety of points of view.

Rosmini's interest in history had its foundation in the Roveretan's curiosity for the link between culture and politics, in his sensitivity to the plurality of civilisations and how they had



conditioned, (and continue, to the present, to condition), the political universe. For the very purpose of reflecting on politics, Rosmini considered history to be indispensable.

Naturally, we also need to remember that Rosmini was not a historian in the way that history is seen as a modern, academic discipline, but rather as a way of thinking, based on a historical argument to identify *meta*-historical laws and interdependencies. The search for traces of the divine saving work guaranteed history a first-rate place in Rosmini's studies.¹

Consequently, Rosmini's concept of History, was closely linked to *Theodicy*. The question par excellence of Rosmini's thought, that is, the justification of the existence of the divine creator – of a divine creator who aimed at the redemption of creatures and his creation as such – therefore gave History a prominent role as centre stage for salvific action and theodicy. As a result, it was necessary to involve the theological perspective to understand historical facts and to give them true meaning. In his *Theodicy*, Rosmini expounded his doctrine of the overall meaning of the universe as such, including the historical world. Following the *Theodicy* it was then necessary to answer the question about the meaning of history from its metaphysical scope. An exclusively immanent perspective would not have been able to confer on History, intended here as a great link between men and times, any sense, any coherence.

For Rosmini, as indeed for Immanuel Kant, history, without such a philosophical footing, remained 'blind', as the well-known statements in his essay on theodicy recall, in which the author confessed his own intellectual impotence, declaring himself unable to explain the secrets of history: a real answer could only come from the supernatural order.

In Rosmini, we therefore find a strong skepticism towards the claim of giving a meaning to History with the help of history alone, yet, at the same time, an immense interest in History, since the central question regarding the existence and justification of the Creator – intent on the redemption of his own creation – placed History, being the main stage of the divine saving work, at the centre of all reflections. History, interpreted from an eschatological perspective, offered, in Rosmini's eyes, the concrete, visible, didactic material of the pedagogical intention of Providence for the good of mankind, who was called to understand the salvific project and cooperate with it.

Although it is true that Rosmini's scientific interest did not aim at a thorough knowledge of a past and closed historical era, his method led him to study the trends and laws that had their own plausibility and rationality, even without the dominating architecture of theodicy, in theory. This does not mean that Rosmini's idea of history, had, almost unbeknown to him, become secularised, acquiring a historical autonomy against the author's wishes. On the contrary: it is part of the fascinating, distinctive features of the immense work of the Roveretan, who, among all the ramifications by way of meanders, diversions and long-winded digressions, curves, redundancies and exposures in his various 'Philosophies' (of Law, of Morality, of Politics etc.) never loses sight of the keystone of the entire construction. Nor, indeed, the theodicy, the end (even in the biographical sense) of all the intellectual and meditative efforts of Rosmini, given that the last (unfinished) work was dedicated to theodicy in an attempt to draw a kind of *summa* of the conferral of an apologetic sense to the relationship that linked the human world to divine power.

¹ A. ROSMINI, *Teodicea*, U. MURATORE (ed.), vol. 22, Città Nuova Editrice, Roma 1977

The Rosmini's research concerning the *vestigia Dei* the divine traces in the world of men, was based on the firm conviction of the very direct divine presence in earthly events, because God, in Rosmini's vision, offered man a very rich instructive material for the purpose of his intellectual and moral promotion.

Rosmini studied history, convinced that the divine will for redemption was manifested and carried out. On this basis, his historical outlook expanded enormously, since he considered the whole of humanity to be a "collaborator" in the salvific project, without any chronological or geographical exclusion. Rosmini's approach, therefore, was universal – an approach that explains the amazing breadth and immense dimension of his historical investigations, especially in the *Philosophy of Politics* that ranges from the history of Egypt to the American Indians; from the ancient Romans to the States of the Ancient Regime before the French Revolution.

Rosmini's political-philosophical reflections are distinguished by an extraordinary balance between cultural historicism and the design of the possibility of progress under certain conditions. If the Christian factor was not to be included in historical analysis, according to the Roveretan, it would have been necessary to consider the many human events and just as many responses to the challenges posed by the varied circumstances in which peoples found themselves living, and vice versa: the specific qualities of a people conditioned by development. Indeed, a pillar of Antonio Rosmini's political philosophy was formed by the idea that the intellectual and moral "constitution" of a people represented the pre-eminent factor of its historical vicissitudes as well as of its political action. He was convinced that that specific quality called the "inner constitution" of a community, that is the mix of mentality and customs, was "the cause of all external events", and that consequently, there could not be a more important discipline for the politics of a history of such. It was therefore necessary to reconstruct the past as a history of cultural beliefs and attitudes, not in a folkloristic sense, but in order to demonstrate how the intellectual-moral disposition of a people influenced their habits, choices and decisions.² This very same attention to the "inner constitution" was to serve as an interpretative matrix, both with regard to the evolution of society itself, and with regard to the peaceful or violent exchange between states and peoples.

On closer inspection, historical analysis even seemed to offer proof of the hypothesis of a double interdependence: between the external, structural and institutional conditions of each community on the one hand, and the collective moral and intellectual qualities of the overall social body on the other, and between this connection of external and internal characteristics and the historical events of the same. The interest dedicated by the Roveretan to the correspondence between the feeling, thinking and acting of a society and the formal architecture that supported it with laws and regulations of all kinds, not only gave history in general, in his work, the function of being a testing ground for philosophical-theological hypotheses, as we have already mentioned, but it also gave space to broad and original reflections on cultural history, which appear as a by-product, albeit omnipresent and continuous, of the main philosophical work. Alt-

² Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, M. D'ADDIO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1997 (Edizione nazionale, vol. 33), especially book III.

though they are marginal compared to his major arguments, and not elaborated in an autonomous and systematic way, they are nevertheless worthy of attention.

Due to the importance given to what could be called the Rosminian theorem of interdependence – as a kind of fundamental law for every society, regardless of the specific geographical, cultural or religious differences – Rosmini's political philosophy was largely declined in the form of cultural history for sociological purposes. The history of cultures and civilisations presented itself to him as the field in which the forces of man are deployed, aimed at the pursuit of happiness of individuals as well as groups. Studied from a sociological point of view, cultural history was therefore indispensable for political theory, since the object of the latter was the analysis of the multiple ways in which men, constituted in society, engaged in the pursuit of happiness and in the regulation of this research through legal systems and institutions. The leit-motif of the historical-cultural examination therefore had to be the question about the way in which men had organised their society in different times and places, and to which common good they had addressed it. Underlying this question was the Rosminian theorem of "fulfilment", according to which all man's actions were determined by the will to find happiness. Even as a group and as a society, men tended towards ends to which they attributed a capacity for generating happiness. The common good of a society could therefore be analysed as an expression of a collective will aimed at satisfying the desire for "fulfilment".

The particular aspect of this cultural history conducted with the pursuit of happiness guiding research, lay in the fact that Rosmini intertwined it with the examination of the stabilising factors of society. When analysed from this perspective, the multiple possible social ends that were placed under the name of *bonum commune*, revealed themselves to be unequal in their usefulness for social stability, in the eyes of the critical observer. According to Rosmini, a cultural history aimed at a political didactic had the task of demonstrating which ends served stability and which were not adequate for social coexistence. A history such as this made clear the relationship between where the state ends and the moral conscience of the individual citizen starts, decisive for the development of society. In this way, the reciprocal influence between the mental-moral habit of the "members" and the social constitution became more transparent, and it seemed possible to better identify the correspondence between structural conditions and social behaviours in the various stages of development and in the different political systems.³

To answer this question, Rosmini started from the hypothesis, relating to the history of culture and mentalities, that the stages in the history of human societies could be defined by referring to the respective "end", intended more precisely as the social good around which, as a fulcrum of the collectivity, their consensus and unity were formed. Thus he approached the historicist-dynamic Vico model of political philosophy, that is to consider society, for better or for worse, the expression and product of a constructive will, of an individual or of a group. It therefore seemed possible to him to reconstruct the "biographies" of societies and states, if one identified, for the various historical phases, this collective purpose considered as a common good, endowed with founding and integrative power for the community.

³ For the criteria chosen by Rosmini for the distinction of various historical phases, see also E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 103 sgg.

The shift of research interest from the normative postulate (of Rousseau) to the historical-sociological demonstration (of Vico) highlighted that the collective will and the orientation towards the common good were universally the engine of social progress, but they were also variable and plural in their tendency. Nevertheless, it seemed to Rosmini that it was possible to reduce this plurality to a unifying law by elaborating a history of customs that focused its attention on the idea of the common good present in the *masses*. According to Rosmini, such a cultural sociology, focused on the masses as the effective power in society, brought to light an almost obligatory path of degeneration that took place in four more or less distinct phases. Let us say, in parentheses, that the path chosen by the Roveretan represented a lucid alternative to both conservative-counter-revolutionary sociological approaches and democratic solutions. It distanced itself from the idea (of De Maistre) about the full heteronomy of the multitude, a powerful but passive instrument in the hands of providence;⁴ but also from the democratic elevation of the masses to the new and autonomous sovereign of history.⁵ The Rosminian starting point was rather in the attention to the dimension of the effective dynamics of that social element, more precisely called “the mass”, whose laws of functioning and development had to be studied. Regardless of whether the multitude represented a means of divine governance of human affairs, or whether it was a subject endowed with autonomous power, it was necessary to investigate the consequences for politics resulting from its immense effective weight in social and political processes, and therefore also in the consolidation or deterioration of society.

But in his eyes, the world of politics as a field of interaction of heterogeneous forces, had to be observed objectively, so the “mass” factor was not to be seen either as a good or an evil, but rather as a real power for the stability or instability of the system, that is, for the progress as well as for the decline of societies.

The history of customs was therefore declined as a history of the transformations of the behaviours and beliefs of the majority of citizens, obviously not understood in a democratic sense, but in the balance of forces endowed with the ability to affect social equilibrium. With the help of some of his favourite authors, Xenophon, Livy, Cicero and Sallust, Rosmini searched in the history of the ancient civilisations of the Greeks, Romans and Persians for indicators of the shifts in social architecture of moral ideas and ethical values. From an historical-sociological examination of the cultures of antiquity, the Roveretan deduced a model of a historical path in four stages – from foundation to flourishing and then towards corruption and decline – using, as a hermeneutic key, the respective “social ends” which in each of those passages presented themselves in a specific form and with different effects on the stability of the political organism. The first “social age” was that in which society was constituted and organised with laws and regulations, with the existence of the community itself as a binding social goal. The second social

⁴ Cfr. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in ID. *Oeuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, vol. IV, p. 107.

⁵ Cfr. D. FARIAS, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Soliditas-Spes, Stresa, Milazzo 1991, pp. 133-160.

age preserved this substance by adding further assets and increasing social benefits. During the third stage, the moral priorities shifted in the public consciousness, the identification of the partners with the founding law was attenuated. In the perception of most people, the *raison d'être* of society then passed to more individualistic ends, at the service of the interests of the individual. An existential crisis of society ensued which necessarily led to its destruction.

His criticism of the social philosophy of liberalism of a sensist type (think of his polemic against Melchiorre Gioia)⁶ found substantial arguments here. Not only from the moral point of view, but from a historical-sociological perspective – which, in his opinion, should have been the principle one in the service of politics, always keeping his eyes focused on the main question, that is the challenge of the stability/instability of the political system – to Rosmini the theory that the desire for consumption and pleasure could stimulate a collective ethos aimed at stabilising society seemed unsustainable. The *exempla* found in the history of antiquity showed him that, on the contrary, the enjoyment of pleasures, which had become the main purpose for taking action, was unable either to release creative and productive forces, or to found an orientation towards the common good. Indeed, historical-cultural sociology – in the eyes of the Roveretan – taught, without a margin of doubt, that a civil society made up of individuals aimed at increasing their own well-being, fell into a kind of *delirium* caused by the loss of the common ethical canon.⁷ As evidence of this form of collective “madness” he identified the loss of orientation in religious matters, the waves of idolatry and the birth of the most varied sects. Such moral-intellectual disorientation threatened the foundations of society. Relying on the diagnosis given by Saint Augustine, Rosmini interpreted the final phase of the history of Rome as a paradigmatic case of a society aimed exclusively at the pleasures of individuals at the expense of social bonds, of the commitment to the common cause of the republic,⁸ and, consequently, to the stability of the system.

The law that determined this development until the collapse and destruction of society, according to Rosmini, and in agreement on this point with Machiavelli and Rousseau, knew no exceptions or political remedies.⁹ It was not in the political field that the key to escape from this historical necessity had to be sought. The fact that the journey of humanity did not constitute an eternal repetitive cycle oriented towards decadence was rather due to an external, meta-political cause, identified by the Roveretan (as well as by the intellectuals of the ‘Guelph’ matrix) in

⁶ Cfr. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, with new afterword by the author and bibliographic update by P. Marangon, Morcelliana, Brescia 2019, cit., pp. 78 sgg.

⁷ A classic place regarding the ruin of the state due to “luxury” is found, for example, also in *Contratto sociale* by J.J. Rousseau, book 3, chapter 15.

⁸ Cfr. *De Civitate Dei*, vol. 1, book 4, chapter 4.

⁹ Rousseau - like Machiavelli - was convinced of the inevitability of the decline and collapse of the political community considered, indeed, “deadly”; cfr. J. MITTELSTRAß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in O. HÖFFE (ed.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 1992, pp. 43-67.

the Christian religion. From the sociological-cultural point of view, Christianity acquired the significance of a fundamental revision of certain natural needs, without however completely removing them from the historical trend. The history of societies "under Christianity" continued to go through the phases of construction, flourishing and decline, but did not end with annihilation, thanks to the regenerative forces that reached civil society from religion. With great care, Rosmini then insisted on the complexity of this salutary effect of religion for society. Only by indirect, non-instrumental ways could the Christian faith of the individual, supported by the Church, be beneficial to civil coexistence.

But let us take another look at Rosmini's analysis of the causes of social decline and the instability of the political system which, as has been said, continued to occur even in the presence of Christianity. An important point of reference for the cultural concept of the Roveretan was clearly given by the liberal doctrine of the social advantage produced by the selfish calculation of utility, elaborated in the 'classic' version by authors such as Adam Smith and Bernard de Mandeville. Rosmini was fascinated by their idea that the common good was the almost automatic result of the individual's tendency to his own advantage on condition that the competition of multiple tendencies was regulated peacefully. He shared the liberal premise that man, in his actions, actually operated a rational choice when he opted for that object that appeared to him as an asset and from which he expected an increase in his happiness. The same could be said, in agreement with Hegel, of civil society as a whole. But Rosmini distanced himself from the liberals with historicist arguments: the criteria for judging whether something was good, useful or advantageous and therefore an object of desire, did not appear natural and immutable to man's judgment, but in a variable and contingent way. They were constituted as the results of a complicated process involving free will along with the social pressure towards assimilation. The historical and sociological analysis confirmed the instability, implied by Hegel himself, and the plurality, but above all (which particularly interested Rosmini) the manipulability of ideas around what was advantageous and palatable. Consequently it seemed impossible to him that the pursuit of private interest could constitute – as a general rule – an adequate condition for social and political stability.

The reconstruction of the historical path of societies seemed, in actual fact, to highlight an evolution of every human aggregate, that led from proto-communist-community beginnings, endowed with high stability, towards phases of disintegration characterised by the coincidence between private interests and social instability. The threat of a growing dependence on selfishness to the detriment of the solidarity and patriotic virtues concerned, first and foremost, pagan societies, according to Rosmini, in this regard in consensus with Hegel, and again, the fall of the Roman Empire offered him material par excellence for his thesis. In the Christian religion, on the other hand, he found the conditions for a greater balance between individualistic dynamics and community values.

For Rosmini, the reasons for the civilisation process were found in genetic, geopolitical and sociological-cultural laws, considered as instruments of divine providence in the education of mankind. The saving work of providence acted as the real engine of all historical processes, which, thanks to these laws of historical development, made itself at least partially comprehensible and plausible in the eyes of man. Certainly the Roveretan was aware that such a 'scientific'

exposition of the rules of operation risked profaning divine providence and diminishing its transcendent quality. As a counterweight to this secularising drive, Rosmini was careful to highlight the educational intention behind the management of human affairs, and therefore to try to hold together the two great strands of the historical narrative: that of the remote motives of the divine will, which aimed at the education and salvation of humanity; and that of the cultural history of humanity, according to which it presented itself as a history of immense efforts made by men to adapt to the external conditions in which they found themselves living.

The superimposition, in Rosmini's political theory, of cultural history and sociology on the one hand, and the reconstruction of the providential work on the other, is found in an original way where the author deals with the problem much discussed – even by contemporaries – of the vitality of a collectivity and its duration. Following an authoritative theological and juridical tradition, Rosmini made his own the biblical doctrine of the “immortality of peoples”. He included it in his own political philosophy, justifying it on the one hand, as we have mentioned, with recourse to the objectives of divine providence, and on the other hand, within his political-sociological hypothesis concerning the continuity of human history.

In the providential perspective it was necessary that the nations did not die to demonstrate the superiority of the divine work: abandoned to themselves, the societies would perish, while the “wise law” that governed the destinies of humanity not only saved them, but also ensured that they (even unconsciously) contributed to the great universal process of civilisation. In this way, the destinies of all peoples converged willy-nilly, serving the universal good of mankind.

In this “provident law” of divine wisdom, Rosmini saw a mechanism of compensation between peoples inscribed, thanks to which the cultural qualities of a society could counterbalance other less favourable conditions of life, for example environmental or climatic challenges. (Let it be added in parentheses that we find a similar concept of “compensation” as a fundamental engine in the histories of peoples even in a ‘secular’ thinker such as Jacob Burckhardt).¹⁰

Rosmini's hypothesis of historical continuity, considered almost to be the secularised face of a providential history, unfolded in multiple directions: in the political-symbolic sense of the *translatio*, that is, of a symbolic passage of values, a guarantee that at the death of the king neither the kingdom nor monarchy perished; in the historical-sociological sense with the identification of a tradition that represented the persistence of the collective subject – the State, the nation, the people, the class, etc. – through all the ruptures and transformations (as indeed all the great historical schools of the nineteenth century supported and as it served as a basic argument for the discourse on the continuity of the Italian people to legitimise their resurgence).

In Rosmini's political philosophy we find a third variant with decidedly modern aspects which is that of the global history of the civilisation process: peoples and cultures survive thanks to their specific contribution to universal civilisation. They are transformed, often to the point of being unrecognisable, but they are not completely lost, as is proven by the simple reason that

¹⁰ Cfr. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. STADELMANN, Neske, Pfullingen 1949, p. 116.

otherwise no memory would remain of their existence. The historical *exempla* therefore also served to demonstrate that, even in the case of devastating defeats and destruction of civil societies and states, residues of their cultural and ideal substance were saved. Peoples and cultures did not simply disappear, but left traces in the memory of humanity, and vice versa: no single population could claim an exclusive right as the protagonist of civil progress which, on the contrary, resulted from the continuous interaction of peoples.

However, such a harmony between profane sociology and sociology in a salvific perspective depended, in Rosmini's eyes, on the possibility of an apology for providential work without recourse to direct divine interventions in history – through miracles, for example –, but with exclusive recourse to the rationality of the link between cause and effect. For the philosophy of politics this meant that the construction of a well-organised civil society was not to be attributed to miraculous political talents on the part of the citizens, but to a “natural” law identified by Rosmini with the need to adapt to external life circumstances.

From here the way for the Roveretan opened up towards an examination of cultural sociology in the proper sense, with the process of assimilation as the dominant dynamic to be studied. The history of civilisation and cultures was therefore to be read as a path of adaptations and compensations. Being an inadequate creature by nature, man had to invent the tools of his own physical and moral survival, and civilisations represented the sum of these ingenious means, among which the political organisation of coexistence stood out, according to Rosmini the noblest product of human culture.

The fact of assimilation as a key to understanding, helped to understand why certain communities constituted authentic “civil societies”, while in some others the process of concentration of government functions, an indispensable element of coexistence in the form of *civil society*, did not occur. The grandiose chapter 6 of the third book of *La società e I suoi fini (Of a provident law that governs the dispersion and vicissitudes of peoples, in translation)* deals with these heterogeneous effects for the various constitutions of societies.¹¹

It was therefore the urgency of the necessity exerted by the conditions of life that was responsible for the ‘invention’ of specific political forms or the lack of them. From here Rosmini drew an important critical argument against contractualistic theories: if it was true that the different social groups represented so many responses to the innumerable challenges (environmental, climatic, social etc.) that men were forced to face, then it was necessary to renounce the hypothesis of a universal model of foundation and legitimation of society in the abstract. Adaptation, understood as a specific way of reacting to given circumstances, therefore not only constituted the fulcrum of cultural history but also legitimised a multitude of civil configurations. However, as was his wont, the Roveretan also sought a plausible balance in this delicate and decisive context of political theory: while granting the variety of social organisations their “natural” legitimacy, he insisted on the exemplary qualities of the “civil” model of society, distinguished by its forms of distributed sovereignty and the maximum participation in public affairs and the common good. “Civilisation” in this sense indicated the constitution of “civil” governments, basically republican, i.e. broad. Where this process had not occurred, as in the East, or in

¹¹ Cfr. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 288, note 63.

China, dynastic power structures were to be formed, to be distinguished however, from the rule of a sovereign *legibus absolutus*, considered a dated and decayed phenomenon in the history of the West.

In Rosmini, the affirmation of the legitimacy of a plurality in the forms of organisation of the various communities, corresponded with his admiration for the very fact of the foundation of society. In his eyes, the transition from the beginnings towards forms of civil coexistence, represented such a merit, that in many ways, posterity appeared to him as dwarves on the shoulders of giants. Their inability and unwillingness to remain faithful to the wisdom of their ancestors around the necessary foundations of society seemed, to him, the main reason for all political crises. All of them followed the universal law according to which the instability of society was the consequence of the abandonment by the partners of the identification with once shared founding principles. Christian and non-Christian societies were exposed to this same risk of instability due to the departure from common bases, made inevitable simply by the passage of time. In an attempt to reconcile the spirit of community, necessary for collective survival, with the centrifugal dynamics of equally legitimate private interests and rights, Rosmini identified the great and ever new challenge of modern civilisation to which, therefore, the law of unlimited growth, the dominant model of modern thinking, was unable to give an adequate answer.

The secret plan of divine providence used the social antagonism caused by individual egoisms as the engine of historical progress: a negative disposition was thus transformed into positive effects. Kant had spoken of “antagonism in society”, defined as the asocial sociality of man. Such antagonism was, for Kant, the very tool that nature used to ensure the deployment of all her talents, so that in the end, it would be the origin of an order governed by laws.¹²

To the doctrine of social antagonism – as a push towards ordered forms of coexistence, Rosmini added other bipolar dynamics responsible for the evolution of history. In his reflections, we find broad and acute observations on the relationship between the masses and the great leaders, or between the cultural inclination of certain societies or parts of society towards conservation (“resistance”) as opposed to that towards “movement”. Another important engine of human affairs, in his eyes, was represented by the permanent tension between the processes of concentration of political power and tendencies towards its democratic distribution. All these bipolarisms constituted so many “laws” of the continuous progress of history without indicating an orientation or an end in the teleological sense.

According to Rosmini, the French Revolution was to be considered an extraordinary verification of these laws and a powerful philosophical demonstration of the fact that even the societies of the Christian era were subject to crises and phases of decline. Or, to reverse the argument: the effect of Christianity did not consist of overcoming the inevitable link between rise and decline. What instead, in Rosmini’s eyes, distinguished Christian societies from non-Christian ones (and which allowed an interpretation of the revolution as true renewal), was the fact that under Christianity, the historical process was no longer driven exclusively by the popular masses, with their interests inevitably turned towards a growing and destructive selfishness, but

¹² I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in: Akademie-Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, vol. VIII, p. 15-31.

from the action of rational factors nourished by the Christian faith in history. And to them, it was necessary to attribute those “windings” of historical evolution, that is, that spiral-shaped ascending path – a model used by Rosmini in the footsteps of the German philosopher, Johann Gottlieb Fichte, to indicate the overall path of history “under Christianity”.¹³

In the essay *La società e I suoi fini*, Rosmini had declared that he wanted to talk about «social progress, pointing out the legitimate and safe ways which he must take to avoid getting lost or waylaid without reaching his goal». ¹⁴ In this context, in the chapter entitled *According to what law does human gender progress*, the Roveretan introduced the formula of the “social omnipotence of Christianity”, in the context of a comparison with three philosophical concepts of history represented by Giambattista Vico, Antoine de Condorcet and Johann Gottlieb Fichte, but where he had rejected the first two, whilst accrediting some merit to the Fichtian model.

Rosmini categorically excluded an *à la* Condorcet idea of progress, in the sense of a linear ascent as claimed, according to him, also by Claude-Henri de Saint-Simon, Melchiorre Gioia and Gian Domenico Romagnosi. In these thinkers he saw a deterministic vision of history understood as unstoppable progress, directed towards a heavenly state that was measurable with the help of the quantity of goods and comforts, expressed in the greater happiness of the greatest number of people. According to the Roveretan, these concepts attributed divine qualities to secular power or civil society, which consequently posed themselves as absolute power, the redeemer, the benefactor, the distributor of grace and happiness. As we well know, studies on Rosminian thought have largely dealt with the Roveretan’s criticism of the despotic or tyrannical consequences of this phenomenon of the deification of power that modern societies had not been able to overcome, having, indeed, forms of “civil tyranny” claiming unlimited power for itself.

Even Vico’s cyclical model, in Rosmini’s view, proved insufficient, since the Neapolitan thinker had exclusively examined the history of antiquity without taking into consideration the “social omnipotence of Christianity”. If one abstracted himself from this “omnipotence” that came from outside of societies, then they went through predetermined phases of birth, rise, periods of splendour and flourishing, followed by weakening, decline, fall and death. Like Machiavelli, Vico too was convinced that states and societies were dying and disappearing.

Against such a philosophical-historical doctrine, Rosmini hypothesised the presence of a perpetual movement that acted as the law of the existence of societies, making the idea of the “immortality” of the social body its own, an idea that was famously based on biblical writings, to be taken up in political-philosophical concepts starting from the Middle Ages (think for example of a famous treatise, such as James Harrington’s *Commonwealth of Oceana*).

It seemed impossible and senseless to Rosmini to consider any response to a crisis situation that intended to return to the political and legislative means of the past, of the *Ancien Régime*. It was precisely the great transformations taking place before his eyes that convinced him of the need to renew the very pillars of social architecture, since otherwise, those very same tools

¹³ J.G. FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. DIEMER, Felix Meiner, Hamburg 1978.

¹⁴ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 450, chapter 21 of book IV; translation mine.

which had proved fragile, would have been restored, unsuitable for anti-crisis resistance, and which perhaps had even caused the crisis itself – or at least contributed towards triggering it.

A second guiding idea arose from these reflections: that a new order first required recognition of the limitations of the state. The Roveretan was convinced of the vital need, on the part of political society, of a foundation that it was not able to build durably by itself. With regard to this argument, we find, in Rosmini, ideas that are consonant with the famous thesis formulated by the German jurist Ernst Wolfgang Böckenförde (1930-2019) concerning the fact that the secularised liberal state lives on presuppositions that it is unable to guarantee. Similarly, Rosmini believed that the stability of civil society depended on factors belonging to a sphere beyond its ability to create and guarantee public order. It did not seem possible to compensate for the lack of such a *sui generis* basis with para-religious ideologies (as in his opinion Rousseau and Saint-Simon had tried).

But there was more: only with the programmatic and conscious recognition by the civil authority of the boundaries of its own competence could it be possible to conceive a social structure that would not reduce man to a partial role (of citizen or consumer, etc.), but one in which it places itself entirely at the service of the human person. However, societies whose survival was ensured by Christianity also went through crises and setbacks. In this regard, Rosmini sketched a sort of ‘sociology of generations’ to describe the succession of the respective evolutionary stages, with the third generation always able to overcome the extremes of the first and second generations. According to this scheme, the third generation proved capable of finding an integral system by harmonising traditions and innovations.¹⁵

The first generation, on the other hand, acted in a destructive way as, over time, they were to forget and neglect the founding values of society; whereas the second generation, dominated by skepticism and insecurity after periods of social upheavals, were to realise the risks for the very existence of civil coexistence and returned to the foundations of values, almost re-founding society. But it was the third generation in Rosmini’s eyes that was the “happy” one, capable of a synthesis of old and new. For the Roveretan, such triadic progress represented the revolution under the banner of Christianity: an «ineluctable and very happy necessity».¹⁶ These were the conditions for possible “progress”, an educational tool of divine providence thanks to the demonstration that without the transcendent point of reference, man was unable to proceed towards greater perfection.

In the historical reconstruction of the modern age, Rosmini highlighted man’s increased ability to recognise the socially destructive dynamics of unbridled egoism (kept under control by religion in previous times). To resist self-destruction, humanity had developed binding, universal moral principles, propagated first by the Revolution, then modified, improved and transformed into a political regulation that culminated in the declaration of the Holy Alliance, which was intended to bring about peace and solidarity. This interpretation of the alliance between principles by Rosmini was not lacking in audacity, but led him to a synthesis that overcame the

¹⁵ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione*, in ID. *Filosofia della politica*, cit., p. 108.

¹⁶ Cfr. chapter 16 of *Della sommaria cagione*.

antithesis between revolution and restoration. His attempt to build a bridge between those two opposing moments had its justification in the structural analogy of the two “declarations”.¹⁷ It wasn't so much their political content that counted as the fact that they had elevated universal principles to the norm of political action.¹⁸ And for Rosmini, the appeal of the Revolution lay not so much in the effects of the new, unprecedented legitimation of political power, as in the explicit reference to the universal values of justice, solidarity and peace, later relaunched by the Holy Alliance. This willingness to bind on the part of power would act as a driving force and determine the political standards of the future.

Such progress coincided with the plan of divine providence whose work, according to Rosmini, consisted in making men believe they were pursuing their own interests (and indeed they did pursue them!) While a deeper look revealed their cooperation in the providential logic of achieving the Good: «Men are chased away by the excellent Supreme Provider who established laws for all entities, towards the truth»,¹⁹ states a famous phrase by the Roveretan in the *Philosophy of Politics*.

For the civil, secular order, the recognition of the limits of power certainly did not imply a single standard model of social organisation. On the contrary, Rosmini has always insisted on the legitimacy of a plurality of political forms, applying – as the only criterion with which to judge their quality – their ability to restrict and moderate power, to give it a constitution, regardless of the question of to whom it was entrusted and by whom it was exercised. It was precisely the recognition of the superiority of divine law that justified the rejection of the relationship of “domination” between men. God reserved “domination” for himself, and this monopoly should have excluded “domination” from social relations. Rosmini overturned the idea that political power represented a kind of analogy with divine power, or was its mirror or derivation. The opposite was true: it was necessary to recognise the fundamental opposition between the absolute Divine and the ever-contingent secular spheres, the highlighting of which allowed the Roveretan to draw important conclusions regarding other factors of a progress, not linear but constant, made possible by arrival of Christ's message. Since then, that process of “civilisation” began which freed humanity from the cyclical law of the historical path. The refinement of Rosmini's psychological and theological-historical concept, in my opinion, consisted of his exposition of what might seem a paradox: that we owed the stability, progress and “immortality” of impregnated Christian societies to the renunciation of their claim as absolute.

Modern civil societies conditioned by Christianity would have been able to realise the very

¹⁷ Cfr. for ‘la Santa Alleanza’ W. PYTA, *Idee und Wirklichkeit der “Heiligen Allianz”*, in F.L. KROLL (ed.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Schöningh, Paderborn 1996, p. 315-345; for Rosmini the alliance is certainly not the realisation of a conservative federal theocracy, cfr. also BOTTO, *Etica sociale*, cit., S. 115.

¹⁸ Cfr. for a more general context L. CANFORA, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI (ed.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 125-142.

¹⁹ ROSMINI, *Della sommaria cagione*, cit., p. 128.

essence of “society” in ever purer forms. Each consortium built on agreements was born with the aim of achieving a good to be shared by its members, which is why, in the eyes of Rosmini, (who, with this thesis, followed the well-known doctrines of Plato and Saint Augustine) all communities, even a band of thieves, carried within themselves a “spark” of justice.²⁰ But only in a civil society protected by Christianity the maximum right of the person (the right to fulfilment) and all the rights that derive from it would have formed the foundation and the very end of this specific type of consortium.

I would like to conclude the reflections presented so far on Antonio Rosmini’s political thought with a look at contemporary Europe. Does Rosminian philosophy of politics have something to say from a contemporary European perspective? It is a very difficult undertaking to want to indicate some “teaching” coming from the past for the present time and the future, which is why I would just like to mention very briefly certain aspects, underlining that such an operation, in my opinion, is not so much about the concrete contents, that is, practical recipes to be applied, as the methodological approaches that are worthy of being taken into consideration.

Rosmini’s essay *La sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, a component of his “Philosophy of politics”, right from the very title shows surprising consonances with a 2012 book which enjoyed global success, written by Daron Acemoglu and James A. Robinson *Why nations fail. The origins of Power, Prosperity and Poverty*. “Why nations fail?” was precisely the core question in Rosmini’s philosophy of politics. One of the main conclusions of Acemoglu/Robinson’s comparative study, conducted on a global scale, is that the material poverty of societies and the “failure” of states are usually due to the predominance of a narrow elite with selfish attitudes, often corrupt, and to the weakness of structures that make the state a “state of law”. It seems to me that no other historical process had encountered such a severe negative judgment in Rosmini as the formation of an elite with exclusive possession of powers and wealth.²¹ He denounced the extinction of what he considered an original political conscience of the citizen in exchange for the introduction of hierarchical degrees reserved for the few. Such a restriction of power had to be stripped of the propaganda on which it was based, in order to make clear the interests that benefited from it. Political philosophy, in Rosmini’s eyes, had to act in this context as an instance of radical criticism, regardless of the fact that the mass of citizens often seemed to consent to the abolition of the democratic dimension of politics.

In failing states, Acemoglu & Robinson argue, there is also usually a lack of a widespread and shared notion of the common good. On the basis of their investigations, the authors affirm that it is the cultural value context that has a pre-eminent role for the positive or negative de-

²⁰ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 131 passim.

²¹ I dare say that this criticism brings him closer to the authors of the Enlightenment than his polemic against some of them such as Condorcet would suggest, when the very author of *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* had identified the stages of decline of the Christian religion with the rise of the esoteric mysteries and idolatry.

velopment of a nation or a people – a hypothesis that I would dare to define very close to Rosmini's ideas regarding the reasons for the progress or regression of societies. According to the Roveretan, a political community (and therefore also Europe as a union) could only progress and flourish if it cultivated an awareness of its own limits by recognising that it did not have the power to heal the existential evils inherent in the world. Among these, for Rosmini, must also be counted the many inequalities among men that no political power should have claimed to eliminate entirely if not on condition of transforming itself into a dictatorship (perhaps even with a benevolent face). Conversely, he considered an important quality of the civil consortium that guaranteed its stability (applicable, I would say, to today's Europe) the fact that it gave itself an elastic, open constitution, adaptable to new social developments, capable of self-revision. The constant search for a balance between stability and flexibility was, for the Roveretan, the distinctive trait of a good architecture of the state and a wise policy, as well as the permanent attempt to harmonise the (legitimate) interests of the individual components of the social union with the common good of all. A second aspect of Rosminian thought, that I would consider relevant for a philosophical-political reflection on today's Europe consists in its belief that no political form would have represented the 'end of history'. Human history is, according to Rosmini, in constant motion, and the political order must be considered a (temporal) tool invented to respond to concrete needs and circumstances of the moment or era. Such an interpretation of constitutional contingencies could act as a bulwark against what Rosmini considered a dangerous sacralisation of politics and the state, and also, one might add, of the Union of Europeans.

Two further guiding ideas of Rosmini's work can, as I see it, offer interesting ideas for a European discussion today: he was very attentive to the factor of identifying "members" with the purposes of their association. Without such a sense of belonging and participation of the individual members, a consortium of any kind would never have been born in the first place, and once built it would have necessarily crumbled if it had lost the convinced and emotional solidarity of its members. Perhaps the Roveretan would have reminded today's Europeans how much the union of peoples at a European level needs a collective value and cultural identity to allow citizens to share not only "formal" rights, but also ethical and civil purposes. And finally: the Rosmini's ideal of human progress aimed for two goals which he considered interdependent, the integration and the enlargement of society. Europeans have had to learn – with some serious disappointment – how difficult (if not impossible) it is to achieve these two objectives at the same time. Nonetheless, that teaching of our Roveretan remains the European challenge, without having a ready solution, but as a way of thinking about a common future.

liermann@villavigoni.eu

(Villa Vigoni)





CHRISTIANE LIERMANN

ANTONIO ROSMINIS VORSTELLUNG VON FORTSCHRITT UND GEDANKEN ZU DER FRAGE, INWIEWEIT ROSMINIS ÜBERLEGUNGEN FÜR DAS EUROPA DER GEGENWART RELEVANT SEIN KÖNNTEN

The text addresses the central issues of Antonio Rosmini's philosophy of history. Rosmini sees the driving force of history in the human tendency to "contentment"; this tendency, however, is understood in its necessary relationship with the bonum commune. Furthermore, the particular purposes of the different historical phases and the risks associated with the epochs of crisis and rapid transformation (such as moral and intellectual disorientation and possible social decline) are considered by Rosmini in constant reference to the compensatory and ordering action of the divine Providence. According to the philosopher, Providence works through, rather than behind, the concrete geopolitical conditions and the various sociological and cultural factors occurring in history.

Zwei Vorbemerkungen scheinen mir angebracht: Untersucht man Rosminis Vorstellung von "Fortschritt", sollte man seine Konzeption von "Geschichte" insgesamt im Blick behalten. "Fortschritt" bedeutet dann eine besondere Form des historischen Verlaufs, welche evidentenmaßen nach oben weist, in Richtung Aufstieg, "Verbesserung". Will man des Weiteren, wie ich es hier zum Schluss versuche, Rosminis Fortschrittskonzept auf die europäische Gegenwart beziehen, bietet es sich an, die Fragen so zu formulieren: Lassen sich bei Rosmini, in dessen Werk die Geschichte eine außerordentlich prominente Rolle spielt, Urteilkriterien und Hinweise finden, die zu einem besseren Verständnis des heutigen Europa beitragen? Ist es möglich und statthaft, Rosminis Geschichtsdeutungen auf unsere eigene Zeit zu übertragen?

Mein Beitrag behandelt diese beiden Punkte; zunächst möchte ich Rosminis Idee von Geschichte und Fortschritt rekonstruieren, um dann zu schauen, was davon für die Europäer von heute relevant sein könnte.

Um auf die erste, sehr große Frage eine Antwort zu finden, empfiehlt es sich, eine Reihe

von Rosminis Kernaussagen zu dem, was für ihn “Geschichte” ist, mit zu bedenken. “Die Geschichte”, im Singular, ist in Rosminis gesamtem Werk allgegenwärtig, und ebenso ist es die Fülle von Geschichten aus der Vergangenheit, im Plural, die er durchforstete, auswertete und argumentativ heranzog.

Ein Grund für dieses Interesse an Geschichte war seine Überzeugung von der Bedeutung der Verbindung zwischen ‘Kultur’ und ‘Politik’. Ihn faszinierte die Pluralität der Kulturen und Zivilisationen, die er konstatierte, und eine seiner zentralen Fragen war diejenige nach deren Einfluß – in der Vergangenheit wie in seiner eigenen Gegenwart – auf das Feld des Politischen. Um von Politik sprechen zu können, hielt er die Beschäftigung mit Geschichte für wesentlich.

Gewiss war Rosmini kein Historiker im heutigen akademischen Sinne. Für ihn bot die Auseinandersetzung mit Geschichte vielmehr die argumentative Basis, um zu *meta*-historischen Gesetzmäßigkeiten und Interdependenzen zu gelangen. Tatsächlich war es seine Suche nach den Spuren und Beweisen des göttlichen Heilswirkens, welche der Geschichte in seinem Werk einen so prominenten Platz garantierte.

Folglich entwickelte sich sein Begriff von “Geschichte” in direkter Abhängigkeit von seiner Deutung der “Theodizee”. Sie war der Glutkern seines Denkens, um es metaphorisch zu sagen. In Rosminis Rechtfertigung des Schöpfergottes, der die Erlösung/Errettung der Geschöpfe je einzeln und der Schöpfung insgesamt will, wurde die Geschichte immens aufgewertet, erwies sie sich doch als die Bühne des göttlichen Heilshandelns und eben der Theodizee. Daraus folgte, dass die theologische Perspektive hinzugezogen werden musste, um die Fakten der Vergangenheit überhaupt verstehen und als sinnhaft nachvollziehen zu können. In seinem fundamentalen Werk *Theodizee* hat Rosmini seine Vorstellung vom Gesamtsinn der Welt, des Universums dargelegt, also auch der geschichtlichen Welt.¹ Im Sinne der Theodizee musste die Frage nach dem ‘Sinn’ von Geschichte von deren (meta-physischer) Finalität her beantwortet werden. Eine bloß immanente Betrachtung war gemäß Rosminis Verständnis nicht imstande, der Geschichte, verstanden als großer Zusammenhang von Menschen über Zeiten hinweg, Sinn und Kohärenz abzugewinnen.

Wie für Kant blieb die Geschichte auch für Rosmini ohne einen solchen philosophischen, jedenfalls meta-physischen Anhaltspunkt ‘blind’. Man denke an die bekannte Passage in seiner Untersuchung der *Theodizee*, wo er das eigene Unvermögen konstatierte, die geheimnisvollen Verläufe des Geschichtlichen intellektuell, rational zu erklären, sofern man sie nicht auf eine übernatürliche Ordnung beziehen konnte.

Charakteristisch für Rosminis Denken scheint mir daher das Zusammenwirken zweier Grunddispositive zu sein: seine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Anspruch, der Geschichte als Ganzer ließe sich mittels der Geschichte allein Sinnhaftigkeit verleihen, und zugleich sein immenses Interesse an Geschichte. Die für ihn zentrale Frage nach der Existenz und der Rechtfertigung des Schöpfers, der die Erlösung seiner Schöpfung anstrebte, sorgte dafür, dass die Geschichte als Hauptbühne des göttlichen Heilswirkens in seinen Überlegungen einen zentralen

¹ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova Editrice, Roma 1977 (Edizione Nazionale, Bd. 22).

Platz einnahm. Sofern man Geschichte in eschatologischer Perspektive deutete, so Rosmini, bot sie konkretes, greifbares didaktisches Material, um die pädagogische Absicht der Providenz, die auf das Gute der Menschheit abzielte, zu veranschaulichen. Die Geschichte erwies sich in diesem Sinne als Instrument, um den Menschen zu helfen, das göttliche Heilsprojekt zu verstehen und daran mitarbeiten zu können. Das heißt: Rosminis Erkenntnisziel bestand nicht im vertieften Wissen über eine als abgeschlossen und vergangen betrachtete Epoche an sich, aber seine Methode führte ihn dahin, historische Entwicklungstendenzen und -gesetze herauszuarbeiten, die eine eigenständige Plausibilität und Rationalität beanspruchen konnten – theoretisch auch ohne den Überbau der dominierenden Theodizee-Architektur. Man sollte hier allerdings nicht vermuten, gewissermaßen unter der Hand werde bei Rosmini Geschichte auf diesem Wege säkularisiert und gewinne eine von ihrem Autor unintendierte historistische Eigengesetzlichkeit. Im Gegenteil: Es gehört zu den faszinierenden Merkmalen von Rosminis gewaltigem Werk, daß es bei allen mäandernden Verzweigungen und Abschweifungen, bei allen Schleifen, Redundanzen und Ausfaltungen in die unterschiedlichen Philosophien des Rechts, der Moral, der Politik und so weiter – den Schlußstein des Gebäudes (‘Schlusstein’ auch im biographischen Sinne seines Schaffens) nie aus den Augen verlor. Der *Theodizee*, auf die Rosminis intellektuelle und meditative Anstrengungen hinausliefen, galt auch sein unvollendetes Spätwerk, das noch einmal eine *Summa* der apologetischen Sinnstiftung des Zusammenhangs von Menschenwelt und Gottesmacht unternahm. Seine Suche nach den *vestigia Dei* in der Geschichte beruhte auf der festen Überzeugung von einer sehr unmittelbaren göttlichen Präsenz im Weltgeschehen, da der Schöpfergott den Menschen, Rosmini zufolge, ein reichhaltiges Lehr-Material zu deren geistiger und moralischer Bildung zur Verfügung stellte.

Rosmini untersuchte also die historischen Fakten in der Überzeugung, in ihnen zeige und verwirkliche sich der göttliche Wille zur Erlösung. Dieser Zugriff garantierte seinem historischen Blickwinkel eine unerhörte Weite: Denn ‘Mitarbeiter’ (und ‘Mitarbeiterinnen’! für Rosmini spielen Frauen in der Geschichte als moderne Heilsgeschichte betrachtet, eine gleichberechtigte Rolle) am göttlichen Heilsplan war ja die gesamte Menschheit, ohne chronologische oder geographische Ausnahmen. Geschichte bedeutet für Rosmini Universalgeschichte, und so erklärt sich auch die erstaunliche Dimension seiner historischen Ausführungen, ganz besonders in der *Philosophie der Politik*, die die ägyptische Geschichte ebenso heranzieht wie diejenige der Indianer in Nordamerika; das antike Rom ebenso wie die Staaten des *Ancien Régime* vor der Französischen Revolution.

Rosminis politisch-philosophisch-theologische Reflexionen zeichnet ein eindrucksvolles Gleichgewicht von kulturwissenschaftlichem Historismus und der Erörterung der Möglichkeit von “Fortschritt” unter bestimmten Bedingungen aus. Sofern man bei der Betrachtung der Vergangenheit den Antriebsfaktor “Christentum” außer Acht ließ, lag es Rosmini zufolge nahe, die unendliche Vielgestaltigkeit der menschlichen Geschicke als Vielzahl der möglichen Antworten der Völker auf die unterschiedlichen Umstände zu lesen, in denen sie ihr Dasein zu bewältigen hatten. Und umgekehrt: Die je spezifischen Eigenschaften, Anpassungsfähigkeiten und Qualitäten eines Volkes (die als dynamisch und wandelbar zu verstehen waren) beeinflussten dessen Werdegang und historischen Verlauf. Tatsächlich bildete die Überzeugung einen Fixpunkt in Rosminis politischer Philosophie, dass die intellektuelle und moralische “Verfassung” eines Volkes eine zentrale Rolle in dessen Geschichte und politischen Entscheidungen spielten. Für Rosmini war jener Komplex an Dispositionen, den er die “innere Verfassung” eines Kollektivs nannte

(also das Zusammenspiel von Sitten, Gebräuchen und Mentalitäten) der Hauptgrund sämtlicher “äußerer” Ereignisse. Folglich konnte es für die Politik keine wichtigere Forschungsrichtung geben als eine Geschichte von Ansichten und Überzeugungen und den mit ihnen korrelierenden sozialen Praktiken. Erstrebenswert schien ihm also eine Rekonstruktion der Vergangenheit, verstanden als Geschichte der kulturellen Anschauungen und Haltungen – eben nicht im folkloristischen Sinne, sondern mit dem Ziel zu zeigen, in welchem Ausmaß und in welcher Weise die intellektuell-moralische Disposition eines Volkes mit dessen Gewohnheiten, Haltungen und politischen wie gesellschaftlichen Entscheidungen interagierten.²

Rosmini war überzeugt, eine solche Berücksichtigung der “inneren Verfassung” könne als Deutungsmatrix dienen, sei es hinsichtlich der inneren Entwicklung einer Gesellschaft, sei es bezüglich des friedlichen oder kriegerischen Kontakts von Staaten und Völkern untereinander.

Die historische Analyse bot nach Rosminis Überzeugung sogar den Beweis für die Hypothese einer zweifachen Interdependenz: Da gab es das Wechselspiel zwischen äußeren, strukturellen und institutionellen Rahmenbedingungen einer jeden Gemeinschaft und deren inneren, sittlichen und intellektuellen Qualitäten; und es gab das Zusammenspiel von “äußeren” und “inneren” Faktoren einerseits und den historischen Fährnissen einer Kultur oder eines Volkes. Um dieses Thema kreisten Rosminis Geschichtsbetrachtungen: In welcher Weise korrespondierten Gefühlswelt, Denken und Handeln einer Gesellschaft mit deren jeweiliger institutioneller Architektur in Form von Gesetzen und Anordnungen? Seine Antwortversuche auf diese zentrale Fragestellung bedienten sich der Geschichte als Lackmustest für die philosophisch-theologischen Annahmen, so haben wir gesagt; aber zugleich öffnete sich dadurch ein weites Feld für kulturhistorische Überlegungen, die in seinem *Œuvre* allgegenwärtig sind, wenngleich als ‘Kollateral-Produkte’ seiner eigentlichen Fragestellung. Das heißt, sie sind im Verhältnis zu seinen großen Themen funktional; er hat sie nicht systematisch als autonomen Forschungsgegenstand bearbeitet. Wohl aber waren sie relevant als Argumentationshilfen.

Man könnte vielleicht von Rosminis ‘Theorem der Interdependenz’ sprechen - im Sinne einer Art ‘Grundmechanismus’, der für jede Gemeinschaft/Gesellschaft galt, unabhängig von den je spezifischen geographischen, kulturellen oder religiösen Differenzen. Diesem Theorem verdankte sich der Umstand, dass Rosmini seine politische Philosophie im Wesentlichen als *Kulturgeschichte zum Nutzen einer Lehre von der Gesellschaft* konzipiert hat. Die Geschichten der Kulturen und Zivilisationen deutete er als das Feld, auf dem sich die Anstrengungen des Menschen auf der Suche nach Glück entfalteten, der einzelnen wie der Kollektive. Sie war die Antriebskraft hinter der Geschichte. Vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet erwies sich mithin die Kulturgeschichte als unverzichtbare Komponente der politischen Theorie, insofern deren Gegenstand die Analyse der vielgestaltigen Modi war, mit denen Menschen sich zu Gesellschaften zusammantaten, weil sie darin und in der je spezifischen Ordnung, die sie ihrem Zusammenleben gaben, Instrumente zur Erlangung eines glücklichen Lebens sahen. Den Leitfaden der kulturhistorischen Untersuchung bildete für Rosmini folglich die Frage, in welcher Weise Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten ihre Gemeinschaften organisiert hatten und worin

² Vgl. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D’ADDIO, Città Nuova Editrice, Rom 1997 (Edizione nazionale, Bd. 33), besonders Buch III.

das "Gemeinwohl" bestand, auf das hin sie diese orientiert hatten. Seine Leitfrage folgte ihrerseits dem Theorem vom *appagamento* (dt. Zufriedenheit, Ausgeglichenheit, Erfüllung), also der Annahme, mit der sich Rosmini intensiv beschäftigt hat, dass sich sämtliche menschlichen Aktionen letztlich auf das Glücksverlangen des Menschen zurückführen lassen. Auch als Gruppe und als politische Gemeinschaft, so Rosmini, setzten sich die Menschen Ziele, von denen sie annehmen, diese könnten zum *appagamento* beitragen (angefangen bei der Konstituierung der Gemeinschaft selbst). Das Gemeinwohl, das eine Gesellschaft für sich reklamierte und um dessen willen sie bestand, ließ sich mithin als Ausdruck des kollektiven Wunsches deuten, eine Antwort auf die Glückssuche bereitzustellen.

Interessant und originell an dieser Kulturgeschichte, deren Kompaß das menschliche Glücksverlangen war, scheint mir der Umstand zu sein, dass Rosmini die kulturhistorische Rekonstruktion mit der Untersuchung von Stabilität und Instabilität von Gesellschaften kreuzte. Welche Faktoren stabilisierten eine Gemeinschaft, welche wirkten destabilisierend? Von diesem Beobachtungspunkt aus betrachtet erwiesen sich nämlich durchaus nicht alle sozialen und politischen Ziele und Zwecke, die als "Gemeinwohl" adressiert wurden, in gleicher Weise funktional zum Nutzen der Stabilität des Gemeinwesens. Rosmini zufolge musste eine Kulturgeschichte, wenn sie denn einen politischen Mehrwert haben sollte, zeigen, welche gemeinschaftlichen Ziele und Zwecke für Stabilität sorgten und welche sozial unverträglich waren. Er betrachtete es als die Aufgabe der historischen Rekonstruktion, die Interdependenz zwischen dem jeweiligen Gemeinwohl oder Staatszweck und der individuellen Verfasstheit des einzelnen Mitglieds herauszuarbeiten, denn davon hing ja, wie gesagt, die Entwicklung der Gemeinschaft selbst entscheidend ab. Auf diese Weise wurde die wechselseitige Beeinflussung zwischen dem geistig-moralischen Habitus der Angehörigen eines sozialen Verbands und dem konstitutionellen Habitus des Gemeinwesens transparent. So schien es möglich, deutlich zu machen, in welcher Art dessen strukturelle Rahmenbedingungen mit dem sozialen Verhalten seiner Mitglieder zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen politischen Ordnungen korrespondierten.³ Es schien Rosmini erforderlich, die historische Rekonstruktion anhand des Fragekriteriums zu organisieren, welches jeweils in einem bestimmten Stadium der sozialen und politischen Entwicklung das "Ziel" gewesen war, eben das gemeinsame "Gut", das den Tragepfeiler des Kollektivs gebildet, Konsens gestiftet und den Zusammenhalt unter den Mitgliedern garantiert hatte. Damit näherte sich Rosmini dem historistisch-dynamischen entwicklungsgeschichtlichen Modell der politischen Philosophie Giambattista Vicos an, gemäß welchem eine Gemeinschaft von Personen, im Guten wie im Bösen, als Ausdruck und als Produkt einer willentlichen Konstruktion zu betrachten sei. Die Aufgabe einer politik-dienlichen Geschichte, die kritisch, nicht affirmativ-legitimatorisch sein wollte, war es, die 'Biographien' von Gesellschaftsverbänden offen zu legen, indem sie deren jeweiliges Kollektivziel/Gemeinwohl identifizierte, das den Zusammenhalt der Gemeinschaft (jedenfalls für einen bestimmten Zeitraum) garantierte.

Rosmini verschob also den Vektor seiner Untersuchungen vom normativen Postulat (*à la* Rousseau) hin zum historisch-soziologischen Nachweis (*à la* Vico), dass der auf ein gemeinsames

³ Bzgl. Rosminis Kriterien, was die Unterscheidung historischer Epochen angeht, vgl. E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, Mailand 1992, S. 103 ff.

Wohl ausgerichtete Kollektivwille den Motor jeglicher sozialen und politischen Entwicklung bildete. Dieser Mechanismus galt universal. Aber die inhaltliche Füllung war variabel und plural. Gleichwohl hielt Rosmini es für möglich, diese Pluralität unter einer dominanten Gesetzmäßigkeit zusammenzufassen, und zwar mit Hilfe einer Sittengeschichte, die die Vorstellungen von "Gemeinwohl" herausarbeitete, wie sie von der großen Menge vertreten wurden, von den "Massen", wie Rosmini sagte. Fokussierte man die historische Kultursoziologie auf die "Massen", verstanden als hauptsächliche Antriebskraft einer Gesellschaft, die deren Gang bestimmte, wurde eine absteigende Verlaufskurve sichtbar, gesetzmäßig, unausweichlich, die sich in vier einigermaßen deutlich unterscheidbare Phasen gliederte. Es sei gewissermaßen in Klammern angemerkt, dass dieses auf den ersten Blick 'kulturpessimistisch' auftretende Verlaufsnarrativ eine Alternative sowohl zu den soziologischen Deutungsmustern aus dem konservativ-gegenrevolutionären Lager, als auch zu demokratischen Lösungsansätzen bildete. Rosmini ging auf Distanz zu der Vorstellung (beispielsweise eines De Maistre) von der vollständigen Heteronomie der «großen Menge», die nichts weiter sein sollte als ein machtvolleres, aber passives Instrument der Vorsehung.⁴ Aber ebenso hielt er Abstand zu der demokratischen Aufwertung der "Massen" zum neuen, autonomen Souverän der Geschichte.⁵

Ausgangspunkt war für ihn vielmehr das Interesse an der tatsächlichen Dynamik, deren Quelle eben jenes Element der Gesellschaft darstellte, das er "die Massen" nannte. Es galt, deren Funktionsmechanismen und Entwicklungsgesetze auszuleuchten. Unabhängig nämlich von der Frage, ob "die Massen" ein Instrument der göttlichen Lenkung der menschlichen Geschicke oder ob sie ein Subjekt mit autonomer Entscheidungsgewalt waren, hielt Rosmini es für erforderlich, zu untersuchen, welche Konsequenzen für die Politik aus dem gewaltigen effektiven Gewicht "der Massen" im Geschichtsprozess folgten und was sie für die Konsolidierung oder die Gefährdung der Gesellschaft bedeuteten. Dieser machtvolle Wirkfaktor "die Massen" war in seinem Geschichtsverständnis weder positiv, noch negativ konnotiert; aber von ihm hing die Stabilität oder Instabilität der sozialen Architektur ab; er konditionierte deren Aufstieg und Niedergang.

Eine Sittengeschichte konnte dann nützlich sein, wenn sie die Geschichte der Transformationen in den Haltungen und im Verhalten der "meisten" Bürger rekonstruierte – klarerweise, wie gesagt, nicht im Sinne demokratischer Mehrheitsverhältnisse verstanden, sondern im Sinne der Abwägung der diversen Wirkkräfte, die die sozialen Gleichgewichte konditionierten. Bei dieser in allgemeinen Zügen entfaltenen Sittengeschichte stützte sich Rosmini auf seine bevorzugten Autoren, darunter Xenophon, Titus Livius, Cicero und Sallust, um in den Geschichten des Altertums, der Griechen, Römer und Perser, Anhaltspunkte für Verschiebungen in der sozialen Architektur der moralischen Vorstellungen und ethischen Werte auszumachen. Aus den histo-

⁴ Vgl. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in ID. *Oeuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, Bd. IV, S. 107.

⁵ Vgl. D. FARIAS, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in: P. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1991, S. 133-160.

risch-soziologischen Untersuchungen der antiken Kulturen ließ sich, Rosmini zufolge, das Modell eines 'typischen' historischen Verlaufs ableiten, der vier Etappen umfasste: von der Gründung über eine Blütezeit hin zu Verfallserscheinungen und dem Abstieg beziehungsweise der Auflösung oder Auslöschung. Als hermeneutischer Schlüssel fungierte, wie gesagt, die Abfolge der jeweiligen "gesellschaftlichen Zielsetzungen", welche in jeder der genannten Epochen eine eigene Gestalt annahm, mit je eigener Auswirkung auf die Stabilität des sozialen Organismus.

Das erste gesellschaftliche Zeitalter war dasjenige, in dem die Gemeinschaft/Gesellschaft überhaupt ins Leben trat, sich konstituierte und sich mit Gesetzen und Regeln ausstattete. In diesem Moment bildete die Gemeinschaft selbst das für alle verpflichtende, verbindliche Ziel des Zusammenschlusses. Die zweite Etappe war imstande, diese Anfangsdynamik zu erhalten und auszubauen: Weitere Güter und soziale Leistungen kamen hinzu. Im Verlauf der dritten Phase verschoben sich im öffentlichen Bewusstsein die Prioritäten; die Identifizierung der Bürger mit dem alten "Grundgesetz", auf das die Gesellschaft einst gegründet worden war, wurde schwächer. Ein Großteil der Bevölkerung begründete die Daseinsberechtigung des Sozialverbands nun stärker auf der Grundlage individueller Interessen: Er sollte in erster Linie den Einzelinteressen dienen. Daraus folgte jedoch unvermeidlich eine existentielle Krise der politischen Gemeinschaft, welche notwendigerweise zu deren Untergang führte.

Für Rosmini bot diese Lesart des Schicksals der Staaten der antiken Welt zusätzliche Argumente zugunsten seiner Kritik an der Gesellschaftslehre des Liberalismus, wie er in Italien von den sogenannten "Sensualisten", zum Beispiel von Melchiorre Gioia, vertreten wurde.⁶ Zu der ethischen Zurückweisung traten historisch-soziologische Gründe hinzu, und sie waren für das Feld des Politischen die gewichtigeren Gründe, sofern man stets das politische Hauptanliegen im Blick behielt, nämlich die Solidität oder Fragilität des Systems. Rosmini wies auf dieser Grundlage die These der Sensualisten zurück, der Wunsch nach Konsum und Lustbefriedigung könne ein kollektives Ethos erzeugen, das für die Gesellschaft eine stabile Basis zu bieten imstande sei. Er ging im Gegenteil anhand seiner Studien zu den Gesellschaften des Altertums davon aus, dass der Genuß von Annehmlichkeiten – sofern er zum vordringlichen Zweck von Gesellschaft geworden war – weder kreative und produktive Kräfte freisetzte, noch eine verbindliche Ausrichtung auf das Gemeinwohl hin begründete. Für ihn ließ die historische Kultursoziologie keinen Zweifel zu, dass eine politische Gemeinschaft, deren Mitglieder sich in erster Linie für die Steigerung ihres persönlichen Wohlbefindens einsetzten, einer Art *Delirium* anheimfiel, da ihr ein gemeinschaftlicher ethischer Kanon abhandengekommen war.⁷ Indizien für solche Formen kollektiven Wahns waren in seinen Augen der Orientierungsverlust in Religionsdingen, Wellen von Götzenverehrung und die Entstehung unterschiedlichster Sekten. Diese moralisch-intellektuelle Desorientierung bedrohte die Grundlagen der Gesellschaft. In diesem Zusammenhang folgte Rosmini Aurelius Augustinus in dessen Diagnose des Endstadiums der römischen Geschichte: Wie

⁶ Vgl. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, con nuova postfazione dell'autore e aggiornamento bibliografico di P. MARANGON, Morcelliana, Brescia 1997², S. 78 ff.

⁷ Einschlägig bzgl. der Vorstellung, "Luxus" führe zum Ruin des Gemeinwesens ROUSSEAU'S *Gesellschaftsvertrag*, Buch 3, Kap. 15.

Augustinus betrachtete er Rom als den paradigmatischen Fall einer Gesellschaft, deren einziger Zweck im Wohlbefinden der Einzelnen bestanden hatte, auf Kosten der sozialen Bindungen und des Engagements für die gemeinsame öffentliche Sache, für die *Res Publica*⁸ und damit letztlich auf Kosten der Existenz des Gemeinwesens selbst.

Das "Gesetz", dem dieser Prozess zwangsläufig folgte, bis zum Zusammenbruch und zur Auflösung des Staates (oder der politischen Gemeinschaft/Gesellschaft, hier machte Rosmini bekanntlich keinen Unterschied) gestattete weder Ausnahmen, noch gab es politische Heilmittel oder Abwehrkräfte. Diese Überzeugung teilte Rosmini mit zwei seiner wichtigen Gewährsautor: Machiavelli und Rousseau.⁹ Es war also nicht das Feld des Politischen, das die Instrumente bereitstellte, um den beschriebenen historisch-notwendigen Gang abzuwenden. Die Tatsache, dass die Geschichte des Menschengeschlechts nicht in einer ewigen Zyklusbewegung mit automatischer Verfallsdynamik bestand, verdankte sich vielmehr einem "externen", metapolitischen Grund, den Rosmini in der christlichen Religion katholischer Konfession ausmachte, wie es auch andere Intellektuelle der sogenannten 'guelfischen' Richtung taten, also jener starken Strömung, die der Katholischen Kirche und speziell dem Papsttum eine essentielle, konstruktive Rolle in Italiens Wiederaufstiegsprozess zusprach. Rosmini gab dieser populären Deutung allerdings eine eigenständige geschichtstheologische Note: Für ihn bedeutete das Christentum (das er ohne weitere Differenzierungen als *katholisches* Christentum adressierte) in welthistorisch-globaler und also auch in kultursoziologischer Perspektive die grundlegende Überwindung bestimmter bis dahin geltender Naturgesetzmäßigkeiten des Sozialen/Politischen, ohne allerdings dessen Regeln komplett außer Kraft zu setzen. Auch "unter dem Christentum" (wie seine Formulierung lautete) durchlief die Geschichte der sozialen Verbände die Etappen von Konstruktion, Blüte und Verfall, aber sie endeten nicht im Untergang. Dies verdankte sich den Regenerationskräften, die die Religion dem Staatswesen oder (wenn man den Terminus 'Staat' lieber umgehen will) der politischen Gemeinschaft zur Verfügung stellte. Festzuhalten ist, dass Rosmini ausführliche Überlegungen zu den komplexen Wirkmechanismen der Religion zugunsten des Erhalts des politischen Verbands angestellt hat. Es ging nicht einfach bloß um die erzieherische Funktion der Kirche im Sozialen. Laut Rosmini wurde der christliche Glaube ausschließlich auf indirektem Wege "nützlich" für den Erhalt des Gemeinwesens, keineswegs aber, wenn man sich seiner auf direktem Wege, als Macht- oder Regierungswerkzeug instrumentell bedienen wollte.

Ein kurzer Blick sei noch auf Rosminis Analyse der Gründe für den Abstieg des Gemeinwesens und der Instabilität politischer Systeme geworfen, welche ja auch unter dem Christentum fortbestanden. Einen wichtigen Bezugspunkt in seinem Konzept von politischer Kultur bildete die liberale Matrix, wie sie klassisch von Adam Smith und Bernard de Mandeville erarbeitet worden war, dass nämlich die freie Verfolgung von Einzelinteressen letztlich gesamtgesellschaftlich gesehen von Nutzen sei. Rosmini war von der liberalen Idee fasziniert, das Gemeinwohl erbe

⁸ Vgl. *De Civitate Dei*, Bd. 1, Buch 4, Kap. 4.

⁹ Vgl. dazu J. MITTELSTRAß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in: O. HÖFFE (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 1992, S. 43-67.

sich quasi selbstverständlich aus der Anstrengung der Einzelnen zugunsten des je eigenen Vorteils, solange die Konkurrenz der vielen Einzelinteressen friedlich organisiert werde. Er stimmte der liberalen Grundthese zu, jeder Mensch vollziehe mit seinen Entscheidungen und Handlungen eine *rational choice*, wenn er etwas zu tun oder zu haben wählte, das ihm als etwas Gutes und als ein Gut erschien, das sein *appagamento*, sein Glück, seine Zufriedenheit zu steigern imstande wäre. Und so galt es auch (analog zu Hegels Theorie) von der politischen Gemeinschaft insgesamt. Gleichwohl ging Rosmini mit historistischen Argumenten zu den Liberalen auf Distanz. Er war überzeugt davon, dass die Urteilkriterien in Bezug auf die Fragen, ob eine Sache gut, nützlich, vorteilhaft sei und daher Gegenstand des eigenen Strebens sein sollte, dem Menschen nicht natürlich, unwandelbar, jederzeit innewohnen, sondern dass sie variabel und kontingent waren. Er erkannte, dass sie das Ergebnis eines komplexen Prozesses waren, an dem der freie Wille mitwirkte, aber ebenso ein sozialer Druck in Richtung Anpassung. Die historische und soziologische Bestandsaufnahme untermauerte die Hypothese von der Instabilität (die ja schon Hegel angeprangert hatte), von der Pluralität und vor allem (das war der Aspekt, der Rosmini am meisten interessierte) von der Manipulierbarkeit der Vorstellungen in Bezug auf das, was nützlich, vorteilhaft und erstrebenswert sei. Angesichts dieses Befundes schien ihm die Annahme abwegig, die Verfolgung von Privatinteressen biete, im Sinne einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, eine hinreichende Bedingung für soziale und politische Stabilität.

Seinen historischen Studien glaubte Rosmini vielmehr entnehmen zu können, dass jede menschliche Gemeinschaft einem bestimmten Entwicklungsmodell folgte: Den Anfang bildete eine 'urkommunistische' Gemeinschaftsphase von hoher Stabilität; es folgten Phasen der Auflösung, die durch die Gleichzeitigkeit der kräftigen Behauptung und Durchsetzung von Privatinteressen und sozialer Destabilisierung gekennzeichnet waren. Die existentielle Bedrohung durch eine zunehmende Unterwerfung unter egoistische Privatinteressen auf Kosten der solidarischen, patriotischen Interessen betraf, Rosmini zufolge (der darin mit Hegel übereinstimmte), in erster Linie die heidnischen politischen Verbände. Natürlich bot auch hierfür der Zusammenbruch des Römischen Reichs für ihn das paradigmatische Anschauungsmaterial. Die christliche Religion hingegen, so schien es ihm, stellte Lösungswege zur Verfügung, um ein Gleichgewicht zwischen individualistischen Dynamiken und Gemeinschaftswerten zu finden.

Rosmini hat genetische, geopolitische und kultursoziologische Gesetzmäßigkeiten für den Zivilisationsprozeß verantwortlich gemacht. Diese Gesetze begriff er ihrerseits, wie gesagt, als Instrumente der Vorsehung zur Erziehung des Menschengeschlechts. Er betonte daher stets, wie wir gesehen haben, dass der eigentliche Motor hinter den historischen Prozessen das Heilswirken der Vorsehung war, welches sich dank der Erkennbarkeit von Gesetzmäßigkeiten nachvollziehen ließ. Das "weise Gesetz" der Vorsehung wurde folglich anhand der Geschichte für den Menschen transparent und plausibel. Seine Ausführungen zu diesem Thema machen deutlich, dass er sich bewusst war, dass der wissenschaftliche Nachweis solcher transparenter, plausibler Regeln die Vorsehung aber auch entzaubern und säkularisieren konnte. Wenn die Vorsehung berechenbare, gesetzesförmige Gestalt annahm, ging dann ihre transzendente Qualität nicht verloren? Um einem solchen Verlust entgegenzuwirken, betonte Rosmini in allen seinen Schriften, nicht nur im Traktat über die Theodizee die göttliche Erziehungsabsicht bei der Lenkung

des Weltgeschehens, die in ihrer letzten umfassenden Finalität nur für die vom Glauben erleuchtete Vernunft zugänglich war. Es beschrieb, auf Montesquieus Spuren, die Kulturgeschichte der Menschheit als Geschichte menschlicher Anpassungsleistungen, ließ diese aber stets mit ihrem eigentlichen, tieferen Endzweck interagieren, indem sie verwiesen wurden auf den providentiellen Willen zur Erziehung und Erlösung der Menschheit.

Eine solche Interaktion von Kulturgeschichte respektive Kultursoziologie einerseits und Rekonstruktion des providentiellen Handelns in heilsgeschichtlicher Perspektive andererseits läßt sich besonders eindrucksvoll am Beispiel der auch von den Zeitgenossen vieldiskutierten Problematik der 'Lebensdauer eines Kollektivs' zeigen.¹⁰ Durch die Autorität der theologischen und juristischen Tradition war für Rosmini nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele beglaubigt, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Völker.¹¹ Diese Lehre baute er in seine politische Theorie ein, wobei er sie auf der einen Seite aus der providentiellen Perspektive begründete und auf der anderen Seite als politisch-soziologische Kontinuitätshypothese entfaltete. Der providentielle Standpunkt besagte, dass die Vorsehung über die Nationen wachte und deren vollständigen Untergang nicht zuließ.¹² Dies geschah zur Demonstration ihrer Überlegenheit über die nur menschlichen Kräfte: Denn blieben die Gesellschaften sich selbst überlassen, gingen sie mit gesetzmäßiger Notwendigkeit zugrunde. Ein zweiter heilsgeschichtlicher Aspekt trat hinzu: "Das weise Gesetz" der Vorsehung, das die Menschheitsentwicklung steuerte, lenkte demnach die Völker, ohne dass diese es wussten, in der Weise, dass sie letztlich zu dem einen, universalen Zivilisierungsprozess beitrugen. Es sorgte durch dieses Zusammenwirken für die Einheit des menschheitlichen Entfaltungsprozesses und verbürgte, dass jedes Einzelschicksal eines Volkes oder einer Gesellschaft dem "universalen Wohl des Menschengeschlechts" zugutekam.¹³ Und schließlich war das "weise Gesetz" der Vorsehung ein kompeten-

¹⁰ Zur Problematik der Lebens- und Überlebensfähigkeit des Gemeinwesens (als Kultur, als Volksstamm, als Nation etc.), vgl. A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Turin 2000, S. 109 ff.

¹¹ Die Formel des Baldus de' Ubaldis *quia populus non moritur* steht, Kantorowicz zufolge, im Kontext der Vorstellung einer Kooperation von Gott und Volk. Dieses fundamentale Gesetz war selbstredend auf jedes *regnum* und jedes Volks anwendbar, so E. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs*, DTV, München 1990, S. 302; vgl. zur Ewigkeit des Gemeinwesens (*non enim potest res publica mori*) ebd. S. 306 ff.

¹² ROSMINI, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, in DERS., *Philosophie der Politik*, Tyrolia, Innsbruck 1999, S. 309.

¹³ Auf ein vergleichbares Ewigkeitskonzept stützte Giuseppe Mazzini seinen Appell an die *rigenerazione* der «Völker, die gefesselt sind und seit Jahrhunderten vergeblich versuchen, die Mission zu erfüllen, die Gott ihnen übertragen hat. [...] Wir sprechen für alle, denn alle sind unverzichtbare Teile der zukünftigen europäischen Synthese; denn noch über der spezifischen Mission, die auf Erden zu vollbringen ein Jeder von uns aufgerufen ist, steht die allgemeine Mission, die die

satorisches Gesetz, indem es dafür sorgte, dass eine Benachteiligung in klimatisch-geographischer Hinsicht durch die besondere politische Tüchtigkeit eines Volkes ausgeglichen werden konnte.¹⁴ (Es sei hinzugefügt, dass sich ein sehr ähnliches Konzept von einer geheimnisvollen “Kompensation”, die den eigentlich Motor der Geschichte der Völker ausmacht, auch in einem sich dem Christentum nicht verpflichtet fühlenden Autor wie Jacob Burckhardt findet.¹⁵)

Rosminis *Kontinuitätshypothese* lässt sich als universalgeschichtliches Paradigma unter dem Primat der Perspektive der Vorsehung lesen. Dabei konstruierte er Kontinuität in unterschiedliche Richtungen: im politisch-symbolischen Sinne durch *translatio*, welche sicherstellte, dass mit dem Tod des Königs weder Königreich noch Königtum erloschen; sodann im historisch-soziologischen Sinne durch die Identifizierung mit einer Tradition, die den Fortbestand eines Kollektivsubjekts – Staat, Nation, Volk, Klasse, Partei¹⁶ – auch über Brüche und Transformationen hinweg garantierte¹⁷, wie dies vergleichbar von den großen historischen Schulen des 19. Jahrhun-

gesamte Menschheit umfaßt», vgl. G. MAZZINI, *Fede e Avvenire* (1835), in: DERS., *Politische Schriften*, übersetzt von S. FLEISCH, Reichenbach'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1911, S. 61 f.

¹⁴ Interessant ist die Übereinstimmung mit Jacob Burckhardts “geheimnisvollem Gesetz der Kompensation”. Burckhardt stellte sich zwar nicht in die montesquieu'sche Tradition der Idee, dass es eine Kompensation für widrige *Lebensumstände* durch *Begabung* gebe, aber er sah das Kompensationsgesetz dort am Werk, wo beispielsweise nach großen Kriegen und Seuchen die Bevölkerung zunahm. Sodann betrachtete er die Kompensation ebenso wie Rosmini als Faktor, der die Kontinuität der Geschichte garantierte: «Nun ist die Kompensation nicht etwa ein Ersatz der Leiden, auf welchen der Täter hinweisen könnte, sondern nur ein Weiterleben der verletzten Menschheit mit Verlegung des Schwerpunktes», in: DERS., *Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte*, in: DERS., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. STADELMANN, Neske, Pfullingen 1949, S. 320 ff.

¹⁵ Cfr. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 116.

¹⁶ Die Erhöhung des Kollektivs geht in der Regel mit dessen Entpolitisierung einher: Das Diesseitige, Kontingente, Endliche wird überwunden. So heißt es beispielsweise in Johann Gottlieb Fichtes *Reden an die deutsche Nation*: «Volk und Vaterland in dieser Bedeutung als Träger und Unterpfund der irdischen Ewigkeit und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über dem Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes [...]», in J.G. FICHTE *sämtliche Werke*, hrsg. von I.H. FICHTE, Veit und Comp., Berlin 1834-1846, Bd. 7 (8. Rede), hier S. 384; vgl. zur “transzendenten Identität der Nation” auch B. GIESEN, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, S. 145ff.

¹⁷ Ein entsprechender Gedanken findet sich wiederum bei Giuseppe Mazzini, der als Subjekt der Geschichte die “religiösen Parteien” (lies: Weltanschauungsparteien) ausmachte, die mit der

derts vertreten wurde. Auch für das italienischen *Risorgimento* bildete das Narrativ von der “Kontinuität des italienischen Volkes” bekanntlich ein bedeutendes Argumentationsmuster. Rosmini hat die Kontinuitätshypothese noch in eine dritte, modern anmutende Richtung verfolgt, nämlich, wie angedeutet: universal- und zivilisationsgeschichtlich. Die Völker und Kulturen überlebten durch den spezifischen Beitrag, den sie zum universalen Zivilisierungsprozeß beisteuerten. Sie verwandelten sich oft bis zur Unkenntlichkeit, aber sie gingen nicht vollständig verloren, was nicht zuletzt aufgrund der Tatsache evident war, dass anderenfalls keine Erinnerung an sie mehr möglich gewesen wäre. Dieser Nachweis schien ihm besonders wichtig. So hat er die historischen *exempla* vor allem genutzt, um zu zeigen, dass auch bei vernichtenden Eroberungen und bei der Zerschlagung von Gesellschaften und Staaten eine kulturelle, ideelle oder sonstige *Restsubstanz* erhalten blieb und weiterwirkte. Völker und Kulturen verschwanden demnach nicht einfach, sondern hinterließen Spuren im Gedächtnis der Menschheit. Umgekehrt konnte kein Volk für sich einen Exklusivanspruch geltend machen, vorrangiger Protagonist des Zivilisierungsprozesses zu sein. Dieser Prozess erschien Rosmini vielmehr als das Ergebnis einer permanenten Interaktion der Völker.

Der harmonische Gleichklang von Profansoziologie und Soziologie in eschatologischer Perspektive erschien aber nur möglich, wenn die Apologie der göttlichen Vorsehung nicht durch den Nachweis willkürlicher göttlicher Lenkungseingriffe in die Geschichte – zum Beispiel durch Wunder – gestützt wurde, sondern durch die innere Logik von Ursache und Wirkung. Daher nahm Rosmini an, dass sich beispielsweise die Herausbildung eines gut organisierten Staatswesens nicht einer willkürlich-wundersam übertragenen, spezifisch politischen Intelligenz oder einem außergewöhnlichen Talent zum Politischen verdankte, sondern rein innerweltlich wirksamen Gesetzmäßigkeiten, wie eben dem ‘Druck zur Anpassung’ an bestimmte äußere Lebensbedingungen. Diese Begründung ebnete den Weg für eine kultursoziologische Betrachtung, in der eben der Prozeß der Anpassung seiner Ansicht nach die überragende Rolle spielte. Die Zivilisations- und Kulturgeschichte ließ sich entschlüsseln als Geschichte von Anpassung und Kompensation in Mangelsituationen. Dies, so hatten wir gesehen, war Rosminis Deutungsmuster für sämtliche Kulturleistungen: Der Mensch mußte sich als Kulturproduzent bewähren, weil er ein Mangelwesen war. Das Deutungsmuster galt generell, besonders aber für staatlich-politische Konfigurationen als den edelsten Kulturerzeugnissen.

Die Anpassung als zentraler Vorgang der Kulturgeschichte erklärte die Tatsache, dass sich in bestimmten Gesellschaften echte bürgerschaftliche Staatswesen (*società civili*) herausbildeten, während sich in anderen die Konzentration der Regierungsfunktionen nicht durchgesetzt hatte, welche aber eine unverzichtbare Komponente des Zusammenlebens im “politischen Gemeinwesen” war (für welches Rosmini den Terminus *società civile* verwendete). Das großartige 6. Kapitel des III. Buchs jenes Teils der *Philosophie der Politik*, welcher überschrieben ist *Die Gesellschaft und ihr Ziel/Zweck*, trägt den Titel *Von dem Gesetz der Vorsehung, das die Ausbreitung und die Geschicke der*

Fortschrittsidee verschmolzen: «Die politischen Parteien fallen und sterben. Die religiösen Parteien sterben nicht, außer nach dem Sieg, wenn ihr Vitalprinzip nach der Vollendung der Entwicklung eins wird mit dem Fortschritt der Zivilisation und der Sitten». Dann wird sich auf dieser Basis die eine «Partei der Zukunft» bilden, vgl. MAZZINI, *Fede e Avvenire*, cit., S. 64.

Völker steuert und handelt von den unterschiedlichen Umweltbedingungen und ihre Wirkungen auf die Ordnungen und Verfassungen der Völker und ihrer Staaten.¹⁸ Es war demnach der Druck der *Necessità* der Lebensbedingungen, der für die Herausbildung bestimmter politisch-staatlicher Formen verantwortlich war beziehungsweise für deren Ausbleiben.¹⁹ Der Tatbestand der unterschiedlichen Ausprägung der *Necessità* begründete andererseits eine Position, auf die Rosmini Wert legte und an der er bei aller Annäherung an das vernunftrechtliche Vertragsdenken festhielt: Sie besagte, dass es kein universal praktikables Vergesellschaftungsmodell geben konnte, weil die Menschen mit den unterschiedlichen Gesellschaftsformen, die sie schufen, auf die unterschiedlichen Verhältnisse, in denen sie lebten, antworteten. Anpassung, verstanden als ein spezifischer Umgang mit den vorfindlichen Lebensbedingungen, bildete daher nicht nur das Herzstück seiner Kulturgeschichte, sondern legitimierte auch die Vielfalt gesellschaftlicher Konfigurationen. Ein einziges Pflichtmodell für alle kam hingegen einem Oktroy gleich. Wie es seiner Denkungsart entsprach suchte Rosmini auch hier nach einem Mittelweg zwischen Entweder-Oder-Antworten. Er sprach der Vielfalt politischer Organisationsformen eine "natürliche" Legitimität zu, betonte aber gleichwohl die exemplarische Qualität jenes Modells von Zusammenschluß, den er "zivilbürgerlich-politisch" nannte (it. *civile*) und der dadurch gekennzeichnet war, dass die Souveränität zwischen verschiedenen Trägern ausbalanciert war und das eine größtmögliche Partizipation an den öffentlichen Dingen und dem Gemeinwohl bestand. Unter dem Prozess der Zivilisierung verstand er demgemäß die Etablierung politisch-zivil-humaner Verhältnisse; "Zivilisierung" bedeutete die Konstitution ziviler Regierungen, das heißt partizipatorischer, republikanischer, gemeinwohlorientierter Regierungen. Blieb dieser Prozess aus, bildeten sich dynastieorientierte Machstrukturen wie im Orient heraus, die Rosmini allerdings deutlich, wie angedeutet, gegen die Herrschaft eines Souveräns *legibus absolutus* im Westen abgrenzte. Er nahm an, dass der Absolutismus im Abendland eine Verfallsform von Souveränität war, die nur dort auftrat, wo sich das Gemeinwesen zuvor als starker Staat entwickelt hatte.

Rosminis feste Überzeugung von der Legitimität einer breiten Pluralität möglicher Organisationsformen der politischen Gemeinschaften und umgekehrt seine Ablehnung eines verbindlichen Einheitsmodells hingen mit seiner Bewunderung für den Umstand zusammen, dass die Menschen überhaupt zur Gründung von strukturierten Gemeinschaften/Gesellschaft gelangten. Der Übergang von den stammesartigen Frühformen hin zu "zivilen" Verbandsformen stellte aus seiner Sicht einen solchen Verdienst dar, dass ihm die Nachfolger/Nutznieser wie Zwerge auf den Schultern von Riesen erschienen. Ihre Unfähigkeit und ihren Unwillen, der Weisheit der Alten bezüglich der notwendigen Fundamente des Gemeinwesens treu zu bleiben, hielt er für den

¹⁸ Vgl. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., S. 288, Fn. 63.

¹⁹ Dieser *necessità*-Begriff steht demjenigen Machiavellis und der Staatsräson-Tradition fern, wengleich sich natürlich gewisse Strukturanalogien zeigen lassen; vgl. zu Machiavellis *necessità*-Begriff H. MÜNKLER, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Fischer, Frankfurt a.M., 1987, S. 117 ff., S. 193 ff., S. 290 ff.; zum Zusammenhang von 'Notwendigkeit' und 'Staatsräson' auch R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, S. 44 ff., 170 ff., *passim*.

Hauptgrund aller politischen Krisen. Diese folgten unweigerlich dem universalen Gesetz, welches besagte, dass die Gesellschaft in dem Moment anfing, instabil zu werden, da sich die Mitglieder (die "Bürger") mit den einstmals von allen vertretenen Gründungsprinzipien nicht mehr identifizierten. Christlich geprägte wie nicht christliche Gesellschaften waren demselben Instabilitätsrisiko ausgesetzt, das sich der Entfremdung von der gemeinschaftlichen Basis verdankte, und diese Entfremdung war ihrerseits schlicht ein unausweichliches Produkt der zunehmenden zeitlichen Entfernung. Für Rosmini bestand die große, stets aufs Neue sich stellende Herausforderung der modernen Kultur in der Notwendigkeit, den Gemeinschaftsgeist, ohne den das Kollektiv nicht überlebte, mit den ebenso legitimen zentrifugalen Dynamiken der privaten Interessen und Rechte irgendwie zu versöhnen. Ihm war auch klar, dass jedenfalls das Gesetz der unbegrenzten Wachstumsmöglichkeiten, welches das Denken der Moderne beherrschte, keine adäquate Antwort bereithielt.

Der verborgene Plan der göttlichen Vorsehung bediente sich des sozialen Antagonismus (welcher eine Folge der individuellen Egoismen war) als Motor des Fortschritts: Eine problematische Disposition zeitigte positive Folgen. Kant hatte diesen 'Antagonismus' in der Gesellschaft der asozialen Sozialität des Menschen zugeschrieben. Für Kant bildete dieser Antagonismus das Instrument der Natur, welches dazu diente, dass sich alle natürlichen Talente entfalteten, so dass sich der antagonistische Interessenswiderstreit am Ende als Antrieb einer mit Gesetzen ausgestatteten Ordnung erweisen würde.²⁰

Rosmini ergänzte die Lehre vom sozialen Antagonismus als dem Antreiber hin zu geregelten Formen des Zusammenlebens um weitere bipolare Dynamiken, die für den Fortgang der Geschichte mitverantwortlich waren. In seinen Ausführungen finden sich kluge Analysen des Verhältnisses zwischen den "Massen" und großen Führungspersonlichkeiten sowie zwischen der kulturellen Neigung bestimmter Gesellschaften oder von Teilen einer Gesellschaft hin zu einer bewahrend-konservativen Grundhaltung (er nannte eine solche Grundhaltung "Widerstand", *it. resistenza*) und ihrem Gegenpol, der fundamentalen Neigung zur "Bewegung". Eine weitere wichtige Antriebskraft der Geschichte bildete Rosmini zufolge die permanente Spannung zwischen Phasen der Konzentration politischer Macht und Tendenzen zu deren größerer demokratischer Verteilung. Solche bipolaren Dynamiken ließen sich als Gesetzmäßigkeiten des kontinuierlich fortschreitenden Geschichtsprozesses deuten, ohne dass sie dessen Richtung oder Ziel in einem teleologischen Sinn angaben.

Die Französische Revolution interpretierte Rosmini als hervorragende 'Nagelprobe' solcher Gesetzmäßigkeiten und als machtvolle philosophische Demonstration des Umstands, dass auch die politischen Verbände "unter dem Christentum", wie er sich ausdrückte, Krisen und Verfall erlebten. Oder anders gesagt: Die Wirkmacht des Christentums in der Geschichte bestand nicht darin, dass der unausweichliche *link* zwischen Aufstieg und Niedergang aufgehoben und überwunden wurde. Das, was Rosmini zufolge die christlich geprägten von den nicht-christlichen politischen Zusammenschlüssen unterschied (und was es erlaubte, die Revolution als echte Erneuerung, als Fortschritt zu begreifen), war die Tatsache, dass in den politischen Kulturen, in

²⁰ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in: Akademie-Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, vol. VIII, p. 15-31.

denen das Christentum eine Rolle spielte, der historische Prozess nicht ausschließlich durch die treibende Kraft der “Massen” gesteuert wurde, deren Kollektivtendenz, wie Rosmini annahm, unweigerlich und notwendigerweise zu Zersetzung des sozialen Zusammenhalts durch die Zunahme “egoistischer” Erwartungen und Ansprüche führte. Vielmehr war es möglich, dass sich christlich inspirierte, vernünftige politische Anliegen dauerhaft durchsetzten. Sie waren verantwortlich dafür, dass der Gang der Geschichte “unter dem Christentum” eine aufsteigende Spiralbewegung vollzog – ein Modell, das Rosmini bei Johann Gottlieb Fichte gefunden hatte.²¹

In seiner Untersuchung *Die Gesellschaft und ihr Ziel/Zweck* sagte Rosmini, er wolle vom «gesellschaftlichen Fortschritt sprechen und die legitimen und sicheren Wege aufzeigen, die der Fortschritt gehen muss, damit er nicht in die Irre läuft und sich verliert, ohne ans Ziel zu gelangen».²² In dem dortigen Kapitel *Nach welchem Gesetz schreitet die Menschheit fort?* diskutierte er die Thesen von Giambattista Vico, Antoine de Condorcet und Johann Gottlieb Fichte zum Verlauf der Menschheitsgeschichte insgesamt. Condorcets Lehre von der linear aufsteigenden Fortschrittsbewegung, welcher seiner Ansicht nach auch Claude-Henri de Saint-Simon, Gian Domenico Romagnosi und Melchiorre Gioia anhängen, lehnte er kategorisch ab. Er hielt ihr Geschichtsbild für deterministisch; diesen Denkern zufolge, so Rosmini, befand sich die Menschheit auf dem Weg zu paradiesischen Zuständen, deren Qualität allein anhand des Kriteriums der Quantität der verfügbaren Güter und des Komforts gemessen werde, wie er in der Formel vom “größten Glück der größten Zahl” zum Ausdruck komme. Seine Kritik an solche Visionen lautete, dass auf diese Weise der Politik unvermeidlich letztlich göttliche Eigenschaften zum Zweck der “sozialen Theodizee” zugeschrieben würden: Sie müsse mit absoluter Macht ausgestattet werden, um Erlöserin von allem Übel, Wohltäterin, Retterin, Spenderin von Glück und Wohlbefinden sein zu können. Bekanntlich hat sich Rosmini immer wieder mit den “despotischen” und “tyrannischen” Folgen einer solchen modernen Vergottung der politischen Instanzen auseinandergesetzt. Aus seiner Sicht waren die Erwartungen an eine allmächtige Politik nicht einfach nur moralisch überzogen, sondern politisch fatal, insofern sie gerade das Gegenteil von dem erreichten, was sie anstrebten: die Begrenzung und Einhegung von Macht.

Auch Vicos zyklisches Modell hielt er für ungeeignet, hatte Vico doch ausschließlich die Kulturen der antiken Welt beobachtet, also gerade jene “gesellschaftliche Allmacht des Christentums” vernachlässigt, der Rosmini die Fähigkeit zusprach, im Geschichtsverlauf eine echte Weiterentwicklung veranlassen zu können. Wenn man diese von außen kommende “Allmacht” unterschlüge, durchschritten die politischen Verbände alle dieselben Etappen von Gründung, Aufstieg, Blüte, Dekadenz, Verfall und Tod. Wie Machiavelli war auch Vico überzeugt, Staaten und Gesellschaften müssten irgendwann sterben und würden verschwinden.

Im Gegensatz zu solchen geschichtsphilosophischen Lehren ging Rosmini davon aus, dass es in der Weltgeschichte eine kontinuierliche Bewegung gebe: ein Überlebensgesetz sozialer Kör-

²¹ J.G. FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. DIEMER, Felix Meiner, Hamburg 1978.

²² A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., S. 450, Kap. 21 von Buch IV.

per, dank dessen diese “unsterblich” seien. Anhaltspunkte für seine diesbezüglichen Überlegungen fand er in prophetischen Reden des Alten Testaments und in politisch-philosophischen Theorien, die seit dem Mittelalter die Unsterblichkeit der *nationes* postulierten, sei es, dass man sie kreatürlich deutete, sei es dass sie als Konstrukt, als Menschenwerk verstand. (Man denke hier beispielsweise an James Harringtons *Commonwealth of Oceana*, 1656.)

Unter der Annahme eines solchen Bewegungsgesetzes schien es Rosmini auch abwegig, im Angesicht einer großen Krise zu politischen oder legislativen Instrumenten aus der Vor-Krisenzeit zurückzugreifen. Den Versuch der Restauration eines wie auch immer gearteten *Ancien Régime* hielt er für vollständig a-historisch. Gerade die gewaltigen Transformationen, die er selbst miterlebte, überzeugten ihn davon, dass es notwendig war, die Tragepfeiler der sozialen Architektur zu erneuern – anderenfalls kehrte man zu exakt jenen Werkzeugen des politischen Geschäfts und Systems zurück, die sich ja gerade als inadäquat erwiesen hatten, der Krisenwelle zu widerstehen; man mußte im Gegenteil prüfen, ob nicht eben diese ‘Werkzeuge’ (beispielsweise Gesetze, Privilegien etc.) die Krise zumindest mitverursacht hatten.

Daraus folgte für Rosmini eine zweite Leitidee: Eine neue Ordnung mußte auf der aktiven, ja programmatischen Anerkennung der Grenzen der Staatsmacht aufbauen. Regelrecht überlebensnotwendig für die politische Gemeinschaft schien ihm (quasi paradox) deren Eingeständnis, dass sie nicht imstande war, sich selbst ein dauerhaftes, überlebensfähiges Fundament zu geben. Liest man Rosmini dazu, vermeint man Anklänge an Ernst Wolfgang Böckenfördes berühmtes Diktum zu vernehmen, gemäß welchem der liberale Verfassungsstaat von Voraussetzungen lebt, die er nicht selbst garantieren kann. Rosmini war davon überzeugt, die Stabilität der politischen Gesellschaft lebe von Faktoren, die zu einer jenseits des Politischen anzusiedelnden Sphäre gehörten, die die Politik weder schaffen, noch garantieren konnte. Kein ideelles Konstrukt, keine para-religiöse politische Ideologie war demnach imstande, die stabilitätsnotwendige präpolitische Grundlage zu ersetzen (wie es seiner Ansicht nach zum Beispiel Rousseau oder Saint-Simon versucht hatten).

Diese (christlich induzierte) ‘Vorfeld-Disposition’ sollte, so Rosmini, die bewusste Anerkennung auf der Seite der Staatsmacht umfassen, dass ihre Verfügungsgewalt begrenzt war. Nur dann ließ sich eine soziale und politische Ordnung denken, in der der Mensch nicht auf eine Teilrolle (als Bürger, als Konsument etc.) reduziert wurde, sondern die sich im Gegenteil in den Dienst der Entfaltung aller Möglichkeiten des Einzelnen stellte.

Gleichwohl, so hatte ich angedeutet, war Rosmini völlig klar, dass auch die Staaten/Gesellschaften “unter dem Christentum” Krisen und Rückschritte erlebten. Er hat daher versucht, solche Phasen in einer Art ‘Generationensoziologie’ zu analysieren. Dabei schien ihm, dass jeweils die dritte Generation zu einer Synthese fähig sei, dass sie die Extreme der beiden Vorgängergenerationen zu überwinden imstande sei. Gemäß seinem Schema konnte es der dritten Generation gelingen, ein integratives System zu entwickeln, das Traditionsbewußtsein und Innovationswillen in Einklang brachte.²³

Die erste Generation hielt er hingegen für die destruktive: Sie vergaß und vernachlässigte die grundlegenden Werte, auf denen die Gemeinschaft einst errichtet worden war. Die zweite

²³ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione*, in ID. *Filosofia della politica*, cit., S. 108.

Generation sah er geprägt durch Skepsis und Verunsicherung. Sie hatte die Umwälzungen miterlebt, und sie erkannte, dass sich die Gemeinschaft als solche in existentieller Gefahr befand. Daher war sie bestrebt, zu den alten Werten zurückzukehren und die Gemeinschaft auf diese alten Werte neu zu gründen. Aber erst die dritte Generation war gemäß Rosminis Analyse die "glückliche" Generation, insofern sie zur Synthese zwischen alt und neu imstande war. Dieser Dreischritt erschien ihm als die Bedingung der Möglichkeit von "Revolution" unter christlichen Vorzeichen. Er nannte diese Konstellation eine «unausweichliche, besonders glückliche Notwendigkeit».²⁴ In diesem Sinne schien ihm Fortschritt möglich. Und hier sah er die Erziehungsabsicht der göttlichen Vorsehung am Werk, insofern den Menschen klar gemacht wurde, dass sie ohne den transzendenten Bezugsrahmen nicht zu einer echten Verbesserung imstande waren.

In seiner Rekonstruktion der Entwicklung der Moderne betonte Rosmini, dass sich durchaus die Fähigkeit entwickelt hatte, zu erkennen, das sich der ungebremsste Egoismus (den die Religion in früheren Zeiten in Schach gehalten hatte) sozial destruktiv auswirkte. Um dem zerstörerischen Eigeninteresse entgegenzuwirken und um die Selbstzerstörung aufzuhalten, hatte die Menschheit, Rosmini zufolge, verbindliche moralische universale Normen formuliert. Zunächst waren diese durch die Französische Revolution verkündet worden; dann wurden sie modifiziert, verbessert und in ein politisches Regelwerk übersetzt, dessen Ausdruck die "Heilige Allianz" war, das heißt ein dem Frieden und der Solidarität verpflichteter Bund. Gewiß, eine solche Deutung des Fürstenbundes von 1815 war gewagt, aber Rosmini betonte eben die Idee eines Bundes (der Völker) im Sinne der Synthese von Revolution und Restauration. Sein Versuch, die Brücke zwischen den beiden entgegengesetzten Polen zu spannen, stützte sich auf die analoge Struktur der beiden Gründungserklärungen.²⁵ Für ihn zählte weniger die inhaltliche Programmatik als die Tatsache, dass in beiden Manifesten universale Werte zur Politiknorm erhoben wurden.²⁶ Die Faszination der Französischen Revolution bestand in Rosminis Einschätzung nicht vorrangig in deren unerhörter, neuartiger Legitimierung von politischer Souveränität, sondern in ihrer expliziten Bezugnahme auf universale Maßstäbe von Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden, welche er im Programm der Heiligen Allianz wiederfand. Er war überzeugt, dass diese neuartige Form zur Selbstbindung seitens der Machtinstanzen den Standard für die Politik der Zukunft setzen werde.

Der dadurch ermöglichte Fortschritt entsprach dem *design* der göttlichen Vorsehung: Sie ließ die Menschen in dem Glauben, ihre eigenen Interessen zu verfolgen (was sie ja auch *de facto* taten!), während ein tiefer gehender Blick offenbarte, dass die Menschen der providentiellen

²⁴ Vgl. Kap. 16 von *Della sommaria cagione*, cit.

²⁵ Zur "Heiligen Allianz" vgl. W. PYTA, *Idee und Wirklichkeit der "Heiligen Allianz"*, in: F.-L. KROLL (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Schöningh, Paderborn 1996, S. 315-345; für Rosmini ist die "Heilige Allianz" idealiter durchaus keine konservative-theokratische Förderation, vgl. dazu auch E. BOTTO, *Etica sociale*, cit., S. 115.

²⁶ Allgemein hierzu vgl. L. CANFORA, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in: ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, S. 125-142.

Logik (und das bedeutete: der Erreichung des Guten) gewissermaßen zuarbeiteten. «Die Menschen werden von dem überragenden, höchsten Vorsorger, der für allen Lebewesen Gesetze festgelegt hat, zur Wahrheit hingetrieben», lautet eine berühmte Sentenz in Rosminis politischer Philosophie.²⁷

Für die staatliche, säkulare Ordnung implizierte die Anerkennung der eigenen Machtgrenzen durchaus nicht die Verpflichtung auf ein Einheitsmodell der gesellschaftlich-politischen Organisation. Wie wir gesehen haben, war es für Rosmini stets wichtig, die Legitimität der Pluralität politischer Formen zu betonen. Das überragende Kriterium der Qualitätskontrolle bildete in seinen Augen die größere oder geringere Fähigkeit, „Macht“ konstitutionell einzuhegen, unabhängig von der Frage, wer sie innehatte und ausübte. Es war akkurat die Anerkennung der Überlegenheit des göttlichen Gesetzes, welche rechtfertigte, dass es zwischen Menschen kein Herrschaftsverhältnis geben durfte. Herrschaft (it. *dominio*) war allein Gott vorbehalten; und dieses Monopol mußte Herrschaft aus den zwischenmenschlichen Beziehungen ausschließen. Damit kehrte Rosmini die Idee komplett um, Macht im Staat repräsentiere eine Art ‘Analogie’ zur Gottesherrschaft oder sei deren Spiegel oder Derivat. Für ihn galt genau das Gegenteil. Der fundamentale Gegensatz zwischen göttlicher Absolutheit und den stets kontingenten Sphären der Irdischen, auch der Politik, mußte betont werden.

Daraus ergaben sich weitere wichtige Hypothesen in Bezug auf den Fortschritt der Menschheit, den sich Rosmini, wie gesagt, nicht linear, wohl aber konstant vorstellte und der mit der Menschwerdung des Gottessohnes möglich geworden war. Mit diesem Ereignis, der wirklichen und wahrhaftigen Revolution der Geschichte, begann der Prozeß des *incivilimento*, jener mühsame, aber doch unaufhaltsame Aufstieg, der die Menschheit aus dem zyklischen Wiederholungszwang befreite. Aus meiner Sicht besteht die Besonderheit von Rosminis psychologischer und theologischer Geschichtskonzeption in der Erarbeitung eines Paradoxons: dass sich die Stabilität, der Fortschritt und die „Unsterblichkeit“ der christlich geprägten politischen Verbände und Staaten gerade ihrem Verzicht auf den Absolutheitsanspruch verdankten.

Die modernen, zivilen, durch das Christentum ‘imprägnierten’ Staatsverbände konnten daher Realität werden lassen, was Rosmini als das Ideal von *societas* beschrieben hat. Jeder Verband, der auf wie auch immer ausformulierten oder impliziten Vereinbarungen beruhte, strebte ein „Gut“ an, welches den Verbandsmitgliedern zugutekommen sollte. Mit dieser Überzeugung bewegte sich Rosmini auf Platons und Aurelius Augustinus Spuren: Alle menschlichen Zusammenschlüsse, selbst kriminelle Banden, kannten untereinander das, was er einen «Funken Gerechtigkeit» nannte.²⁸ Aber nur in der modernen zivilen Staatsgesellschaft, die sich dem Christentum verpflichtet wußte, bildete das höchste Entfaltungsrecht der Person (ihr Recht auf Glück und Zufriedenheit, auf *appagamento*) mit sämtlich davon abgeleiteten Rechten das eigentliche Ziel und den Existenzzweck der Gemeinschaft.

Die Überlegungen zu Rosmini möchte ich abschließen mit einigen knappen Betrachtungen zum Europa der Gegenwart. Hat Rosminis Philosophie der Politik den heutigen Europäern noch

²⁷ ROSMINI, *Della sommaria cagione*, cit., S. 128.

²⁸ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 131 *passim*.

etwas zu sagen? Es ist immer ziemlich gewagt, zu versuchen, eine 'Lehre' aus der Vergangenheit für die Gegenwart und die Zukunft zu aktivieren. Daher will ich nur wenige Punkte andeuten, wobei ich insgesamt überzeugt bin, dass es bei solch einer Revitalisierung weniger um konkrete Inhalte, um 'Rezepte' gehen kann, als vielmehr um methodologische Ansätze, die bedenkenswert sind.

Rosminis Untersuchung mit dem Titel *Der Hauptgrund für Stabilität oder Scheitern menschlicher Sozialverbände*, welche einen Teil seiner *Philosophie der Politik* bildet, weist schon vom Titel her eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit einem Buch auf, das 2012 erschien und ein Weltenerfolg wurde: Daron Acemoglus und James A. Robinsons *Why nations fail. The origins of Power, Prosperity and Poverty*. "Why nations fail?" ist auch die zentrale Frage von Rosminis politischer Philosophie. Die im globalen Maßstab angelegte komparatistische Studie von Acemoglu/Robinson führt den Nachweis, das in der Regel materielle Armut und das Scheitern von Staaten darauf zurückzuführen sind, dass dort eine kleine Elite dominiert, die nur ihre eigenen Interessen verfolgt, oft korrupt ist - im Zusammenspiel mit der Schwäche solcher Strukturen, die aus einem Staat einen 'Rechtsstaat' machen. Mir scheint, Rosmini hat keinen anderen historischen Prozess so streng verurteilt wie die Herausbildung von Eliten, die einen exklusiven Macht- und Wohlstandsanspruch vertreten und durchzusetzen versuchen.²⁹ Er erkannte, dass auf diese Weise jenes politische Bewußtsein der gleichen Partizipation, das ursprünglich alle "Bürger" (sprich: Angehörige einer organisierten Gemeinschaft) geteilt hatten, ausgelöscht wurde. Hierarchische Abstufungen mit privilegierten Positionen Weniger wurden konstruiert. Er forderte, eine solche zunehmende Restriktion des Zugangs zur Macht müsse ihres ideologischen Überbaus entkleidet werden. Es musste offengelegt werden, wer von diesen Vorgängen profitierte. Die politische Philosophie hatte hier Aufklärungsarbeit zu leisten als radikal kritische Instanz, auch wenn sich beobachten ließ, dass oftmals die Mehrheit der Bürger der Abschaffung ihrer demokratischen Mitspracherechte sogar zuzustimmen schien.

In "scheiternden Staaten" (*failing states*) fehlt, so lautet eine weitere These bei Acemoglu & Robinson, in der Regel eine konsensfähige Vorstellung von 'Gemeinwohl'. Sie halten auf der Basis ihrer Untersuchungen fest, dass die kulturelle Werteordnung für die positive oder negative Entwicklung einer Nation oder eines Volkes eine eminent wichtige Rolle spielt. Dies ist eine Hypothese, die Rosminis Ansichten hinsichtlich des Fortschritts oder Rückschritts von Staaten sehr nahekommt. Rosmini zufolge konnte eine politische Gemeinschaft (und das wäre in unserer Fragestellung Europa als Union) Fortschritte machen und sich gut entwickeln, wenn sie programmatisch das Bewußtsein ihrer eigenen Machtbegrenztheit pflegte; wenn sie anerkannte, dass sie nicht die Macht besass, die Übel der Welt zu heilen. Für Rosmini zählten zu solchen ontologischen, existentiellen Bedingtheiten der menschlichen Existenz die zahlreichen Ungleichheiten zwischen den Menschen. Keine politische Gewalt, so seine Überzeugung, durfte sich anmaßen,

²⁹ Mir scheint, Rosminis kritische Anmerkungen zu diesem Punkt beweisen eine grössere Nähe zu Autoren der Aufklärung, als seine Polemik gegen eine Reihe von ihnen auf den ersten Blick nahelegt. Man denke an seine Kritik an Condorcet, wengleich ja gerade dessen *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* zu zeigen versucht, dass der Niedergang der christlichen Religion einhergeht mit dem Aufstieg esoterischer Geheimkulte und Idolatrie.

diese Ungleichheiten zu beseitigen oder zu kompensieren, sofern sie nicht zur Diktatur (womöglich in bester Absicht) mutieren wollte.

Umgekehrt erschien es ihm als hervorragende Qualität jedes politischen Verbands (und auch dies ließe sich auf die EU anwenden), sich eine elastische, offene Verfassung zu geben, die sich neuen gesellschaftlichen Entwicklungen anpassen konnte und zur Selbstrevision imstande war. Für Rosmini war das permanente Ringen um ein Gleichgewicht zwischen Stabilität und Flexibilität ein Kennzeichen guten Staatsarchitektur und kluger Politik, so wie es auch der kontinuierliche Versuch war, die legitimen Interessen der Einzelmitglieder eines Gesellschaftsverbandes mit dem Gemeinwohl aller in Einklang zu bringen, inklusive der offenen Aushandlung der Frage, welche Interessen überhaupt als 'legitim' zu betrachten seien.

Es gibt einen zweiten Aspekt der politischen Betrachtungen Rosminis, der aus meiner Sicht relevant sein könnte für heutige philosophisch-politische Reflexionen zu Europa: Er besagt, dass keine politische Verfassung, keine Staatsform, Ordnung, Architektur oder wie immer man sagen will, das 'Ende der Geschichte' markiert. Für Rosmini war Geschichte immer in Bewegung. Politische Ordnungen mussten verstanden werden als (zeitweilig nützliche) Instrumente, die die Menschen erfunden hatten, um auf die konkreten besonderen Erfordernisse und Herausforderungen der eigenen Zeit zu reagieren. Eine solche Deutung der verfassungstechnischen Kontingenzen bildete für Rosmini ein Bollwerk gegen das, was ihm als gefährliche 'Sakralisierung' von Politik und Staat erschien. Man könnte vielleicht in Rosminis Sinne weiterdenken: Auch die Europäische Union muss sich vor Selbst-Verabsolutierung hüten und Instrumente erfinden, die dies verhindern.

Zwei weitere Grundannahmen in Rosminis Werk bieten aus meiner Sicht interessante Anregungen für eine heutige europäische Diskussion: Rosmini besaß ein feines historisches Gespür für den Faktor der 'Identifikation' der Mitglieder eines politischen Zusammenschlusses mit dessen Ziel-/Zwecksetzung. Gab es einen solchen 'Kon-Sensus' der Zugehörigkeit und Partizipation der Beteiligten nicht, wäre erstens der Verband erst gar nicht gegründet worden; oder er wäre zwar entstanden, wäre aber sogleich zerfallen, wenn er der auch emotionalen, soldarischen, überzeugten Zustimmung seiner Mitglieder verlustig gegangen wäre. Womöglich hätte Rosmini den heutigen Europäern ins Gedächtnis gerufen, dass die Union der europäischen Völker eine gemeinsame, kulturell gestützte 'Werte-Identität' benötigt, damit sich die europäischen Bürger nicht nur bezüglich ihrer formalen Rechte angleichen, sondern auch hinsichtlich ihrer ethischen und zivilen Grundlagen, die zugleich ihre Zielsetzungen sind.

Und *last but not least*: Rosminis Idealvorstellung von "Fortschritt" richtete sich auf zwei Ziele, die für ihn interdependent waren: Integration und Ausweitung. Die Europäer des 20. und 21. Jahrhunderts haben (zum Teil auch schmerzhaft) lernen müssen, dass es schwierig (vielleicht sogar unmöglich) ist, gleichzeitig beide Ziele zu erreichen. Aber Rosminis hochgesteckter Anspruch bleibt eine europäische Herausforderung: nicht als fertige, unkomplizierte 'Lösung', wohl aber als Modalität, sich eine europäische Zukunft vorzustellen.

liermann@villavigoni.eu

(Villa Vigoni)



Rosminiana

Nel 1957, redigendo una magistrale prefazione agli ancora oggi utilissimi e fondamentali «Studi rosminiani» di Gioele Solari, Pietro Piovani indicava nella perfetta conoscenza dello sfondo storico in cui il pensiero del Roveretano va collocato la chiave ermeneutica per cogliere «quanto Rosmini ha in comune con gli ideali e gli uomini del suo tempo» e «quanto Rosmini ha in sé di prettamente originale»; da un tale «Hintergrund» dovrebbe, sempre, risultare un «Rosmini colto nell'originario sviluppo del suo meditare, del quale, certamente, le fondamentali preoccupazioni etico-religiose non sono ignorate, ma sono spiegate e confermate nella compartecipe presenza di altri, cooperanti atteggiamenti spirituali. Così le stesse fonti tradizionali, patristico-scolastiche, della filosofia rosminiana vengono viste nella giusta luce, che non è meno intensa se guardata attraverso l'iridiscenza delle varie aspirazioni di Rosmini a una tradizione di pensiero e di vita rinnovata, riformata dalle vere esigenze moderne, non trascurate, ma accolte nella novità permanente del messaggio cristiano». Sono parole, queste di Piovani, che, se pure dedicate a Solari, possiamo tranquillamente affermare ispirino e informino, in ogni nostro numero, i saggi che pubblichiamo nella sezione intitolata «Rosminiana». Ne va, infatti, in tale sezione, di affondi sul pensiero rosminiano che, cogliendone aspetti non sempre adeguatamente approfonditi dalla critica e quindi aprendo – o ambendo aprire – possibilità di nuovi scandagli ermeneutici, non perdano mai di vista l'unitarietà della riflessione del Roveretano, il «porro unum» della sua instancabile meditazione. È quanto fanno, da prospettive diverse, ma accomunate dalla medesima preoccupazione di rigore metodologico, i tre contributi qui di seguito presentati. Nel primo, Stefano Ferrari offre, con dovizia di materiale documentario, generalmente poco noto, il quadro di una interpretazione rosminiana di testi di Winckelmann, che presenta un notevole carattere di originalità, specie in rapporto alla ricezione winckelmanniana nell'Ottocento italiano; nel secondo, Andrea Loffi si sofferma sulla lettura che di Rosmini ha proposto il filosofo Pietro Prini, dimostrando come questa, lungi dall'essere mero momento occasionale, si attesti come vero e proprio cantus



firmus della complessiva speculazione teoretica priniana; nel terzo, Bartolomeo Pirone, in un documentatissimo studio analitico, fornisce le coordinate per l'estrapolazione che Rosmini fa, dalle sure coraniche, della figura di Maria: estrapolazione di straordinario interesse non solo, ovviamente, per puntualizzare i contorni della mariologia rosminiana, ma anche, e soprattutto, per la delineazione del rapporto del Roveretano con l'universo concettuale e religioso islamico.



STEFANO FERRARI

ANTONIO ROSMINI READER AND INTERPRETER OF WINCKELMANN'S WORK

ANTONIO ROSMINI LETTORE E INTERPRETE DELL'OPERA DI WINCKELMANN

The essay focuses on the never-before-discussed comparison of Rosmini's thought with Winckelmann's work. In 1811 Rosmini began reading the French translation of the Histoire de l'Art de l'Antiquité (1781), a text that will be constantly present in all his subsequent reflections on Greek art. Over the years Rosmini consulted and used at least two other important writings by the German art historian: the Réflexions sur l'imitation des Artistes Grecs dans la Peinture & la Sculpture (1764-1765), also in its French translation, and the Monumenti antichi inediti (1768).

Che cosa vuol dire poi inventare e chi può dire di aver inventato questo o quello? Così anche è in genere una vera stoltezza fare storie di priorità; giacché è solo per inconsapevole presunzione che non ci si vuole riconoscere onestamente come plagiari.

J. W. Goethe¹

Il rapporto di Antonio Rosmini con Winckelmann e la sua opera non è mai stato oggetto di un'accurata e sistematica indagine storico-critica. Spesso esso è stato genericamente confinato agli interessi giovanili del Roveretano nell'ambito dell'arte e dell'estetica, senza comprenderne fino in fondo l'ampio radicamento e soprattutto le feconde conseguenze per la sua successiva

¹ J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, voll. 2, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1983, vol. II, n. 1146.



riflessione intellettuale. Inoltre, tale relazione non ha mai tenuto in debita considerazione lo specifico *transfert* dello storico dell'arte tedesco nell'Europa tra secondo Settecento e primo Ottocento, in cui le sue principali posizioni teoretiche vengono acquisite, discusse e divulgate, dopo essere state adattate alle caratteristiche delle varie realtà culturali d'arrivo.²

Tra il 1811 e 1812 il quattordicenne Rosmini, mentre è iscritto alla terza ginnasiale o grammatica superiore, legge e ricava una serie di escerti dalla traduzione francese in tre volumi, curata da Michael Huber, della *Histoire de l'Art de l'Antiquité* di Johann Joachim Winckelmann (Lipsia 1781).³ Questa edizione è il frutto di un progetto che risale almeno al 1766, immediatamente dopo la pubblicazione della prima versione francese dell'*Histoire de l'art chez les anciens*, tradotta da Gottfried Sellius e curata da Jean-Baptiste Robinet. Huber aveva meditato a lungo sugli errori commessi da questa iniziale trasposizione, ma aveva dovuto attendere fino al 1778 per trovare un editore tedesco disposto ad accogliere la sua idea di imprimere una nuova traduzione del capolavoro di Winckelmann. La versione non si basa però su un unico testo di partenza, ma su una sorta di meta-testo. Profondamente deluso dalla seconda edizione viennese della *Geschichte der Kunst des Alterthums* del 1776, Huber combina l'*editio princeps* del 1764 di quest'opera con le *Anmerkungen über die Geschichte der Kunst des Alterthums*, apparse nel 1767. Come avviene per molti traduttori contemporanei, egli si sente autorizzato ad agire con estrema libertà, apportando delle ampie e significative modifiche al testo da pubblicare.⁴

La traduzione di Huber era stata messa a disposizione di Antonio Rosmini dall'amato zio Ambrogio (1741-1818), apprezzato artista e amatore d'arte, che può essere considerato una delle

² S. FERRARI, *Le transfert italien de Johann J. Winckelmann pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle*, in «Recherches germaniques», 33, 2003, pp. 1-19; ID., *Joseph von Sperges e la ricezione austriaca di Winckelmann*, in G. CANTARUTTI - S. FERRARI (eds.), *L'Accademia degli Agiati nel Settecento europeo. Irradiazioni culturali*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 219-240; S. FERRARI, *Il rifugiato e l'antiquario. Fortunato Bartolomeo De Felice e il transfert italo-elvetico di Winckelmann nel secondo Settecento*, Osiride, Rovereto 2008; ID., *Cicognara e Winckelmann: continuità e critica della storia dell'arte*, in «Intersezioni», XXXIV, 1, 2014, pp. 97-114; O. DALLY - M. GAZZETTI - A. NESSELRATH (eds.), *Johann Joachim Winckelmann als europäisches Rezeptionsphänomen*, Franz Philipp Rutzen, Ruppolding 2020.

³ J. J. WINCKELMANN, *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, voll. 3, Breitkopf, Leipzig 1781.

⁴ J. VON STACKELBERG, *Huber, traducteur*, in J. MONDOT - J.-M. VALENTIN - J. VOSS (eds.), *Deutsche in Frankreich. Franzosen in Deutschland 1715-1789. Institutionelle Verbindungen, soziale Gruppen, Stätten des Austausches. Allemands en France. Français en Allemagne 1715-1789. Contacts institutionnels, groupes sociaux, lieux d'échanges*, Thorbecke, Sigmaringen 1992, pp. 191-196; M. ESPAGNE, *Übersetzer in Paris und Leipzig: Michael Huber (1727-1804)*, in M. ESPAGNE - W. GREILING (eds.), *Frankreichfreunde. Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1996, pp. 85-106; P. GRIENER, *L'esthétique de la traduction. Winckelmann, les langues et l'histoire de l'art (1755-1784)*, Droz, Genève 1998, pp. 43-56; M. ESPAGNE, *Le creuset allemand. Histoire interculturelle de la Saxe (XVIII^e-XIX^e siècles)*, PUF, Paris 2000, pp. 137-138.

sue più importanti guide spirituali e culturali durante la giovinezza.⁵ Nella *Miscellanea di annotazioni diverse* di quest'ultimo, che raccoglie tra l'altro un lunghissimo elenco manoscritto di *desiderata* librari, si trova un'esplicita nota bibliografica concernente proprio l'edizione di Huber (Fig. 1).⁶ L'opera, dopo essere stata acquistata, entra a far parte della sua biblioteca personale, anche se attualmente non si trova più né a Rovereto, né a Stresa.⁷ Il giovane Ambrogio Rosmini, nel corso degli anni trascorsi a Roma dal 1760 al 1763, aveva avuto la possibilità di conoscere Winckelmann, direttamente o indirettamente, attraverso la mediazione del concittadino Giovanni Francesco Brunati, agente e spedizioniere cesareo dal 1746 al 1806. Brunati frequentava ed era in stretti rapporti personali con lo storico dell'arte tedesco e il suo principale mecenate romano, il cardinale Alessandro Albani, ambasciatore dell'Impero e della casa d'Austria.⁸

La raccolta di estratti viene intitolata dallo stesso Antonio Rosmini *Compendietto dell'Istoria dell'arte dell'Antichità di Giovanni Winkelmann* (Fig. 2).⁹ Non si tratta di un ordinario esercizio scolastico, imposto dal programma di studi ginnasiali, ma di una lettura personale, la quale si trasforma in un preciso genere erudito di registrazione del sapere che si chiama *ars excerpenti*, condivisa da molti studiosi europei precedenti e contemporanei, come Montesquieu, lo stesso Winckelmann, Johann Georg Hamann, Georg Christoph Lichtenberg, Johann Gottfried Herder, Jean Paul, Johann Jakob Wilhelm Heinse, Louis-Sébastien Mercier, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Giacomo Leopardi.¹⁰

⁵ S. FERRARI, *Le raccolte di un curioso. I libri e le stampe di Ambrogio Rosmini*, in S. FERRARI - G. MARINI, *Le collezioni di stampe e di libri di Ambrogio Rosmini (1741-1818)*, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 1997, pp. 13-73.

⁶ A. ROSMINI, *Miscellanea di annotazioni diverse*, in Rovereto, Archivio di Casa Rosmini, Ambrogio Rosmini Serbati, 7.3, p.n.n.

⁷ A. GONZO (ed.), *La biblioteca di Antonio Rosmini. Le raccolte di Rovereto e Stresa*, voll. 2, Provincia autonoma di Trento. Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013-2016.

⁸ S. FERRARI, *Diplomazia, collezionismo e arte nella Roma del secondo Settecento: il contributo dell'agente imperiale Giovanni Francesco Brunati*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», 257, VIII, VII, A, 2007, pp. 107-147.

⁹ A. ROSMINI, *Compendietto dell'Istoria dell'arte dell'Antichità di Giovanni Winkelmann*, in Stresa, Archivio Storico dell'Istituto della Carità [d'ora in poi ASICS], A.2, 74/C, ff. 113r-130v.

¹⁰ É. DECULTOT (ed.), *Lire, copier, écrire. Les bibliothèques manuscrites et leurs usages au XVIII^e siècle*, CNRS, Paris 2003; A. CEVOLINI, *De arte excerpenti. Imparare a dimenticare nella modernità*, Olshki, Firenze 2006; É. DÉCULTOT (ed.), *Lesen, Kopieren, Schreiben. Lese- und Exzerpierenkunst in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Ripperger & Kremers, Berlin 2014; A. CEVOLINI (ed.), *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe*, Brill, Leiden-Boston 2016.

Gli estratti ricavati dalla *Histoire de l'Art de l'Antiquité* di Winckelmann rientrano in un programma molto più ampio di letture ed estrazioni che risalgono, se si presta fede al *Diario personale* di Antonio Rosmini, al 1809:

In quest'anno entrai nella prima scuola latina del ginnasio patrio. Cominciai a stabilire meco stesso la massima di non perdere il tempo, ma di impiegarlo tutto in cose utili. In quest'anno o nel precedente stabilii di non voler essere incostante nelle mie letture. Il primo libro che lessi eseguendo questo proponimento si fu le *Riflessioni sull'Antico e Nuovo Testamento* del Rayemont; e dopo di questo tutta la *Storia Romana* del Rollin, di cui cominciai a fare degli estratti. Dopo d'allora continuai questo metodo di estrarre ciò che mi pareva più utile o interessante per me dalle letture che facevo.¹¹

Oltre Winckelmann, Rosmini legge e produce escerti da opere di Arthur Young (nella traduzione di Gregorio Fontana), Antonio Genovesi, Jacopo Passavanti, Bernardino Mariani, Sant'Agostino, San Girolamo, Seneca, Cicerone e Plutarco. Solo gli estratti ricavati dagli ultimi tre autori antichi sono però riportati in un indice generale, compilato dal giovane studioso nel 1818. Essi sono siglati rispettivamente con le lettere M (*Moralium*), C (*Cicerone*) e B (*Basileensis*), per ritrovarli più facilmente *ex post*.¹² A proposito di una parte almeno di questi escerti, Rosmini annota sempre nel suo *Diario personale*: «Ero divenuto amatissimo delle sentenze principalmente morali degli antichi filosofi od altri autori celebri, n'avea fatto gran raccolta». ¹³ Tuttavia, anziché essere rubricati sulla scorta di una tassonomia prestabilita, secondo la gnomologia più tradizionale, gli estratti sono ordinati seguendo dei criteri più flessibili, dettati dalle esigenze personali del lettore e dalla logica interna del testo letto, come richiedono a gran voce alcuni dei più importanti manualisti dell'*ars excerpenti*, quali il gesuita Jeremias Drexel, l'erudito Daniel Georg Morhof e il filosofo John Locke.¹⁴

Tra i testi, da cui sono tratti gli escerti, solo quello di Winckelmann è però edito in francese. La sua lettura, che come si è già detto rientra nell'ambito della formazione personale, non può essere collegabile alle coeve lezioni ginnasiali che proprio a partire dal biennio 1811-1812 registrano una significativa riforma didattica: la sostituzione del tedesco con il francese come unica lingua straniera insegnata.¹⁵ Il problema dell'apprendimento degli idiomi moderni nel giovane

¹¹ A. ROSMINI, *Diario personale*, in ID., *Scritti autobiografici inediti*, E. CASTELLI (ed.), Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, pp. 417-429: 418.

¹² G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati, Milano 1967, vol. I, pp. 54-55.

¹³ ROSMINI, *Diario personale*, cit., p. 418.

¹⁴ CEVOLINI, *De arte excerpenti*, cit., pp. 109-129. Nella Biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto si trovano gli esemplari sia dell'*Aurifodina* (1641) di Drexel che il *Polyhistor* (1732) di Morhof (segnature O.04.15 e C2.04.11-12).

¹⁵ Q. ANTONELLI, «In questa parte estrema d'Italia...». *Il Ginnasio Liceo di Rovereto (1672-1945)*, Nicolodi, Rovereto 2003, p. 70.

Rosmini rappresenta un capitolo ancora tutto da approfondire e scrivere. Luciano Malusa ha sostenuto nel 2015 che la conoscenza della lingua di Voltaire da parte del Roveretano costituisce un dato di grande incertezza, dal momento che non si hanno notizie «dalle lettere e dalle nostre consuete fonti che Antonio abbia studiato il francese da un punto di vista scolastico». Subito dopo lo studioso rosminista aggiunge però: «Eppure sembra trovarsi a suo agio nella lettura di opere scritte in lingua francese (correttamente e abbondantemente citate)».¹⁶ Anche in tale circostanza il ruolo dello zio Ambrogio non deve essere stato influente. Questi aveva acquisito fin dalla giovinezza una ottima familiarità con l'idioma di Voltaire, appreso a Urbino nel Collegio dei Reverendi Padri Scolopi.¹⁷ Negli anni seguenti lo ha impiegato nella forma attiva, attraverso la comunicazione orale, così come in quella passiva, leggendo i numerosi testi francesi della sua biblioteca. A Roma Ambrogio aveva frequentato Louis-Dominique-Honoré Digne, console francese, e sua moglie, Barbe-Sophie Regnaud. Quest'ultima era famosa soprattutto per gli incontri settimanali che venivano organizzati nel suo appartamento al secondo piano del palazzo della posta di Francia, in via della Scrofa, non lontano da dove abitava il giovane roveretano. A queste conversazioni partecipavano solitamente viaggiatori francesi e stranieri, diplomatici, principi, prelati e anche il governatore di Roma.¹⁸

È opportuno inoltre sgomberare il campo da un possibile, ma improvvido *qui pro quo*: la giovane età di Antonio Rosmini, quando realizza questo *Compendietto*, non ne deve inficiare in alcun modo la concezione e di conseguenza il compimento. I maggiori teorici e interpreti della pratica dell'*ars excerpenti*, da Filippo Melantone a Hegel, consigliano che sia meglio iniziare fin dalla giovinezza a tenere dei quaderni di estratti per poterne poi disporre in età adulta. Ci sono però anche dei pedagogisti, come Friedrich Andreas Hallbauer, che attaccano i *collectanea* realizzati nel corso dell'adolescenza, quando i giovani non sono ancora capaci di discernere l'utile dall'inutile e sono così superficiali da non riuscire a fare estratti precisi.¹⁹

L'*ars excerpenti* è inscindibile dall'*ars legendi*. La lettura erudita, rigorosamente estensiva, è funzionale alla prassi della redazione di estratti. Comparsa nello stesso torno di tempo, tutte e due le tecniche costituiscono la prova di un sapere che cerca una maggiore stabilità procedurale

¹⁶ L. MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini, ossia il desiderio di una comunicazione "intelligente ed amica". Introduzione alle lettere del periodo della formazione*, in A. ROSMINI, *Lettere*, L. MALUSA - S. ZANARDI (eds.), Città Nuova Editrice, Roma 2015, vol. I, pp. 25-127: 65-66.

¹⁷ Sull'insegnamento del francese nei collegi religiosi del tempo cfr. M.-J. PIOZZA DONATI, *L'enseignement du français dans les collèges religieux d'Émilie (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in C. PELLANDRA (ed.), *Grammatiche, grammatici, grammatisti. Per una storia dell'insegnamento delle lingue in Italia dal Cinquecento al Settecento*, Goliardica, Pisa 1989, pp. 35-53.

¹⁸ G. MONTEGRE, *La Rome des Français au temps des Lumières. Capitale de l'antique et carrefour de l'Europe 1769-1791*, École française de Rome, Rome 2011, pp. 63 e 166.

¹⁹ CEVOLINI, *De arte excerpenti*, cit., pp. 5, 66; DECULTOT, *Lire, copier, écrire*, cit., p. 24.

e un atteggiamento intellettuale più astratto e autoreferenziale.²⁰ L'arte di redigere estratti o estratti (in latino *excerptum*, in tedesco *Exzerpt*, in francese *extrait*, in inglese *excerpt* o *extract*) deriva da una prassi erudita che risale all'antichità e che è stata posta al centro degli studi umanistici e rinascimentali. Attraverso la pedagogia gesuitica e l'erudizione tedesca essa giunge fino all'inizio dell'Ottocento, dove viene sottoposta ad un processo allo stesso tempo di recupero e di sovversione. I quaderni di estratti consentono di ricordare di più e in modo molto più ordinato. Essi diventano delle vere e proprie «biblioteche portatili», usate per comporre nuovi testi, secondo un processo circolare e riflessivo. Equivalenti ad un archivio, piuttosto che a un magazzino, essi liberano lo studioso dall'ossessione dell'apprendimento mnemonico, affidandosi ad una memoria secondaria che sostituisce quella naturale.²¹

L'*ars excerptandi* viene praticata nei maggiori paesi europei, dove più forte è il legame con la tradizione umanistica. Anche entro i confini della penisola italiana essa conosce una discreta fortuna, sebbene le pochissime ricerche condotte finora sembrano sottovalutarne o sottostimare la diffusione e l'impiego. Esistono tuttavia alcune significative eccezioni. Oltre il caso relativo al magistrato partenopeo Niccolò Fraggianni,²² bisogna ricordare soprattutto quello riguardante il giovane Leopardi e il suo più influente precettore, il sacerdote alsaziano Joseph Anton Vogel.²³ Come mette in evidenza l'epistolario di quest'ultimo, egli è un profondo conoscitore dell'*ars excerptandi* e dei suoi principali interpreti. Nella lettera del 27 novembre 1807 al marchese Filippo Solari, Vogel scrive:

lo stilo vuole, che ogni letterato abbia di questi caos scritti, taccuini, o sottisiers, adversaria, excerpta, pugillares, commentaria etc., e Dio sa se tutti sono scritti di proprio pugno. Questi sono i magazen, da cui escono alla giornata tante belle opere in ogni genere di letteratura; come dal caos sortirono tempo fa il sole, e la luna e le stelle. Quindi tutti gli autori che hanno insegnato il metodo di studiare, e di compor libri, han trattato di un articolo cotanto necessario, e si sono affaticato di inventare la maniera di mettere qualche ordine nell'immenso magazzino, che sembra non ammetterne veruno.²⁴

A testimonianza di come Leopardi abbia ben assimilato la lezione del maestro, il 7 luglio

²⁰ A. MINZETANU, *La lecture citationnelle ou l'ars legendi comme ars excerptandi*, in «Littérature», 4, 168, 2012, pp. 31-42.

²¹ CEVOLINI, *De arte excerptandi*, cit., *passim*.

²² F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'ancien régime. Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, voll. 2, Jovene, Napoli 1996.

²³ M. VERDENELLI, *Cronistoria dell'idea leopardiana di «Zibaldone»*, in «Il Veltro», XXXI, 5-6, 1987, pp. 591-621; V. PUNZI, *Josef Anton Vogel und die Bildung in den Marken des frühen 19. Jahrhunderts*, in H. KNÜPPEL - M. OSTEN - U. ROSENBAUM - J. H. SCHOEPS - P. STEINBACH (eds.), *Wege und Spuren. Festschrift für Joachim-Felix Leonhard*, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2007, pp. 621-634.

²⁴ G. A. VOGEL, *Epistolario*, M. VERDENELLI (ed.), Transeuropa-Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Ancona 1993, pp. 92-97: 92-93 (la prima parte di questa lettera andrebbe citata per intero).

1817 egli riferisce a Pietro Giordani:

Voi dite che tre differenze corrono dall'Estratto al Compendio, cioè che quello non fa conto dell'ordine, e questo sì; che quello va in cerca di qualche genere di cose solamente, e questo ne abbraccia tante quante l'opera principale; che quello copia sempre distesamente a motto a motto, e questo cangia tralascia raccorcia: [...]. Ma tutto questo, Giordani mio, non fa. Voi sapete quanto fossero in uso presso gli antichi quelle che i Greci «Egloghe» o «Parecbole» o «Crestomatie», i Latini «Excerpta», e noi chiamiamo «Spogli» o con moderno vocabolo «Estratti», come più ordinariamente s'usa. E v'è pur notissimo che questi estratti forse più spesso che in altra guisa si faceano così. Qualche studioso leggendo qualche opera, si faceva dal principio a notare per uso suo o anche d'altrui i passi che gli pareano più osservabili, talora copiando per disteso talora grossamente restringendo, e per iscansar la fatica inutile di cercar nuove parole, ritenendo il più che potea di quelle dell'autore; e così di mano in mano senza curarsi mai, com'è naturale, di commettere insieme i pezzi, interrompendo e ripigliando la scrittura proseguiva sino al fine.²⁵

Gli estratti che formano il *Compendietto* di Rosmini sono stati prodotti seguendo il corso spontaneo e casuale della lettura e affidati a una registrazione sequenziale. Essi sono una chiara derivazione degli *adversaria*, in voga sin dalla fine del Cinquecento, in cui il lettore annota, senza la preoccupazione di un ordine topico prestabilito, ciò che lo colpisce all'interno del testo. Tale genere di escerti ha il vantaggio di consentire una maggiore combinazioni di fatti e pensieri nel pieno rispetto della novità culturale rappresentata dall'opera di Winckelmann. Tutti gli estratti sono ordinati numericamente, in modo progressivo dall'1 al 67. L'ultimo numero che riporta un escerto è il 66, mentre il successivo, il 67, è vuoto. Il quaderno è pertanto incompiuto. Non si conosce la ragione che ha indotto il giovane Rosmini a interrompere la lettura e gli estratti dalla *Histoire de l'Art de l'Antiquité*. Tuttavia, da quanto è stato possibile accertare nel corso della presente ricerca, questa traduzione costituisce per il filosofo roveretano la fonte principale di approfondimento della lezione teoretica e storica di Winckelmann. Essa ha accompagnato la carriera intellettuale di Rosmini dagli esordi fino al suo termine.

Il *Compendietto* copre quantitativamente una modesta porzione dell'edizione di Huber, corrispondente a tutto il primo libro e a una piccola parte del primo capitolo del secondo libro.²⁶ Il testo francese non viene mai riportato, ma è sempre trasposto in italiano. L'uso della traduzione come strumento per la realizzazione degli escerti pone tuttavia un problema supplementare che non può essere eluso. Quanto la prassi traduttiva condiziona quella estrattiva e viceversa? La versione non è quasi mai letterale, ma è concepita con estrema libertà, senza tuttavia pregiudicare il senso dell'originale. L'estratto compendia qualche volta il testo di partenza e assume non di rado un valore aforismatico, come accade anche in Francesco Bacone o in Lichtenberg, per rendere immediatamente chiaro il nucleo assertivo dell'opera francese.²⁷ Talvolta nell'escerto

²⁵ G. LEOPARDI, *Scritti filologici (1817-1832)*, G. PACELLA - S. TIMPANARO (eds.), Le Monnier, Firenze 1969, pp. 9-27: 15.

²⁶ WINCKELMANN, *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, cit., vol. I, pp. 1-66.

²⁷ CEVOLINI, *De arte excerptandi*, cit., p. 82.

vengono esplicitate delle informazioni che nell'originale sono presenti solo nell'apparato paratestuale. Infine, solo i primi quattro estratti riportano nel margine destro la precisa indicazione del libro, del capitolo e del paragrafo da cui sono ricavati. Rosmini non segue pertanto l'*ars excerptandi* né di Winckelmann, né di Hegel, i quali preferivano ricopiare il più fedelmente possibile, nella lingua originale, il testo letto, senza apportare alcuna modifica personale. Lo scopo di questa prassi è quello di «porsi nell'orizzonte dell'avversario» per poterlo confutare meglio con le sue stesse affermazioni.²⁸

Pur nella limitatezza del numero di escerti, il *Compendietto* di Rosmini costituisce un prezioso *hápax* nella storia documentaria della ricezione europea di Winckelmann all'inizio dell'Ottocento. Non esistono a oggi altri quaderni di estratti che testimonino in modo così dettagliato e sistematico la lettura dell'*Histoire de l'Art de l'Antiquité* da parte di un lettore di quel periodo.

Agli escerti di questo testo è collegato un altro manoscritto del giovane Rosmini che si conserva, come il precedente, nell'archivio di Stresa. Risalente ad una data imprecisata, ma comunque successiva al 1811-1812, gli anni della redazione del *Compendietto*, esso riporta, subito dopo il sottotitolo «Storia ragionata della Poesia», la trascrizione completa, in traduzione italiana, dell'indice della già citata edizione di Huber (Fig. 3).²⁹ Rosmini è colpito dall'impianto della storia dell'arte di Winckelmann non solo come testo specialistico sulle belle arti, ma soprattutto come modello teorico per concepire una storia complessiva di altre esperienze artistiche, come la poesia e la musica. Questa posizione il Roveretano la condivide con diversi studiosi tedeschi precedenti e coevi, quali Herder e Friedrich Schlegel. Nella seconda raccolta di frammenti *Über die neuere Deutsche Literatur* del 1767, dopo aver previsto nell'indice delle materie un «Entwurf zu einer Winkelmannischen Geschichte der griechischen Poesie», Herder si interroga: «Wo ist aber noch ein deutscher *Winkelmann*, der uns den Tempel der griechischen Weisheit und Dichtkunst so eröffne, als er den Künstlern das Geheimnis der Griechen von ferne gezeigt?». ³⁰ Nel dicembre 1819, durante gli studi universitari alla facoltà di teologia dell'Università di Padova, Rosmini scrive al cugino Giovanni Fedrigotti:

La parentela strettissima che hanno le Belle arti fra di loro è somma, e la storia delle parti del disegno della antichità di Giovanni Vinkelmann opera nel vero eccellente, m'agevola nella mia mente il passaggio ad una storia, in molte parti simile a quella, della Poesia e della Musica, ed ho grandemente desiderato di vedere alcuno che a queste belle opere si mettesse con gran cuore e con sottile intendimento, prima ancora che il sapessi che l'Herder l'ha desiderato egli quanto alla Poesia e n'ha segnato qualche

²⁸ K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, R. BODEI (ed.), Bompiani, Milano 2012, p. 407. Cfr. anche ivi, pp. 102-111.

²⁹ A. ROSMINI, *Storia ragionata della Poesia*, in ASICS, A.2, 73/B, ff. 112r-125r. Cfr. WINCKELMANN, *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, cit., vol. I, pp. CLI-CLXXXVIII.

³⁰ J. G. HERDER, *Frühe Schriften 1764-1772*, U. GAIER (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, p. 263, 310. Cfr. S. MATUSCHEK, *Winckelmann der Poesie. Herders und Friedrich Schlegels Anknüpfung an die Geschichte der Kunst des Altertums*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 77, 2003, 4, pp. 548-563.

traccia e che il Forkel s'è messo a ridurla al fatto per quello che riguarda alla Musica.³¹

Rosmini sviluppa un'idea già enucleata nella lettera a Niccolò Tommaseo del marzo 1819, in cui viene affermato chiaramente che «le belle arti tutte figlie sono delle stesse facoltà, e solo variano per la materia nella quale fanno il lavoro; perciò comuni sono eziandio le cause che le scuotono e le mettono in movimento».³² Dunque l'arte, la poesia e la musica, pur nella loro profonda diversità mediale, devono essere pensate come il prodotto di un'unica totalità culturale, di cui Winckelmann è stato il primo teorico e che ha avuto tra i suoi seguaci Herder, Johann Nikolaus Forkel e Friedrich Schlegel. Quest'ultimo nell'*Athenaeum* scrive: «Il sistematico Winckelmann, che leggeva tutti gli antichi come se fossero un autore solo, che vedeva ogni cosa nel Tutto, e concentrò la sua intera energia sui Greci, coll'avvertire l'assoluta differenza dell'antico dal moderno pose il fondamento primo di una scienza materiale dell'antichità».³³

Dopo questi primi approcci con l'opera dello storico dell'arte tedesco, che di primo acchito potrebbero sembrare semplicemente cursori e infecondi di conseguenze, con il passare del tempo Rosmini li approfondisce, trasformandoli in una delle referenze più originali e durature di tutta la sua riflessione intellettuale.

Nel 1820, in una nota del suo elogio intitolato *Lo spirito di San Filippo Neri*, il filosofo roveretano, parlando della «serenità» e della «placidezza» del beato oratoriano, fa un accostamento con Winckelmann e una delle sue più famose riflessioni teoretiche. Egli scrive:

Sentenza di Cicerone e degli antichi fu, come vedemmo, che il bello della vita fosse ciò che all'umana ragione è consentaneo. Or da molti si mettono in cielo le passioni come formatrici degli eroi. Se queste dalla ragione sono dirette, chi 'l niega? Ma ciò s'avvera solo nel cristiano, in cui risplende sempre quel fondo di maestosa serenità, che, a giudizio di Giovanni Vinkelmann [sic!], formava la grandezza delle greche opere. «Siccome il fondo dell'Oceano, dice egli con acconcissima similitudine, resta in calma ed immobile in tanto che la tempesta turba la sua superficie, così l'espressione, che regna in una bella figura greca, dipinge un'anima sempre grande e tranquilla in mezzo alle scosse più violente, e alle passioni più terribili. Tutte le attitudini, che si allontanano troppo da questo stato di serenità e di riposo, rappresentano un'anima in uno stato forzato, violento, e fuor di natura ... tutto ciò è conforme alla condotta della natura umana. I primi movimenti dell'umanità sono vivi, veementi, impetuosi: non avviene se non per gradi che gli uomini mettano nelle loro azioni più di sangue freddo, di calma e di regolarità, e che imparino ad approvare negli altri questa stessa ritenutezza... Io prometto che i grandi tratti di questa nobile semplicità, di questa grandezza tranquilla, s'osservano più o meno sensibilmente nelle opere degli uomini di genio, i quali hanno scritto nel corso del secol d'oro delle lettere in Grecia, e particolarmente nelle produzioni dei discepoli di Socrate».³⁴

³¹ A. ROSMINI, *Lettere*, L. MALUSA - S. ZANARDI (eds.), Città Nuova Editrice, Roma 2016, vol. II, pp. 368-369.

³² Ivi, p. 291.

³³ F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, M. COMETA (ed.), Einaudi, Torino 1998, p. 48.

³⁴ A. ROSMINI, *Lo spirito di San Filippo Neri*, F. DE GIORGI (ed.), La Scuola, Brescia 1996, p. 45, nota 25.

Il richiamo intertestuale, all'interno della lunga citazione, proviene parola per parola dal *Discours sur la divinité de la Religion Chrétienne* di Giacinto Sigismondo Gerdil, al cui insegnamento Rosmini era stato introdotto dal maestro padovano, l'olivetano Cesare Baldinotti.³⁵ Il discorso, concepito inizialmente come prefazione alla *Vie du Bienheureux Alexandre Sauli*, è stato pubblicato più volte anche da solo, sia in francese che in traduzione italiana, dal 1772 al 1803.³⁶ Gerdil, in una lunghissima nota, riporta un ampio brano ricavato dalla traduzione francese, divisa in sette lettere, dei *Gedancken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst* (1756) di Winckelmann, edita dalla «Gazette littéraire de l'Europe» di François Arnaud e Jean-Baptiste-Antoine Suard tra il 30 dicembre 1764 e il 31 marzo 1765.³⁷ Tuttavia questa versione non è derivata direttamente dall'originale tedesco, bensì da una traduzione inglese basata a sua volta su una trasposizione italiana, apparsa quasi in contemporanea nel giornale inglese «The London Chronicle».³⁸

Gerdil usa le parole dello studioso tedesco per rafforzare il fronte di coloro che combattono i sostenitori del gioco delle grandi emozioni, richiamando alla mente che la maggior parte dei filosofi antichi non associa mai la grandezza all'entusiasmo delle passioni, ma la pone sotto il potente controllo della ragione. Attraverso il prelado anti-illuminista, Rosmini sembra fare dunque la conoscenza per la prima volta anche dello scritto d'esordio di Winckelmann, sebbene in traduzione francese, aggiungendolo alla lettura dell'*Histoire de l'Art de l'Antiquité*. Egli omette però inspiegabilmente all'inizio della sua citazione uno dei passi più famosi, quello che afferma che la Grecia «se distingue sur tout par une attention particulière “à cette noble simplicité et à cette grandeur tranquille, qu'on admire dans les attitudes et dans l'expression”».³⁹

Un'altra testimonianza del radicamento delle letture winckelmanniane nel pensiero del sa-

³⁵ F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 91-93.

³⁶ G. S. GERDIL, *Discours sur la divinité de la Religion Chrétienne*, in ID., *Opere edite ed inedite*, Poggioli, Roma 1821, vol. XX, p. 17, nota 1. Cfr. R. VALABREGA, *Un anti-illuminista dalla cattedra alla porpora. Giacinto Sigismondo Gerdil professore, precettore a corte e cardinale*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 2004.

³⁷ *Réflexions sur l'imitation des Artistes Grecs dans la Peinture & la Sculpture : par M. l'Abbé Winckelman*, in «Gazette littéraire de l'Europe», IV, décembre 1764, janvier & février 1765, pp. 114-121, 209-221, 365-379; V, mars, avril & mai 1765, pp. 105-121.

³⁸ E. DÉCULTOT - M. DÖNIKE - W. HOLLER - C. KELLER - T. VALK - B. WERCHE (eds.), *Winckelmann. Moderne Antike*, Hirmer, München 2017, pp. 191-192.

³⁹ GERDIL, *Discours sur la divinité de la Religion Chrétienne*, cit., p. 17, nota 1. La versione francese recita così: «je veux parler de cette noble simplicité, de cette grandeur tranquille qu'on admire dans les attitudes & dans l'expression» (*Réflexions sur l'imitation des Artistes Grecs dans la Peinture & la Sculpture*, cit., p. 371).

cerdote roveretano la troviamo nell'opera postuma *La coscienza pura*, uscita postuma, ma composta tra il 1821 e il 1826. Si tratta di un testo costruito attraverso l'utilizzo di numerosi e ampi estratti, frutto di letture precedenti. Nel capitolo primo del libro primo, denominato *Natura, qualità e caratteri della coscienza*, si trova un paragrafo che porta il titolo di *Mutazioni nel corpo e peggioramento nello spirito*, dedicato all'influenza del clima sull'uomo. Tra le posizioni teoriche riportate, oltre quelle degli immancabili Polibio e Montesquieu, c'è anche la seguente: «L'influenza del clima sull'abilità per l'arti belle fu esaminata dall'illustre Ab. Winckelmann nella sua immortale *Storia dell'arte dell'antichità*». ⁴⁰ Purtroppo, nell'opera di Rosmini non ci sono tracce più dettagliate in relazione a un approfondimento di questa teoria dello storico dell'arte tedesco.

Un passo ulteriore del rapporto del filosofo roveretano con Winckelmann e la sua opera si registra nell'aprile 1823 in occasione del suo primo soggiorno a Roma. Nella Biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto si conservano i tre tomi della *Storia delle Arti del Disegno presso gli Antichi* dello storico dell'arte tedesco, pubblicati a Roma da Paglierini tra il 1783 e il 1784 e curati dall'abate Carlo Fea. ⁴¹ Solo sul risguardo, in alto, del terzo volume compare una nota di possesso dello stesso Rosmini, accompagnata dalla data Roma aprile 1823 (Fig. 4). Poiché nella già menzionata *Miscellanea di annotazioni diverse* dello zio Ambrogio viene riportata una nota bibliografica che indica solamente i primi due tomi di quest'edizione (Fig. 5), non si può scartare l'evenienza che Antonio abbia comperato proprio a Roma il terzo ed ultimo volume per completare l'opera, al cui parziale acquisto aveva provveduto Ambrogio anni prima. ⁴²

Il viaggio nella capitale pontificia è nato all'insegna del profondo legame tra il nipote e lo zio, come si evince dalla lettera che Antonio scrive il 22 aprile 1823 alla madre:

E non può Ella credere qual grata sensazione mi faccia ad ogni tratto il ravvisare cogli occhi miei i portenti dell'arte, che il defunto sig. Zio Ambrogio mi descriveva così al vivo quand'ei vivea! Poche cose mi si presentano nuove, che io non sappia dire che cosa sieno, e spesso farne la storia: tanto alta impressione mi faceano le parole di quell'uomo a me sì caro. ⁴³

L'attenzione mostrata da Antonio nell'acquisto del terzo volume della *Storia delle Arti del Disegno presso gli Antichi* è rivelatrice del fatto che ci troviamo di fronte non solo a un raffinato bibliofilo, ma anche a un accorto studioso di Winckelmann e dei suoi scritti. Egli è perfettamente al corrente che il curatore di questa edizione si era avvalso proprio di quella francese di Huber, che l'ambasciatore spagnolo José Nicolás de Azara gli aveva messo a disposizione, dopo che lo

⁴⁰ A. ROSMINI, *La coscienza pura*, in ID., *Saggi inediti giovanili*, V. SALA (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1987, vol. II, p. 61. Sul ruolo del clima in Winckelmann cfr. É. DÉCULTOT, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, PUF, Paris 2000, pp. 157-162.

⁴¹ G. WINCKELMANN, *Storia delle Arti del Disegno presso gli Antichi. Tradotta dal Tedesco e in questa edizione corretta e aumentata dall'abate Carlo Fea*, voll. 3, Paglierini, Roma 1783-1784 (segnatura F.05.12-14).

⁴² ROSMINI, *Miscellanea di annotazioni diverse*, cit., p.n.n.

⁴³ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, voll. 13, Giovanni Pane, Casale 1887-1894, vol. I, p. 447.

stesso Fea l'aveva cercata affannosamente fin dall'inizio della sua impresa editoriale.⁴⁴

Nel corso del successivo soggiorno a Firenze, dal 1° al 5 maggio, Rosmini, in seguito alle tante opere d'arte antiche e moderne attentamente osservate, sente la necessità di formulare alcune riflessioni sulle differenze tra le forme artistiche greche e quelle a lui più vicine. A suo avviso, ci sono coloro che «copiano semplicemente la natura, o la peggiorano (olandesi e pittori burleschi)».⁴⁵ E poi ci sono quelli che la migliorano per il tramite dell'ideale. Tra questi si trovano due classi di pittori che dipingono il corpo, il soggetto da sempre copiato nell'arte. Rosmini scrive: «il corpo ha due bellezze che diremo l'una *corporea* in quanto esprime la *perfezione* e la *felicità* del corpo; e l'altra *spirituale* in quanto esprime la perfezione e gli affetti dello spirito».⁴⁶ In questo si trova la differenza tra gli artisti greci e quelli moderni. I primi «cercavano la perfezione *corporea* cioè quelle forme che dimostrasse il corpo perfetto: e se esprimevano affetti, eran corporei, p. e., il Laocoonte è il massimo dolor corporeo: l'Apollo la massima felicità corporea etc.».⁴⁷ Questo richiamo alle famose statue antiche dimostra in modo patente che Rosmini ha una perfetta conoscenza della *Kunstbeschreibung* winckelmanniana, imperniata sul Laocoonte, sull'Apollo e sul Torso del Belvedere.⁴⁸ Inoltre, nei *Gedancken über die Nachahmung* si distinguono due strade per l'imitazione del bello in natura: da un lato, vi è quella che consiste nel fare una copia rassomigliante, un ritratto, associato alle forme e alle figure degli artisti olandesi; dall'altro, c'è la via che conduce al bello universale e ideale, identificata con i capolavori greci.⁴⁹

Continuando nella sua riflessione sulle differenze tra gli artisti greci e quelli moderni, Rosmini annota ancora:

Ma la *bellezza del corpo* oltre esprimere gli *affetti* e la *felicità* può esprimere ancora la *Sapienza*, la *Potenza*, e in genere la *Grandezza*. E questo è soggetto comune tanto agli antichi che ai moderni. Or come io credo che esprimendo i moderni gli affetti più nobili che gli antichi sieno per questa ragione assai agli antichi superiori; così per altre due ragioni li tengo inferiori. Primieramente per le *forme del corpo* perché gli affetti dello spirito talora nucono alla bellezza corporea, essendo qualunque affetto sublime un cruccio al corpo. Per questo, grande arte fu quella dei greci di esprimere, come dice il Winckelmann, bensì il

⁴⁴ S. FERRARI, *L'eredità culturale di Winckelmann: Carlo Fea e la seconda edizione della Storia delle Arti del Disegno presso gli Antichi*, in «Roma moderna e contemporanea», X, 1-2, 2002, pp. 15-48.

⁴⁵ A. ROSMINI, *Diario dei viaggi*, in ID., *Scritti autobiografici inediti*, cit., pp. 213-294: 232.

⁴⁶ Ivi, pp. 232-233 (il corsivo è di Rosmini).

⁴⁷ Ivi, p. 233 (il corsivo è di Rosmini).

⁴⁸ J. J. WINCKELMANN, *De la description*, É. DECULTOT (ed.), Macula, Paris 2006.

⁴⁹ J. J. WINCKELMANN, *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*, in ID., *Kleine Schriften. Vorreden - Entwürfe*, W. REHM (ed.), de Gruyter, Berlin 1968, pp. 27-59: 37.

corpo in passione, ma sempre unirvi quasi un fondo d'animo tranquillo, il che si vede anche nel Laocoonte.⁵⁰

Questo brano fa comprendere bene la concezione estetica rosminiana che coglie, rispetto alla frusta e superata *querelle des anciens et des modernes*, il deciso prevalere dei moderni sugli antichi, vale a dire la vittoria della civiltà cristiana su quella pagana. Tuttavia, come era accaduto in parte anche a Hegel, il filosofo roveretano «non riuscì mai a riconoscere il cristianesimo autentico in una forma che escludesse da sé la solenne serenità degli antichi».⁵¹ Nel passo citato, Rosmini segue da vicino la riflessione di Winckelmann sul Laocoonte nei *Gedancken über die Nachahmung*, dove «gli affetti dello spirito» sono talvolta in contrasto con la «bellezza corporea». Egli attribuisce al «corpo in passione» del sacerdote troiano «un fondo d'animo tranquillo»⁵², ribadendo quello che lo storico dell'arte aveva scritto nella sua fortunata operetta:

Je ruhiger der Stand des Körpers ist, desto geschickter ist er, den wahren Charakter der Seele zu schildern: in allen Stellungen, die von dem Stande der Ruhe zu sehr abweichen, befindet sich die Seele nicht in dem Zustande, der ihr der eigentlichste ist, sondern in einem gewaltsamen und erzwungenen Zustande. Kenntlicher und bezeichnender wird die Seele in heftigen Leidenschaften; groß aber und edel ist sie in dem Stande der Einheit, in dem Stande der Ruhe.⁵³

Tuttavia, poiché non c'è alcuna traccia in Gerdil delle osservazioni dedicate specificatamente all'arte olandese e al Laocoonte, si deve inferire che Rosmini abbia acquisito una maggiore conoscenza dei *Gedancken über die Nachahmung*, avendo avuto nel frattempo la possibilità di leggerli per intero, anche se è difficile formulare delle precise ipotesi, a causa della mancanza di esplicite testimonianze, sul periodo in cui li ha consultati e soprattutto sull'edizione effettivamente compulsata.

Il rapporto del sacerdote roveretano con Winckelmann non si esaurisce tuttavia nel corso della formazione giovanile, ancora influenzata in parte dallo zio Ambrogio, ma continua e si rafforza anche negli anni seguenti con altre letture e nuove riflessioni. Nel saggio *Sull'Idillio*, steso tra la fine del 1825 e l'inizio del 1826, Rosmini si confronta ancora una volta con il dispositivo teoretico dello storico dell'arte tedesco. Egli scrive: «E nella poesia, e particolarmente nell'Idillio, io vorrei distinte quelle due maniere di grazia, onde il Winkelmann le sculture antichissime sa-

⁵⁰ ROSMINI, *Diario dei viaggi*, cit., p. 233 (il corsivo è di Rosmini).

⁵¹ ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, cit., p. 103.

⁵² *Supra*.

⁵³ WINCKELMANN, *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke*, cit., pp. 43-44. Per la traduzione francese cfr. *Réflexions sur l'imitation des Artistes Grecs dans la Peinture & la Sculpture*, cit., p. 374.

pientemente divide dalle più recenti: cioè la *grazia sublime*, e la *grazia*, così egli la nomina, *attraente*». ⁵⁴ Qui Rosmini impiega una distinzione, attinta ancora una volta dalla *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, tra «*grâce sublime*» o «*haute grâce*» (*erhabene Grazie*) e «*grâce attrayante*» (*gefällige Grazie*). ⁵⁵ Per inciso, tradurre *gefällige Grazie* con *grâce attrayante* potrebbe apparire per molti versi una palese forzatura linguistica commessa da Huber, ma è lo stesso Winckelmann che nei *Monumenti antichi inediti* del 1767 aveva parlato dell'esistenza, accanto a una grazia «sublime», anche di una «grazia inferiore, attrattiva e ricercata». ⁵⁶ Il filosofo roveretano non si limita però ad una semplice menzione lessicologica, ma sente la necessità, per spiegare i due concetti di grazia, di impiegare gli esempi adoperati dallo stesso storico dell'arte tedesco. Ciò ribadisce che, per entrambi, la nozione di grazia non solo non è qualcosa di ineffabile o irrapresentabile, ma si deve ipostatizzare nelle opere d'arte tramandate dalla storia. Scrive ancora Rosmini:

Di quella prima [grazia sublime] ci dà esempio l'illustre antiquario [Winckelmann] in quella Musa grande oltre il natural modo, tenente nelle mani il barbita, che a tempo suo miravasi a Roma scolpita, potrebb'essere, dall'antico Agelade che fu maestro a Policlete, la quale trasportata oltre all'alpi, sgraziata l'Italia ha perduto. Poi coll'animo pieno di quella sublime beltà, egli voleva che dal palazzo Barberini dov'ella stava, l'amatore si recasse al giardino pontificio sul Quirinale, ed ivi contemplasse in un'altra Musa con lira parimenti e acconciatura simile, ma opera di meno antico e più rilassato tempo, tali forme e tale atteggiamento, onde spira una grazia attraente, quasi come all'aura di maggio la fragranza si spande della viola. ⁵⁷

Questo brano è in gran parte ricavato dal seguente passo della *Histoire de l'Art de l'Antiquité*:

Comme il est difficile de distinguer la haute grace de la grace attrayante, il vous reste à contempler la première dans une Muse, plus grande que le naturel & conservée au palais Barberini, tenant dans ses mains une grande lyre nommée barbyton. Dans le volume suivant j'apporte les raisons qui me font croire que cette statue est de la main d'Agéladas, Maître de Polyclète, & faite par conséquent avant Phidias. Tandis que vous aurez encore l'esprit rempli de cette figure, transportez-vous au jardin du Pape sur le Quirinal, & contemplez-y une autre Muse, portant une lyre toute semblable & ayant un ajustement pareil à la première. Après avoir comparé l'une avec l'autre, vous trouverez la grace attrayante imprimée à la

⁵⁴ A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, P. P. OTTONELLO (ed.), Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 79-80 (i corsivi sono di Rosmini).

⁵⁵ WINCKELMANN, *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, cit., vol. II, pp. 244-253. Sul concetto di grazia in Winckelmann cfr. É. POMMIER, *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 53-94; E. GOEBEL, *Charis und Charisma. Grazie und Gewalt von Winckelmann bis Heidegger*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2006, pp. 17-33. Sulla nozione di grazia più in generale si veda R. MILANI, *I volti della grazia. Filosofia, arte e natura*, il Mulino, Bologna 2009.

⁵⁶ J. J. WINCKELMANN, *Monumenti antichi inediti: spiegati ed illustrati*, Paglierini, Roma 1767, vol. I, p. XLIX (il corsivo è di chi scrive).

⁵⁷ ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, cit., p. 80.

belle tête de cette dernière figure.⁵⁸

Il richiamo alle statue permette al filosofo roveretano di seguire la distinzione dello storico dell'arte in merito ai due concetti di grazia; quella sublime è «più nobile» e «d'incorrotto spirito», mentre quella attraente «punge nell'uomo la sola fibra, [...], che presiede alla voluttà de' sensi».⁵⁹ Ma c'è un aspetto relativo alla citazione di Rosmini che è ancora più sorprendente e rivelatore della sua eccezionale competenza storico-artistica. Esso riguarda il destino della cosiddetta Musa Barberini.⁶⁰ Il sacerdote roveretano, dopo aver letto il testo di Huber, non solo ha identificato con precisione la statua, ma è anche al corrente che essa non si trova più a Roma. Questo riconoscimento è tanto più straordinario se si tiene presente che l'edizione dell'*Histoire de l'Art de l'Antiquité*, al pari di tutte quelle che vengono stampate tra la seconda metà del Settecento e la prima dell'Ottocento, è priva di un apparato iconografico a supporto del testo. La Musa Barberini, riconosciuta in seguito come un Apollo Citaredo, è oggi conservata presso la Glyptothek di Monaco di Baviera (Fig. 6). Essa fu acquistata nel 1814 a Roma, dalla collezione Barberini, assieme ad altre sette statue dall'agente Johann Martin Wagner per conto del suo mecenate, il principe ereditario Ludovico di Baviera.⁶¹

In un'aggiunta all'*Antropologia soprannaturale*, opera redatta tra il 1832 e il 1836, Rosmini si confronta ancora una volta con Winckelmann e la sua produzione teorica. In riferimento al concepimento «al suo più alto punto» della perfezione dell'uomo, si è costretti a immaginare «un corpo che ci si vada alleggerendo intorno, e approssimandosi allo spirito col venire da lui intieramente penetrato e dalla vita sua quasi assorbito». L'uomo che anela alla perfezione tende anche a idearsi «un tale stato del corpo». Da ciò derivano le apoteosi e le deificazioni degli uomini illustri dell'antichità. Parimenti i grandi artisti greci conferivano alle loro statue di dei «qualcosa di puro, d'etereo, d'immortale, per quanto potea ciò loro venir fatto dovendo comporre di inanimata materia».⁶² Per spiegare meglio il significato di queste sculture Rosmini sente ancora una volta la necessità di citare l'autorevole Winckelmann. Egli menziona un lungo brano ripreso dal

⁵⁸ WINCKELMANN, *Histoire de l'Art de l'Antiquité*, cit., vol. II, pp. 252-253.

⁵⁹ ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, cit., p. 80.

⁶⁰ J. J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Alterthums. Katalog der antiken Denkmäler*, A. H. BORBEIN - T.W. GAETHGENS - J. IRMSCHER - M. KUNZE (eds.), Zabern, Mainz am Rhein 2006, p. 150, nr. 304.

⁶¹ W. VON PÖLNITZ, *Ludwig I. von Bayern und Johann Martin von Wagner. Ein Beitrag zur Geschichte der Kunstbestrebungen König Ludwigs I.*, Scientia Verlag, München 1974, pp. 103, 239, 250; M. R. HOF-TER, *Winckelmann und die Kunstkäufe Ludwigs I. von Bayern*, in H. PUTZ - A. FRONHÖFER (eds.), *Kunstmarkt und Kunstbetrieb in Rom (1750-1850). Akteure und Handlungsorte*, de Gruyter, Berlin 2019, pp. 139-156: 152-153.

⁶² A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), voll. 2, Città Nuova Editrice, Roma 1983, vol. I, p. 365.

Trattato preliminare, premesso ai Monumenti antichi inediti:

Queste figure ideali, egli [=Winckelmann] dice, sono, come uno spirito etereo purificato dal fuoco, spogliate d'ogni debolezza umana, talmente che non vi si scoprono né tendini né vene. La sublime idea di quegli artefici era come di crearne dell'essenze dotate di sufficienza astratta e metafisica, la superficie delle quali servisse di corpo apparente ad un essere etereo condensato negli estremi suoi punti, e rivestito di sembianza umana sì, ma senza partecipare della materia di cui è composta l'umanità, né de' suoi bisogni. Un'essenza così formata spiega ciò ch'Epicuro attribuiva agli Dei, cioè non un corpo, ma che sembrasse un corpo, il quale non avesse sangue, ma quasi sangue.⁶³

La scoperta di Winckelmann da parte di Rosmini avviene dunque nel periodo della formazione giovanile, grazie all'influenza dello zio Ambrogio. Anche dopo gli studi teologici ed essere diventato sacerdote, sulla scorta della preziosa lezione di Gerdil, egli lo considera non un autore invisibile agli insegnamenti del cristianesimo, ma al contrario del tutto compatibile con essi. Il loro rapporto è costruito su ampie e approfondite letture che privilegiano soprattutto i testi in traduzione francese o in edizione italiana, a scapito però di quelli in lingua tedesca. Rosmini dimostra una conoscenza molto dettagliata dell'apparato teoretico e del bagaglio concettuale di Winckelmann, senza tuttavia mai applicarlo in modo acritico, ma adattandolo alle proprie concezioni estetologiche e filosofiche. Egli non riserva mai allo storico dell'arte espressioni epidittiche o adulatorie, ma neppure sfavorevoli o ironiche. È consapevole dell'importanza della sua teoresi, dalla quale non può prescindere per riflettere convenientemente sull'arte antica e moderna. Rosmini utilizza puntualmente il lessico winckelmanniano, come l'aggettivo «tranquillo» (*ruhig*) e i celebri sintagmi «nobile semplicità» (*edle Einfalt*) e «grandezza tranquilla» (*stille Größe*), i quali derivano dal presupposto che l'artista greco realizzi «un'anima sempre grande e tranquilla in mezzo alle scosse più violente, e alle passioni più terribili»,⁶⁴ oppure la distinzione tra «grazia sublime» e «attraente» (*erhabene e gefällige Grazie*), vale a dire tra una grazia celeste, armoniosa e immutabile, da un lato, e una grazia terrena, vincolata alla materia e al tempo, dall'altro.

L'interpretazione elaborata dal sacerdote roveretano dell'opera di Winckelmann ha ben poco a che vedere contestualmente con quella della maggior parte degli intellettuali italiani, o operanti in Italia, tra la fine del Sette e l'inizio dell'Ottocento. Da questo punto di vista, Rosmini è molto distante dalle piccate e miopi riserve di stampo storico-erudito, espresse da personalità del calibro di Carlo Amoretti, Pietro Verri, de Azara, Carlo Fea, Giovanni Battista Gherardo d'Arco, Domenico Augusto Bracci o Leopoldo Cicognara. La sua posizione, tutta d'impronta estetica e callologica, si avvicina di più, *mutatis mutandis*, a quella dell'amico Tommaseo. Nel saggio *Cicognara, ou le connoisseur* del 1834, quest'ultimo scrive con un chiaro intento encomiastico:

Mais celui des historiens de l'art en qui le sentiment du beau est le plus délicat, plus sûr, plus ardent, c'est un Allemand, c'est l'homme qui avait fait de l'art antique sa religion, sa patrie ; en qui la jouissance

⁶³ *Ibidem*. Per il corrispondente brano dello storico dell'arte tedesco cfr. WINCKELMANN, *Monumenti antichi inediti*, cit., vol. I, p. XL.

⁶⁴ ROSMINI, *Lo spirito di San Filippo Neri*, cit., p. 45.

des voluptés plus grossières n'émoussait pas l'aptitude à percevoir tout ce qui est convenable et harmonique, et à le rendre quelquefois par des paroles qui ne perdent pas leur éclat regardées même sous le ciel resplendissant d'Italie. Winkelmann est beaucoup plus italien que le concitoyen de l'Arioste [=Cicognara].⁶⁵

presidente@agiati.org

(Accademia Roveretana degli Agiati)

⁶⁵ N. TOMMASEO, *Cicognara, ou le connoisseur*, in ID., *Bellezza e civiltà*, Le Monnier, Firenze 1857, pp. 328-335: 333.

Questo Gio: Silvestri Stampatore Librajo alle scalini del
 Duomo di Milano N^o 997, in tavola vendibile il Saggio
 sopra le Macchine a vapore del Cav. Luigi Stampatore
 Luigi Serriotti, stampato a Firenze, in Volume in 8vo,
 con 9 tavole in rame: prezzo lire 5. Italiane

Milano. 30. Xbre. 1816. Voglio d'annunciare. - No. 131 -
 Nuovo Dizionario Italiano-Tedesco, e Tedesco-Italiano di
 D. A. Filippi pubblico professore di lingua e Letteratura Italiana
 nell' U. di università di Vienna. L'Opera divisa in Tomi due,
 sarà compiuta al termine di giugno 1817. Il prezzo per gli stu-
 denti due dovranno farsi registrare prima della vendita. Pasqua
 resta fissato a lire 22. L'U. di Vienna, qual prezzo verrà rialzato
 di un terzo per li non associati. Il mese di Ottobre 1816. regnato
 fuoch' annuncio porta la data di G. m. di Carlo Knobloch Lib.
 nella Libreria Casanova in Vienna, l'U. Carlo Knobloch Lib.
 Libajo in Lipsia. Il Dizionario di Adelung viene confe-
 zionato in Germania per il più perfetto. Come quello di Campe.

Histoire de l'Art de l'Antiquité par M. Winkelmann traduite
 de l'allemand par M. Huber. A Leipzig chez l'Auteur, et chez
 Jean Joh. Guman Breitkopf. M. DCC. LXXXI. Tomi tre, in 8vo.

Trattato dello Arte Francese, del Cavaliere Brunacci
 Membro dell' Istituto. Milano, della Stamperia
 Reale - 1810. In 4to grande. con due tavole in
 rame; Stampato per cura di C. Nardini, Direttore
 della Stamperia Reale.

Dell' utilità de' Conduttori Elettrici del Cav. Masilio
 Landriani; Opera in 8vo, di pagine 110 e 338 - Milano,
 del prezzo di Lire 2. - da Antonio Tenenti Librajo, in
 contrada S. Margarita, all' insegna di S. Tomaso d' Aquino.

Dell' Origine, e delle regole della Musica, colla Storia del suo progresso, de
 cadute, e rinnovazione; Opera di Don Antonio Cimarosa Frat. pastor.
 Arcadi Aristotelo Napoletano, dedicata all' augusta Real Principessa Maria
 Antonia Valburga di Baviera Elettrice vedova di Sassonia; fu la pastor.
 nelle Arcadi Esmelinda Talea. In Roma 1777. Nella Stamperia di
 Michel Angelo Barbicelli nel palazzo Stupizi, con facciata de' signori
 Tomo unico in 8vo. di pag. 466. oltre 110-22. Tavole musicali.

Figura 1 A. ROSMINI, Miscellanea di annotazioni diverse, in Rovereto, Archivio di Casa Rosmini, Ambrogio Rosmini Serbati, 7.3, p.n.n.

Compendietto dell' Istoria dell' arte dell' Antichità
 di Giovanni Winkelmann tradotto in tedesco
 in francese per opera dell' Sig. Huber.
 Leipzig. chez l'Auteur et chez Jean.
 Joh. Guman Breitkopf 1781.

Nell' arte del disegno, come di tutte l' umane
 invenzioni, si è cominciato per la necessità,
 appreso si è cercato il bello, in fine si terminò
 nel superfluo. 2. 113 I.

Nell' Egitto e nella Persia fino ai re greci
 fece pochi progressi, e vide questa arte basta nelle
 miglioramenti come un nome di buona specie
 tagliato da uno intelletto. 3. Archivio Rosminiano Stresa
 A.2-741C

Ma presso i greci si può raffigurare ad un
 forme sempre crescente. 4.

L' oggetto principale dell' arte è l' uomo. Le sue in-
 ditte figure rappresentavano l' uomo grande e ma-
 gnifico, e non i contorni dell' ombra dell' uo-
 mo, ma l' aspetto del corpo. 5.

Da questa semplicità si forma la scena delle feste
 della proporzioni. 6.

L' arte divenne da modelli di costruzioni, e prese
 da una specie di bellezza. anche è più facile
 dar fondo a una materia nobile, che di spingere
 sopra un' opera.

Figura 2 A. ROSMINI, Compendietto dell' Istoria dell' arte dell' Antichità di Giovanni Winkelmann, in Stresa, Archivio Storico dell' Istituto della Carità, A.2, 74/C, f. 113r.

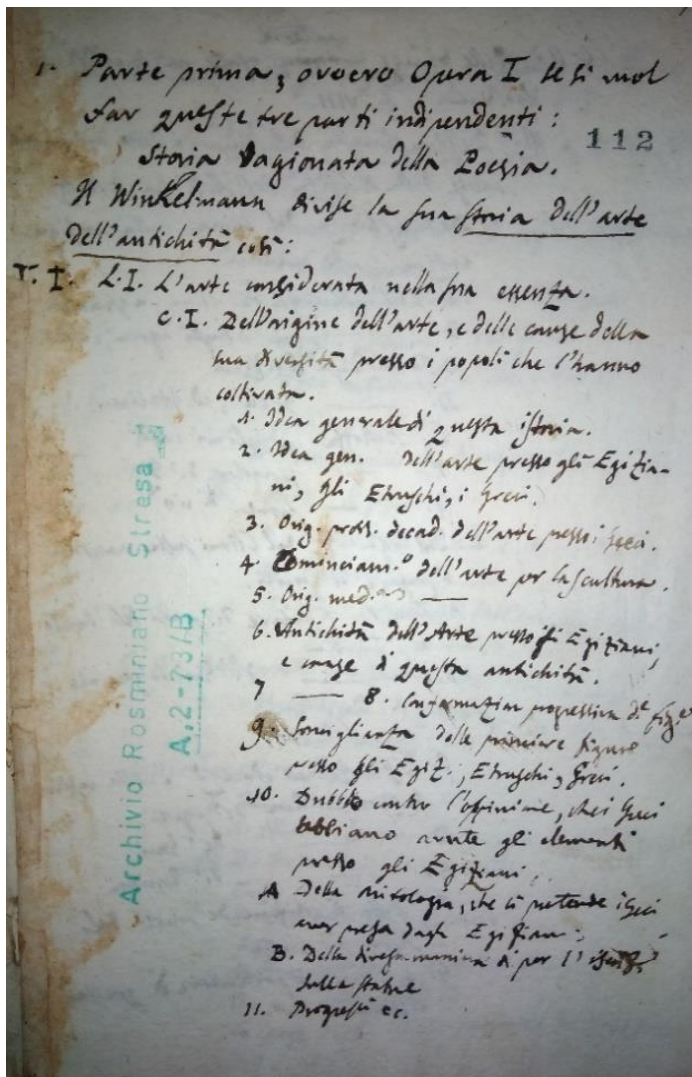


Figura 3 - A. ROSMINI, Storia ragionata della Poesia, in Strada, Archivio Storico dell'Istituto della Carità, A.2, 73/B, f. 112r.



Figura 4 - G. WINKELMANN, Storia delle Arti del Disegno presso gli Antichi. Tradotta dal Tedesco e in questa edizione corretta e aumentata dall'abate Carlo Fea, Pagliarini, Roma 1784, vol. III, risguardo, annotazione autografa di Antonio Rosmini.

Storia delle arti del disegno presso gli antichi di Gio: Winckelmann fra:
 data dal tedesco, e in questa edizione, corretta e aumentata dall'abate
 Carlo Tea quive consulti rom: 11. Roma = dalla Stamp: Bagliarini 1783 in 4.
 Finche osservazioni sulle malattie nervose, e sul modo piu facile di
 curarle, presa ad uso de' studiosi della scienza medica di Gio: Puffano
 chirurgo, consigliere imperiale o regio, e medico di corpo di Sua Ma:
 esta l'Imperatore etc. Traduzione dal tedesco. Venezia presso
 Leonardo e Giannaria fratelli Cozzaglio 1784 in 8.
 Idea dell' universo, e della vita dell' uomo etc: opera dell' Ab.
 G. Lorenzo Hervey 1784. Cesna in 4. Si vende in Roma dal Gaudin:
 Art: 1. N: fino al presente tomi diecisette, come si riferisce nelle
 Romano Effronidi 2. 28. Maggio 1785. N: 22 =
 Del Primato dell' Apostolo S. Pietro, e dei Romani Con:
 fessici suoi successori; in computazione di varii scritti re:
 centi, e specialmente di quello che ha per titolo = Il Papa
 o siano ricerche sul primato del Papa di questo sacerdote,
 pubblicate colla data di Electroopoli. Roma Nella Stam:
 peria di Gio: Zappal presso Monte Giordano 1784. in 8vo
 si vende dal med. n: a bafocchi 30. scello =

Figura 5 - A. ROSMINI, Miscellanea di annotazioni diverse, in Rovereto, Archivio di Casa Rosmini, Ambrogio Rosmini Serbati, 7.3, p.n.n (dettaglio).



Figura 6 - Apollo Barberini o Citaredo, Monaco di Baviera, Glyptothek, statua in marmo, h. 2,53 m. © <https://www.wikiwand.com/it/Tempio di Apollo Palatino>



ANDREA LOFFI

THE SILENCE OF THE IDEA. PIETRO PRINI READS ROSMINI

IL SILENZIO DELL'IDEA. PIETRO PRINI LETTORE DI ROSMINI

In this paper my aim is to present and to expose with some detail Pietro Prini's interpretation of the philosophy of Antonio Rosmini. Prini's reading is particularly focused on the idea of being, stressing how, in the last part of his philosophical production, Rosmini gave a more concrete and precise account of this idea. Lastly, I want to show how deep is Rosmini's influence in the groundwork of Prini's own philosophy.

*There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy*
W. Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, scene 5

I. INTRODUZIONE

Il tema del presente lavoro è la lettura che Pietro Prini ha fatto della filosofia di Antonio Rosmini. È una lettura che non conosce mutamenti sostanziali fin dai suoi inizi, da quando cioè Prini si laureò in Filosofia a Pavia, nel 1941, con una tesi su Rosmini scritta sotto la supervisione di Michele Federico Sciacca. Il punto della lettura di Prini è – lo anticipo soltanto – la superiorità dell'idea dell'essere per come è formulata nella *Teosofia*, rispetto alla formulazione precedente datane nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Nel primo testo, Rosmini aveva definito l'idea dell'essere come il risultato della massima astrazione, come l'assolutamente comune a ogni altra idea, e quindi come ciò che è privo di determinazioni. Ciò pareva a Prini – ma non solo a lui: lo stesso era parso al Manzoni e al Gioberti – un modo troppo astratto, troppo vuoto d'intendere l'essere. Nella *Teosofia*, viceversa, Rosmini dà dell'essere un intendimento più concreto: come presenza continua, come attualità infinita, nella mente dell'uomo, di ciò che è più elevato e più vero.

In parallelo con il recupero del senso concreto e presenziale dell'idea dell'essere, Prini vuol smarcare Rosmini dall'interpretazione gentiliana, che all'epoca aveva un buon seguito, e che leg-



geva Rosmini come il Kant italiano. Prini volle piuttosto includere Rosmini nel novero dei pensatori platonici, esponenti di quello che egli chiamava «platonismo perenne»: quegli autori, cioè, accomunati da un stesso modo di intendere l'essere come fundamentalmente buono, diffusivo di sé e manifestativo di sé, solidale tra le sue parti e disponibile alla conoscenza mediante intuizione, o comunque mediante procedimenti alternativi a quello logico-dimostrativo.

Prini preferì dunque la seconda versione, più concreta, dell'idea dell'essere, per un certo numero di motivi: in primo luogo, perché permetteva di superare il dualismo moderno tra pensiero ed essere, tra idee e realtà; perché, quindi, toglieva la filosofia dalla reclusione nella gno-seologia e le apriva i percorsi di una teologia, di una cosmologia e di un'antropologia concrete; perché, infine, quel modo di intendere l'essere era, in qualche senso, un'anticipazione dei grandi "esistenzialismi metafisici" di Heidegger, Jaspers e soprattutto Marcel.¹

La tesi, allora, del presente lavoro è duplice. In primo luogo, intendo mostrare come la figura speculativa fondamentale della filosofia di Prini sia desunta (non solo, ma anche e soprattutto) da Rosmini, e consista appunto nella presenza ineffabile dell'essere nell'interiorità, che lascia l'uomo nel silenzio o lo spinge all'invocazione. È in forza di Rosmini che Prini legge tutti i propri maestri, da Plotino agli esistenzialisti.

In secondo luogo, intendo mostrare come, almeno secondo Prini, questa fondazione della filosofia sia alternativa, e migliore, rispetto alla fondazione che alla filosofia è stata data dagli autori moderni sulla linea Cartesio-Hegel-Nietzsche. Al loro *immanentismo negativo* (immanenza – e quindi risoluzione – dell'essere al pensiero), Prini contrappone l'*immanentismo positivo* (sintesi originaria di essere e pensiero, presenza dell'essere nel pensiero) degli spiritualisti e degli ontologisti della filosofia moderna, di cui Rosmini fu, per Prini, il maggiore esponente.

II. UNA MINIMA BIOGRAFIA INTELLETTUALE

Bisogna però, a beneficio del lettore, dir qualche parola intorno ai primi anni di Prini e alla sua decisione di darsi agli studi filosofici, sia perché è autore tutto sommato poco noto, sia soprattutto per capir meglio l'origine del suo interesse per Rosmini e, al limite, i primi germi di quello che fu poi il suo modo d'intenderlo.

Pietro Prini nasce il 14 maggio 1915 a Belgirate, sulle sponde del Lago Maggiore, a pochi passi da quella Stresa che fu il *buen retiro* di Rosmini. Di famiglia modesta e rimasto presto orfano di padre, riesce comunque a completare l'iter scolastico: svolge le elementari dal '21 al '26, a Belgirate e a Lesa e in seguito studia per cinque anni al Ginnasio "De Filippi" di Arona, dal '26 al '32. Secondo i documenti conservati all'Archivio storico dell'università di Pavia, egli avrebbe quindi svolto presso il Seminario vescovile di Novara un biennio di propedeutica alla teologia, consistente in una serie di corsi di filosofia scolastica, negli anni '32-'34, e quindi, sempre presso lo stesso seminario, un triennio di teologia, fino al 1937. Nello stesso anno, Prini consegue la maturità classica all'Istituto "Mellerio Rosmini" di Domodossola, che è un istituto pareggiato

¹ W. MINELLA, *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 61-62.

dove i seminaristi di Novara che desideravano fare carriera accademica andavano per conseguire la maturità.²

È del 1937 la decisione di abbandonare il seminario «per amore della filosofia», come lo stesso Prini, ormai anziano, ricordava: gli sembrava, infatti, del tutto inadeguata alle esigenze del tempo l'impostazione scolastico-tomista dell'insegnamento impartito entro quelle mura. Vinto, dunque, un posto gratuito messo a concorso dal Collegio Borromeo di Pavia, vi si trasferì e iniziò a studiare filosofia nell'università della città. A quanto risulta dai documenti conservati all'Archivio storico, Prini chiese di essere ammesso al second'anno di Filosofia, dal momento che aveva già frequentato dei corsi in seminario, ma la domanda venne respinta, poiché risultava che egli aveva ottenuto la maturità soltanto nello stesso 1937. Durante gli anni di studio, egli chiese l'esonero dalle tasse in virtù della sua condizione di orfano di guerra. In diversi documenti sta scritto che la famiglia versava in condizioni disagiate ed era priva di introiti, tanto che un impiegato zelante dell'università annotò a matita su uno di questo fogli: «Di che cosa vivono?».

Due sono i suoi maestri fondamentali di questo periodo, e si tratta di maestri per molti versi diversi fra loro. Il primo era Adolfo Levi, che Prini ebbe sempre in grande stima intellettuale, e di cui ricordava le lezioni tutte concentrate sulla lettura dei classici greci in originale.³

Una volta che Levi venne allontanato dall'ateneo pavese a causa delle leggi razziali, a sostituirlo arrivò Michele Federico Sciacca. Italo Bertoni, che dà una bella narrazione di quelle vicende, racconta così il modo in cui andò:

Siamo nel 1938 e Michele F. Sciacca approda dal sole di Napoli alle brume di Pavia. Neovincitore di concorso, è appena trentenne, ma – lo afferma lui stesso – ci arriva “con il suo sistema sottobraccio”. A Napoli la tensione teoretica era fortissima e quantunque egli avesse sempre insegnato Filosofia antica (o proprio per questo?) aveva elaborato, giovanissimo, un “suo” ordinamento di pensiero, una “sua” interpretazione della filosofia e del suo senso, in una parola – mutuata da Bergson – la “sua idea originaria”. Ora, da cattedratico, doveva svolgere, sviluppare, approfondire e “sistemare” le sue idee e proporle ai suoi nuovi scolari: e ciò gli sembrava essenzialmente doveroso e quindi da realizzare subito, il più presto possibile, anche se gli fosse costato un impegno intellettuale tirato fino allo spasimo. Ma Pavia non era Napoli e la tempra degli uomini in mezzo ai quali si trovò a lavorare e soprattutto la temperie culturale che vi circolava e che finisce per costituire l'atmosfera intellettuale e culturale che egli è costretto a respirare, non favoriscono questo immediato svolgimento di piano, questa pronta definizione del pensiero. Con felicissima, rapida intuizione, Sciacca se ne rende conto e dedicherà con encomiabile, fervida umiltà, l'intero decennio pavese a realizzare, tramite i molti contatti europei ed il dialogo fitto ed aperto con i suoi scolari ed in particolare attraverso un'approfondita verifica storiografica, il suo progetto teoretico: il suo “sistema” vedrà la luce subito dopo aver lasciato Pavia ed è oggi definitivamente leggibile nei due grossi tomi dell'edizione Marzorati: *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano* e *Dallo spiritualismo*

² La più comprensiva biografia di Prini attualmente disponibile si trova al primo capitolo del volume di Walter Minella appena citato, che ho integrato in qualche punto, a seguito di alcune ricerche.

³ MINELLA, *Pietro Prini*, cit., pp. 26-27.

cristiano alla Filosofia dell'integralità.⁴

Siamo negli anni – giova ricordarlo – in cui il cielo della filosofia italiana, e soprattutto di quella ufficiale che si fa nelle accademie, brilla della luce dell'attualismo di Giovanni Gentile. Ma è una luce che va impallidendo a poco a poco, e dopo i fasti degli anni Venti, della Riforma della scuola e della pubblicazione dei testi sistematici più importanti, Gentile si è spostato ai margini della vita pubblica e sta dando nuovi indirizzi all'attualismo, le cui tracce più evidenti sono il volume *La filosofia dell'arte* e pure – ma qualche anno più tardi – *Genesi e struttura della società*. Parallelamente, i suoi discepoli – e Sciacca ne è caso esemplare, insieme a Ugo Spirito – si fanno, se non suoi avversari, almeno indipendenti da lui,⁵ alla ricerca di una nuova impostazione dei problemi. Sono gli anni in cui l'attualismo trapassa in problematicismo e, di lì, in spiritualismo; gli anni in cui il *pensiero pensante* di Gentile trapassa nell'*interiorità oggettiva* di Sciacca.⁶

Prini si lega al gruppo di filosofi che Sciacca riunisce intorno a sé e si laurea con lode nel 1941 con una tesi su Rosmini che oggi è conservata presso l'Archivio storico dell'università di Pavia, e da cui prenderà le mosse per le sue successive pubblicazioni sul filosofo roveretano. La *Rosmini-renaissance* di quegli anni, in effetti, è un fenomeno che va tenuto in considerazione, e basti ricordare che buona parte della responsabilità (o del merito) del rilancio di Rosmini è da attribuire, com'è noto, al Gentile, la cui interpretazione però, che si può riassumere sotto la dicitura «Rosmini è il Kant italiano», venne messa in discussione in particolare da Sciacca, che anzi usò Rosmini in chiave anti-immanentistica e anti-attualistica,⁷ e ciò ebbe evidentemente un certo peso anche nel modo in cui Prini affrontò il roveretano.

Soltanto dopo la guerra Prini mandò fuori i suoi primi libri: su Plotino e quello che lui definiva «platonismo perenne», su Marcel, sull'esistenzialismo e, naturalmente, su Rosmini. Questi sono i quattro lati di quel che Minella ha perspicuamente definito il «quadrilatero fondativo» del pensiero di Prini: di qui egli trae e trarrà la propria impostazione fondamentale, i propri problemi e le proprie soluzioni, e andrà formando la propria originale posizione all'interno dello spiritualismo cristiano e dell'esistenzialismo cristiano.

Veniamo però al dunque, al nocciolo rosminiano di quel pensiero. Negli anni Cinquanta, Prini ritorna in più occasioni su Rosmini, riprendendo e sviluppando il proprio lavoro di tesi. Il suo libro d'esordio *Itinerari del platonismo perenne* si chiude – e questo è un primo dato filosoficamente rilevante – con un breve saggio su Rosmini dal titolo *La metafisica come sistema della verità*

⁴ I. BERTONI, *Prini a Pavia*, in D. ANTISERI – D. A. CONCI (eds.), *Il desiderio di essere. L'itinerario filosofico di Pietro Prini*, Studium, Roma 1996, pp. 331-332.

⁵ Si veda lo scambio di lettere al calor bianco tra Sciacca e Gentile, nel novembre e dicembre 1942: P. P. OTTONELLO (ed.), *Carteggio Sciacca-Gentile*, Leo S. Olschki, Firenze 2005.

⁶ Il libro di Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, nella sua quarta edizione del 1964, è il primo del *Fondo Prini*, ed è annotato a mano.

⁷ Si veda p. es. M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni L'Epos, Palermo 1990.

secondo Antonio Rosmini. Fa seguito, nel 1953, una *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, e, quindi, nel 1960-1961, Prini pubblica e ripubblica *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*. Proprio qui si condensano le sue riflessioni sul filosofo roveretano, e perciò su questo testo ci si diffonderà un poco.

III. ROSMINI KANTIANO O ROSMINI PLATONICO?

Prini apre il libro chiarendo il proprio intento ermeneutico: egli, in linea con la sua ricerca del platonismo perenne, vuole sottolineare la coloritura platonico-agostiniana del pensiero di Rosmini, opponendosi alla vulgata interpretativa prevalente, almeno in Italia, che era stata portata avanti da Spaventa, Jaja e Gentile, e che vedeva in Rosmini il Kant italiano. L'attenzione dell'autore si concentra su un punto in particolare, che poi è il punto centrale del pensiero del Rosmini: la scoperta dell'idea dell'essere – scoperta avvenuta durante una passeggiata per le strade di Rovereto, che lo stesso Rosmini racconta aneddoticamente con un certo «gusto misterico non raro tra i “platonici”». ⁸

Pur riconoscendo Prini una certa ambiguità nella prosa del Rosmini, egli rifiuta decisamente l'interpretazione gnoseologica dell'idea dell'essere: questa non va intesa come il massimo di astrazione, il *genus summum*, vuoto di contenuto, che andrebbe quindi via via riempito di determinazioni per poter pensare il particolare. Al contrario, scrive Prini:

Il carattere “formale” dell'Idea dell'essere – che è stato il punto di contraddizione degli interpreti del Rosmini – è ormai certo che può essere assunto soltanto in una accezione platonico-agostiniana piuttosto che kantiana, se è impossibile negare all'Idea dell'essere l'“oggettività”, cioè la “presenzialità” auto-manifestativa. ⁹

Ecco qui, tutto quanto, il cuore della questione.

Nonostante la preferenza, che Prini più volte dimostra, per la postuma *Teosofia* sul *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, pure in quest'ultima opera l'autore ravvisa già la possibilità di intendere l'idea dell'essere non già come la massima tra le astrazioni, bensì come presenza viva dell'essere alla mente. Inoltre quest'opera ha per Prini il grande merito – raro in un filosofo cattolico del diciannovesimo secolo – di fare i conti, apertamente e francamente, con la filosofia moderna.

Rispetto, allora, alla lettura di Rosmini come Kant italiano, Prini preferisce inserire il Rosmini tra le fila dello spiritualismo metafisico dell'Ottocento, tra i cui esponenti egli cita Pasquale

⁸ P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961 (2° ed.), p. 22.

⁹ Ivi, p. 8. Si noti che proprio nella citazione testé riportata, come pure in altri luoghi, Prini cita volentieri il suo maestro Sciacca, del quale segue sostanzialmente l'interpretazione.

Galluppi e Victor Cousin,¹⁰ e, in maniera abbastanza insolita, egli arriva qui a proporre una sorta di contro-storia della filosofia ottocentesca. Si tenga presente, a questo proposito, che qui siamo davanti al “primo Prini”, ancora vagamente sospettoso, seppure d’una sospettosità cordiale e curiosa, e non *tranchant* come fu per il suo maestro Gabriel Marcel, nei confronti di certa modernità. Ma leggiamo il passo:

Una storia complessiva dello spiritualismo nell’età romantica non è ancora stata scritta, e c’è da credere che ne varrebbe la pena, se si vogliono collocare nella loro giusta luce, facendone emergere le strette interferenze sul piano teoretico, quelle due ossature del pensiero ottocentesco italiano e francese, che legano insieme, in una significativa analogia di prospettive e di soluzioni, ad esempio, i nomi di Galluppi, Rosmini, Gioberti, Gino Capponi e Lambruschini, da una parte, e quelli di Maine de Biran, Cousin, Ravaisson, Vacherot, Lachélier, Lagneau, dall’altra. Erano nomi che non potevano entrare negli schemi fissati dagli storici neo-kantiani o idealisti della filosofia moderna.¹¹

C’è però qualcosa di più, su questa questione dell’interpretazione complessiva della storia della filosofia. Un Prini di molti anni successivo, durante una lezione televisiva su Rosmini,¹² attacca a parlare delle due interpretazioni possibili della modernità, entrambe moventesi da Cartesio. La prima è quella classica, e per troppo tempo – così Prini – l’unica ritenuta valida: quella dell’immanentismo e della soggettività, da Cartesio a Hegel a Nietzsche; quella che mette come punto d’inizio della modernità il dubbio di Cartesio e la fondazione *trascendentale* della verità, e che sbocca nel relativismo e nel nichilismo contemporanei.

L’altra interpretazione muove da una diversa lettura di Cartesio, da una lettura agostiniana (neoplatonica, di nuovo), e argomenta così: la stessa ricerca dell’indubitabile, che spinge Cartesio a dubitare, presuppone la certezza, o la confidenza, che vi sia una verità – una verità che per ciò stesso viene posta come antecedente, e perciò *trascendente* l’uomo. La linea trascendentista (e non trascendentale) della modernità allora passa per Malebranche, Vico (almeno secondo le sue interpretazioni più recenti), Gioberti e Rosmini.

La morale è, per Prini, che se l’immanentismo appare oggi estenuato e senza più nulla da dire – anzi, appare come il maggior responsabile del rischio della caduta del senso della storia –

¹⁰ È francamente difficile da intendersi il senso in cui Galluppi possa essere ritenuto spiritualista, e inserito nello stesso raggruppamento del Cousin, del quale è invece più chiara l’appartenenza: proprio in queste pagine, Prini cita alcuni stralci dei *Fragmentes philosophiques* del Cousin che, se non si sapesse chi ne è l’autore, potrebbero sembrare pagine del Marcel o forse dello stesso Prini, se non fosse per il loro tono romantico. Per quanto riguarda il Galluppi, forse Prini lo intende come spiritualista nel senso che questi, al pari del Rosmini, cerca una via media tra empirismo e razionalismo, tra modernità e tradizione cattolica, enfatizzando il ruolo della sensibilità e al contempo costruendo egli pure la propria originale sintesi di pensiero al cui vertice sta la teologia.

¹¹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 10.

¹² Il video della lezione è visionabile presso una qualunque delle sedi della Rai, nella sezione Teche aperte.

l'altra linea della modernità, che unisce la concezione trascendente della verità tipica dell'antichità e del medioevo alla scoperta moderna della soggettività, può essere, per converso, una risorsa di grande ricchezza per il presente. In questo senso, come ho già detto, piuttosto che di immanentismo e trascendentismo, preferisco adoperare i termini di *immanentismo negativo* e di *immanentismo positivo*.

Ma torniamo a *Rosmini postumo*. Nella sua critica a chi ha frainteso la modernità, Prini include anche i neoscolastici, che furono i suoi avversari principali in seno al pensiero cattolico, e, con espressione a effetto, arriva a scrivere: «Si può dire [...] che una filosofia come quella di Rosmini è stata, sulla stessa linea di quelle del Suarez e del Wolff, un tentativo di costruire una *Summa* cristiana del pensiero moderno e di quello classico, e che Rosmini è stato, assai più genuinamente di molti suoi avversari, il primo dei Neoscolastici». ¹³ Come dicono gli inglesi, qui Prini *bites the bullet*.

IV. ROSMINI VERO E ROSMINI POSTUMO

Se così Prini ha confutato il primo dei luoghi comuni interpretativi, quello del “Rosmini kantiano”, ora viene al secondo: il *Nuovo saggio*, egli afferma, *non è tutto Rosmini*, anzi si tratta piuttosto, come si è già accennato, di un'opera propedeutica e programmatica. Vediamo un passo cruciale:

Qual è questa difficoltà di fondo, questo problema centrale della filosofia rosminiana? Il Rosmini s'è trovato al limite forse estremo di un'età filosofica che aveva consumato un processo di dissoluzione del senso dell'essere, un vero e proprio “oblio dell'essere”, come direbbe Heidegger. Il suo merito indiscutibile è stato di averne riproposto il recupero al centro degli interessi filosofici, come il fondamento e la condizione di ogni genuina teoreticità. Senza dubbio, l'*Idea dell'essere* è la pietra angolare della filosofia rosminiana, la sua “scoperta” fondamentale, quella per cui si può dire a ragione che Rosmini è presente nella filosofia moderna. Tuttavia è anche vero che quell'Idea, a partire dal *Nuovo saggio*, si presenta involupata nell'equivoco di una duplice accezione, che peserà su tutto quanto il sistema, anche quando il Rosmini, come avverrà specialmente nella *Teosofia*, avrà raggiunto la possibilità di liberarsene totalmente [...]. La duplice accezione confonde tra loro, in un uso quasi inestricabilmente equivoco, la pseudo-idea dell'“essere in generale” o “entità generale”, di “estensione infinita e comprensione nulla”, risultante da un procedimento di riduzione predicamentale al limite, e l'Idea dell'essere come “atto dell'essere” che rende possibile ogni ente, come “atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose”, come l'unità sintetica originaria per cui ogni ente esiste ed è ciò che è.¹⁴

Sono due gli esempi di questo oblio dell'essere nella filosofia moderna: la tarda scolastica da una parte, con il suo (a detta di Prini) vuoto formalismo, ma anche e naturalmente l'idealismo tedesco e lo Hegel della *Scienza della logica*, opera colossale che comincia proprio con la nozione

¹³ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 11.

¹⁴ Ivi, pp. 12-14.

di essere, che, privo di ogni determinazione concreta, si converte nel nulla.

Prini dunque legge il progetto filosofico di Rosmini da due punti di vista: esso consiste

da un lato nel recupero di un'idea centrale del cosmo culturale cristiano, oltrepassando la pseudo-problematica formalistica che sta alla radice di quattro secoli di grave decadenza della tradizione scolastica; dall'altro, nella fondazione originaria di un assoluto sapere, non sul piano della *coscienza*, dove essa è stata riproposta con vigore dal pensiero moderno, e specialmente da Hegel, ma insieme è degradata inevitabilmente in problematicità ed aporia, ma sul piano dell'*essere*, secondo la potente suggestione tomistica che Rosmini si proporrà di integrare con una ricca tematica neoplatonica.¹⁵

Fu soprattutto la critica del Gioberti all'abuso di astrazione¹⁶ dell'idea dell'essere a spingere il Rosmini a disambiguare, rivedendola in senso più concreto, la propria scoperta. Riconsiderando dunque il proprio sistema, Rosmini si pone la domanda capitale che Prini esplicita come segue: «Ma che cosa ci rivela dunque questa prima e fondamentale tra le idee? La semantica dell'«atto dell'essere» è certamente il più importante problema esegetico della *Teosofia*».¹⁷

Prini, una volta di più, vede in Rosmini il superamento del formalismo ontologico, la cui radice remota riposa nel pensiero di Aristotele. Secondo Prini, lo Stagirita sarebbe stato responsabile, *malgré soi*, del più grave dei fraintendimenti rimasti nella testa della filosofia occidentale: l'oblio dei *discorsi semantici* a vantaggio esclusivo dei *discorsi apofantici* – cioè la restrizione della ragione al solo ambito logico-dimostrativo, formale, e l'interdetto a ogni verità che non passasse per le maglie della logica.¹⁸ Prini perciò ascrive a Rosmini una posizione che possiamo senz'altro definire di «intuizionismo ontologico», che comporterebbe un recupero genuino della validità dei discorsi semantici. Vediamo un passo cruciale:

È un'accusa di alto livello, quasi d'intonazione «epocale», alla maniera di Heidegger. Il Rosmini, movendola allo scolasticismo, non può non sentirsene liberato nel decisivo approfondimento della propria ontologia. Quel procedimento dell'«astrazione riduttrice», che aveva per tanto tempo vincolato il suo pensiero nella pseudo-metafisica della «realtà in generale» gli appare ora nel suo vero significato e nel suo limite, portando una nuova conferma alla sua tesi gnoseologica dell'*intuito*, che qui ormai si connette intrinsecamente con il carattere metafisico dell'*assoluta primarietà* dell'essere.¹⁹

Insomma, compendiando in una formula: «idea dell'essere: dall'astrazione all'intuizione». Tra la Scilla del sensismo (empirismo) e la Cariddi del dialetticismo (razionalismo «negativo») si pone per Rosmini, e quindi di riflesso per Prini, un *medium*, l'intuizionismo ontologico.

Oltre all'intuito, Prini torna a menzionare la «riflessione recuperatrice», già ritrovata in

¹⁵ Ivi, p. 15.

¹⁶ Ivi, p. 29.

¹⁷ Ivi, p. 40.

¹⁸ P. PRINI, *Verso una nuova ontologia*, Studium, Roma 1957, p. 32.

¹⁹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 42.

Marcel,²⁰ quale organo del pensiero metafisico del tardo Rosmini: riflessione che oltrepassa dialetticamente il processo astrattivo e consente una «maggiore luminosità ed accessibilità dell'essere».²¹ Conseguentemente, l'ontologia «non dovrà e non potrà darci una definizione dell'essere, ma piuttosto dovrà e potrà collocare nella sua *presenza* i nostri pensieri e le nostre esistenze, come nella fonte prima del nostro esserci e conoscere ed amare».²² Prini prosegue: «Soltanto quando sarà compiuta da noi questa vera e propria "esperienza ontologica", questa specie di radicale *anamnesis* dell'atto di essere, come di ciò "quod profundius inest", secondo la celebre espressione tomistica, soltanto allora sarà posto il fondamento e la condizione di un concreto pensare ontologico».²³

V. ADDENTELLATI

Al lettore ormai dovrebbe essere chiaro quale sia lo spirito della lettura che Prini fa del Rosmini, e perciò possiamo non addentrarci troppo nei dettagli. Basti qualche ultimo cenno su qualche altro addentellato che sviluppa quanto visto finora.

Vi è un conseguente, sicuro recupero del primato dell'intelletto, cioè della facoltà dell'apprensione immediata delle idee da parte della mente, sulla ragione, cioè la facoltà delle inferenze, delle dimostrazioni e anche, hegelianamente, della dialettica. Riguardo alle idee – anzi, segnatamente, all'Idea – la posizione del Rosmini è «nettamente platonica».²⁴ La scoperta moderna dell'autocoscienza è certamente mantenuta, ma il primato le è tolto a favore dell'oggettività luminosa dell'essere. Scrive Prini:

La metafora su cui si sono costruite tutte le filosofie che hanno affermato il primato dell'autocoscienza, è che questa fosse come un centro irradiante la luce sulle cose, illuminante l'oscurità dell'immediato. In una filosofia ontologicamente orientata com'è quella del Rosmini, è vero piuttosto qualcosa di profondamente diverso. È l'idea che partecipa la propria intelligibilità al mondo, facendolo presente alla coscienza, la quale pertanto "si personalizza", come dice il Rosmini, cioè si fa "coscienza-di-sé", soltanto in questa presenza e mediandosi in essa.²⁵

Si può continuare a citare a profusione brani di questo tipo, che rendono ottimamente, pur

²⁰ P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma, 1968 (2° ed.), cap. IV.

²¹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 43.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ Ivi, p. 59.

²⁵ Ivi, pp. 61-62.

con certe oscillazioni terminologiche (che alle volte, sia detto di passata, lasciano un tantino perplessi), l'intuizione filosofica fondamentale che è in gioco: «L'“essere ideale” non è soltanto qualcosa che ho davanti a me, ma piuttosto mi circonda e mi penetra».²⁶ E così via di questo passo.

La soggettività tuttavia – e qui viene un altro tema cruciale su cui Prini molto rifletterà – non è soltanto il tempio nel cui sacrario brilla la luce dell'essere: «essa ci si manifesta come intrinsecamente limitata da una irriducibile oscurità che è la nostra stessa singolarità di esistenti *hic et nunc*».²⁷ A questo proposito, nota Prini che: «Anche il Rosmini, in sostanza, se pur con qualche incoerenza formale, si muove dentro il grande solco tracciato da Agostino».²⁸ Non si dimentichi, su questo tema, l'importante scoperta rosminiana del *sentimento fondamentale corporeo* che sarà poi una delle ispirazioni fondamentali dell'antropologia priniana, l'antropologia del *corpo che siamo*.

Vediamo dunque in che modo la manifestatività dell'essere si salda con il fondo opaco e ctonio della soggettività:

C'è un conoscere che ci è dato originariamente, senz'opera né merito nostro, anche, perfino, se noi ci opponiamo ad esso. Noi siamo posti o esposti originariamente alla luce della verità, così come siamo al mondo, condizionati dalla nostra individuale struttura psico-fisica, dal nostro modo individuale di sentire e di reagire. Noi non siamo padroni di questa conoscenza originaria, così come non siamo padroni del nostro originario modo di sentire.²⁹

Contro le due simmetriche aberrazioni filosofiche dello storicismo e del materialismo, entrambi mutualmente esclusivi e però fatti della stessa sostanza, e il cui ottimismo è definito da Prini come una nuova eresia pelagiana che esclude l'intervento di Dio nel mondo,³⁰ Rosmini recupera, grazie anche alla dottrina del sentimento fondamentale corporeo, «la dimensione ctonica dell'esistenza, e nello stesso tempo, la centralità di questa nell'universo».³¹

Da ultimo, nelle pagine forse più intense del testo, Prini considera i limiti di Rosmini, che si riassumono sostanzialmente in un punto: *il negativo*. L'ontologia delle forme del roveretano non tiene in considerazione l'irruzione dell'*informe* entro l'ordine dell'essere; all'ontologia manca la me-ontologia, e qui Prini menziona quel Berdjaev di cui si andava occupando nelle sue ricerche sull'esistenzialismo.³²

²⁶ Ivi, p. 68. Si veda anche, p. 75, su Agostino. A p. 115 Prini adopera il suggestivo concetto di “rifulgenza” dell'essere.

²⁷ Ivi, p. 110.

²⁸ Ivi, p. 126.

²⁹ Ivi, pp. 120-121.

³⁰ Ivi, p. 144.

³¹ Ivi, p. 136.

³² Ivi, p. 139.

Cito un ultimo stralcio:

C'è nell'esistenza una *vertigine del non-essere*, di cui non si può non recuperare il senso, senza il rischio di estenuare anche la più apparentemente vigorosa delle ontologie. La filosofia, nei suoi momenti di più lucida consapevolezza metafisica, da Eraclito a Platone, da Plotino ad Agostino, da Pascal a Kierkegaard, da Hegel a Nietzsche, ha variamente tentato di definire questo vettore del niente o della distruzione pura, di cui l'esistenza è o dev'essere la continua vittoria.³³

VI. UN BILANCIO GEOMETRICO

In conclusione, si può rilevare, a mo' di bilancio, quanto segue. Se, dopo l'inizio degli anni '60, Prini non pubblica più niente di peso su Rosmini, fatta eccezione per qualche articolo, per la curatela del dialogo tra Rosmini e Manzoni *Le stresiane*, uscito nel 1985, e un'introduzione a Rosmini per i tipi di Laterza uscita nel 1997,³⁴ dal carattere appunto pianamente introduttivo, tuttavia la presenza implicita del Roveretano resta costante. È rosminiano il nocciolo del pensiero priniano, e segnatamente quell'idea della manifestatività dell'essere nell'interiorità, nell'intimo della mente dell'uomo.

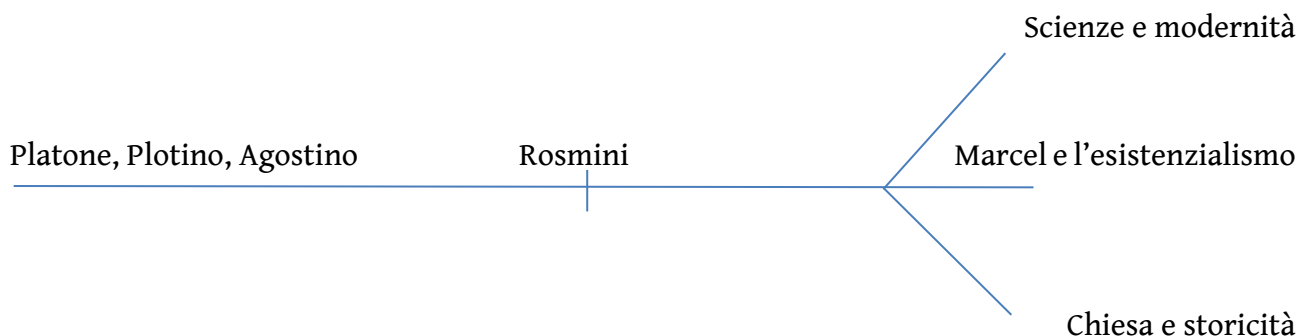
Minella, come ho già detto, ha parlato di *quadrilatero fondativo*: Plotino, Marcel, l'esistenzialismo e Rosmini sarebbero i quattro punti che segnano il perimetro del pensiero di Prini. Questo è sicuramente giusto; tuttavia, si può accostare, accanto all'immagine del quadrilatero, anche un'altra immagine, quella della retta. Al punto centrale della retta si collocherebbe Rosmini. Nella semiretta che precede, si collocherebbero quegli autori che *retroattivamente* vengono ripresi proprio perché precedono e 'preparano' la strada a Rosmini: Agostino, Plotino e Platone, la semiretta del *platonismo perenne*. Nella semiretta che segue il punto-Rosmini, si collocherebbero quindi quegli autori che *integrano* il nocciolo rosminiano con i temi dell'esistenza concreta, della corporeità, della gettatezza nel mondo, del male, insomma *del negativo*: Marcel e l'esistenzialismo, dunque e soprattutto. A seguire, la rappresentazione grafica delle due figure.

Quadrilatero fondativo



³³ Ivi, p. 141.

³⁴ Per qualche dettaglio bibliografico in più, si veda B. MUSCHERÀ, *Essere ed esistenza nella metafisica di Antonio Rosmini. L'ermeneutica priniana del Roveretano*, in W. MINELLA – A. LOFFI – M. FLEMATTI – G. SANDRINI (eds.), *Credere oggi in Dio e nell'uomo ancora e nonostante. Pietro Prini filosofo del dialogo tra fede e scienza*, Armando, Roma 2018, p. 122 n. 12.

Retta rosminiana

Incidentalmente si può aggiungere che, nella semiretta che segue il punto-Rosmini, si innestano i due segmenti del pensiero maturo di Prini: quello del dialogo con le scienze e la modernità, e quello del ripensamento (“riforma” sarebbe forse troppo) della Chiesa alla luce della dialettica tra meta-storicità del messaggio evangelico e storicità della sua trascrizione nelle varie culture.³⁵ Entrambi i temi possono, del resto, già trovarsi in Rosmini: il primo, nella polemica che il Roveretano intrattenne con l’enciclopedismo illuministico e con la filosofia moderna, che conosceva e affrontava come uno che conosce ciò che affronta; l’altro soprattutto nella celebre e vessata opera *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*.

VII. LA FIGURA SPECULATIVA FONDAMENTALE DI PRINI

Fin qui, l’interpretazione che Prini ha fatto della filosofia di Rosmini. Mi resta, allora, da mantenere ancora un’ultima promessa tra quelle che ho fatto nell’introduzione: mostrare come sia, in definitiva, desunta da Rosmini la *figura speculativa fondamentale*³⁶ di Prini, cioè quella serie di momenti – di movimenti del pensiero che è il cuore della sua filosofia; e quindi mostrare perché Prini abbia scelto di fondare la (sua) filosofia proprio a questo modo.

Prini, nelle sue diverse opere, presenta la propria figura speculativa fondamentale di volta in volta con qualche differenza: per esempio, in *Discorso e situazione* ha speciale rilievo un certo metodo fenomenologico, che è meno marcato nella *Storia dell’esistenzialismo*. Quella che segue vorrebbe esserne una *versione minima di base*. Ne basterà la nuda esposizione perché il lettore veda da sé quanto Rosmini vi sia.

1) La domanda sul senso di ciò che è, la *domanda sull’essere* è il momento aurorale della riflessione filosofica. Filosofia, in definitiva, è interrogarsi sul senso dell’essere.

2) La domanda si fa *metadomanda*, perché essa implica anche il domandante: anche il do-

³⁵ È su questo tema l’opera di Prini forse più nota al grande pubblico: *Lo scisma sommerso*.

³⁶ Ho trovato la efficace espressione “*spekulative Grundfigur*”, “figura speculativa fondamentale”, nel testo di H. SCHNÄDELBACH, *Hegel zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999.

mandante, infatti, fa parte di quell'essere messo in questione – coscienza ed essere si co-implicano.

3) La domanda non può arrivare a una risposta *tetica*, a una *proposizione fondamentale assoluta*, che esaurisca l'essere, perché l'essere non è una cosa fra le altre, tale da venir chiusa nella finitezza di una proposizione.

4) Il silenzio è l'esito, e l'atteggiamento, cui la metadomanda conduce, e che rivela, nell'intimo dell'interiorità, la presenza-assenza dell'essere, il mio essere radicato in altro. Nella massima soggettività si rivela la massima oggettività, nella massima individualità la massima universalità.

Prini non perde occasione di dimostrare questo punto, e la sua prova *par excellence* è un *experimentum metaphysicum* che porta a un assurdo. Ecco la formulazione datane ne *Il corpo che siamo*:

Quando un calcolatore fosse realizzato, come quelli ipotizzati dalla cosiddetta “quinta generazione”, al livello massimo possibile della propria indipendenza dall'uomo, ossia in maniera tale da poter redigere i propri programmi sulla base di alcuni elementi che gli fossero dati e usando via via sempre più alti gradi di formalizzazione, sarebbe sottoposto in ogni caso all'algoritmo della propria costruzione e dunque non potrebbe informarci sull'operazione che ha deciso di costruirlo secondo quella e non altre regole. Si potrebbe dire, con un giuoco di parole, che è *programmato ad essere programmatore* [...]. L'animale urla o fugge come impazzito, quando non può reagire, ed il calcolatore resta *muto* nel suo inevitabile “nil”, quando non può rispondere. La mente dell'uomo può invece rovesciare il proprio parlare nel *silenzio che s'interroga* sulla propria impossibilità di costruire il senso totale di se stessa e del mondo. Questa *reditio in se ipsum* nel silenzio che si dispone all'ascolto è l'evento in cui l'uomo viene al mondo come uomo, contrassegnandosi inconfondibilmente come *intelligenza contemplativa*. Il silenzio è la *dimora vuota* che può ospitare lo svelarsi dell'essere.³⁷

5) L'essere è, allora, al di qua della dicotomia soggettività/oggettività, è un *fondo*, che si apre e si fa *atto* d'ogni presenza. Intorno a esso sono possibili distinti modi del discorso: prima di tutto il silenzio, quindi i discorsi semantici (l'arte, per esempio, oppure l'appello, l'invocazione o la preghiera), e *fino a un certo segno* i discorsi apofantici. Se la filosofia ha la forma del pensare, si domanda Prini:

cos'è allora il *pensare*? Esso emerge nell'aprirsi del nostro linguaggio a ciò di cui non possiamo parlare. È un'apertura che è una domanda assolutamente *sui generis*, perché *mette in questione se stessa*. È infatti una domanda che investe non soltanto la nostra rappresentazione del mondo [...] ma anche noi stessi che c'interrogiamo, perché oltrepassa l'opposizione del soggetto e dell'oggetto, coinvolgendosi nell'indicibilità dell'intero dell'esperienza. Ponendosi come *metadomanda* essa [...] è la pienezza stessa del pensare, come ascolto o contemplazione pura dell'essere che è al di qua di ogni predicato e di ogni predicabile.³⁸

³⁷ P. PRINI, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991, pp. 48, 50-51. Sul paradosso del metalinguaggio si veda anche: MINELLA, *Pietro Prini*, cit., p. 370.

³⁸ P. PRINI, *L'ambiguità dell'essere*, Marietti, Genova 1989, pp. 20-21.

6) Ogni discorso sull'essere e con l'essere è, da ultimo, un discorso dell'essere con se stesso, perché niente cade fuori di esso. Così, l'essere si offre in modo eminente come Parola, come discorso, segnato da un'irriducibile ambiguità. «In principio era la Parola» [Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος] (Gv 1, 1) – che, alla maniera di Heidegger, si può tradurre *anche*: «In principio era il discorso».

Si può dire, senza tema di forzare troppo il pensiero di Prini, che qui si ha davanti una sorta di *argomento ontologico* – o, per meglio dire, di *correzione semantica dell'argomento ontologico*: lo stesso concepire la nozione di Dio comporta – o, meglio, *può* comportare – la presenza di Dio nella mente, presenza che trascende la mente stessa.

VIII. CONCLUSIONI

La maniera in cui Prini tenta di fondare la filosofia – la sua figura speculativa fondamentale – è meno intellettualistica e più esistenzialistica di quanto non abbia fatto Rosmini: egli mette piuttosto in secondo piano l'aspetto analitico e logico dell'idea dell'essere per enfatizzarne invece il ruolo rivelativo e santificante che essa ha nella vita concreta, lo stupore che essa genera, lo spazio mistico che essa può aprire. Questo è, in una parola, l'apporto originale di Prini a un tema che, come appare con ogni evidenza, egli ha tratto fuori da Rosmini – forse non solo, ma soprattutto da Rosmini.

Mi si conceda qui una divagazione (pertinente), per concludere ed esplicitare un poco quanto Prini ha solo accennato a proposito della *modernità alternativa* e dell'*immanentismo positivo*. Uno dei meriti teorici maggiori di Heidegger è stato quello di mostrare come, racchiuso dentro il linguaggio e dentro l'etimo delle parole, vi sia un tesoro per il pensiero, e questo perché il linguaggio è la carne del pensiero, che si forma e si ispessisce nel procedere della storia. Ricordo volentieri un grande professore, Amedeo Giovanni Conte, che una volta, in una delle sue incredibili lezioni di Filosofia del diritto, disse che ci sono più verità racchiuse nel linguaggio che nei tomi dei filosofi.

Se pensiamo all'etimo del latino *cogitare*, “pensare”, vediamo che esso deriva da *agere*, “muovere”, “condurre” (e fin qui niente di strano), e che è relato a *cogere*, “costringere”.³⁹ Si può intravedere quindi un certo carattere *costrittivo* proprio del pensiero: vale a dire, si pensa secondo principi, secondo leggi, secondo una norma. Per converso, il *cogito* cartesiano è diventato, forse andando ben oltre le intenzioni dell'autore, il tratto distintivo della soggettività moderna e contemporanea, che si concepisce come assolutamente libera e creatrice (si pensi a Sartre). La stessa formula *cogito ergo sum* è diventata, attraverso una certa eterogenesi dei fini, il motto della

³⁹ Si veda la voce “ago” in M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008.

libertà assoluta di pensiero.⁴⁰ Ma lo stesso Cartesio riconosce il carattere normativo del pensiero e nelle *Meditazioni* riconosce anche innata l'idea di Dio. Non a caso la formula, come gli stessi contemporanei gli rimproverarono, non è un'invenzione dell'autore francese ma si trova già in Agostino, l'autore del Maestro interiore e della luce divina che illumina la mente.

Si può dire dunque che Prini abbia cercato di comprendere se stesso e i propri maestri – primo tra tutti Rosmini – in una tradizione neoplatonica e spiritualista sempre tesa a recuperare e tematizzare con vigore un certo carattere coattivo immanente al pensiero, unico metodo per ottenere la verità.

andrea.loffi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁴⁰ Sulla fortuna nella cultura popolare e sui relativi rovesciamenti di senso che la formula *cogito ergo sum* ha avuto (*rido ergo sum, mangio ergo sum...*) si veda: A. GOMBAY, *Descartes*, traduzione di G. BONINO, Einaudi, Torino 2007.





BARTOLOMEO PIRONE

THE KORAN,
MARY MOTHER OF JESUS
AND ANTONIO ROSMINI

ROSMINI, MARIA E IL CORANO

Rosmini analyzes the figure of Mary in the Koran following the Maracci edition step by step. The careful analysis of the correspondences of translation and interpretation gives us the measure of the knowledge the Roveretan had of the Arabic language. He is first of all intrigued by «the preciousness» of these documents in which he recognizes, as the pivot of all the considerations he develops, the expression «Jesus son of Mary», which he considered «the luminous witness» of the inseparability that exist between one and the other in an extraordinary election which, however, has nothing divine about it. In this regard, the influences of a certain Monophysite and Monothelite apocryphal tradition have been noteworthy, which do not prevent Muslims from bearing glorious witness to Mary, of whom they exalt holiness, immaculate innocence, truthfulness and excellence over all women of creation, just as they exalt the spirit of submission of Christ to the will of God in every aspect of his faith. Rosmini senses that the Koran attributes to Christ and Mary a full awareness of their role as creatures totally resigned to the will of God, «so perfect and holy as not to aspire to divine honors». Sign and miracle, therefore, both and always together, of an identical act of faith and life. The conclusion to which Rosmini arrives is that these beliefs «seem like very firm rocks resistant to the most impetuous waves, like eternal monuments, which all the injuries of the times and men cannot ruin».

In un primo momento, ho pensato di dare a questo mio studio il titolo «Rosmini e l'islām», ma poi, dopo attenta riflessione, ho creduto meglio affrontare direttamente la più immediata e oggettiva presa di posizione del Roveretano nei confronti di quanto il Corano e la tradizione islamica dicono di Maria in una molteplicità di considerazioni che potrebbero disegnare un profilo del tutto particolare di questa singolare figura di donna, scelta da Dio per essere la madre del suo profeta e inviato Gesù, comunemente detto 'Īsà figlio di Maria.



Il nome *ʿĪsà* compare tre volte nella sura II: nei versetti 87, 136 e 253, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nei versetti 87¹ e 253; cinque volte nella sura III, nei versetti 45,52,55,59 e 84, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nel versetto 45; tre volte nella sura IV, nei versetti 157,163 e 171, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» solo nei versetti 157 e 171; sei volte nella sura V, nei versetti 46, 78, 110, 112, 114 e 116, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» in ciascuno dei versetti; una sola volta in sura VI, versetto 85 senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XIX, versetto 19, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XXXIII, versetto 7, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XLII, versetto 13, senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura XLIII, versetto 63, senza essere accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; una sola volta in sura LVII, versetto 27, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria»; due volte in sura LXI, accompagnato dall'inciso «figlio di Maria» in entrambi i versetti 6 e 14.

A Rosmini non sfugge affatto che parlare in un certo modo di Maria sottende uno spessore teologico di alto profilo. Come metterò in luce qua e là, questo suo convincimento lo porta ad andare oltre ciò che il Corano si prefigge di conservare e, simultaneamente, di togliere a Maria rispetto a quello che i Vangeli, gli Apostoli e i Padri della Chiesa le riconobbero sin dai primi tempi del cristianesimo. Di fatto, la sua lettura dei passi coranici lo spinge a colmare inconsapevolmente quei vuoti teologici che il testo coranico crea attorno alla predestinazione della Vergine Maria. Il problema che in effetti mi preme qui affrontare è quello di circoscrivere il perimetro della reale conoscenza che Rosmini aveva della lingua araba e dell'uso che di detta conoscenza egli fece nel tradurre e interpretare, di conseguenza, i valori linguistici dei versetti nei quali si parla di Maria in una sua pressoché inscindibilità di memoria con il proprio figlio Gesù.

¹ Degno di rilievo è che sin dalla prima volta in cui nel Corano si nomina Cristo sotto questo nome, lo si fa seguire dall'inciso «figlio di Maria», con l'intento di configurarne la missione come vero e proprio messaggero al quale Dio affida il Vangelo, quasi a richiamare l'attenzione che qui non si tratta di un falso cristo o profeta che si sarebbero venuti dopo di lui conclamandosi tali, ma di quel profeta storico comunemente conosciuto come Cristo, il figlio di Maria, che molti conobbero e riconobbero in virtù della predicazione del Vangelo e dei miracoli che operò con il permesso di Dio stesso. Un'allusione riduttiva al testo di Matteo nel quale Gesù chiedeva ai suoi discepoli chi la gente diceva che egli fosse e un richiamo all'altro passaggio evangelico nel quale Gesù preannunciava che molti dopo di lui si sarebbero spacciati per profeti e messia. Infatti il versetto 87 di sura II afferma che Dio ha dato a Gesù figlio di Maria prove evidenti, che il grande esegeta coranico al-Ṭabarī identifica in modo particolare con i prodigi che egli compì, come resuscitare i morti, far volare uccelli da lui plasmati con fango, guarire gli ammalati ecc. Cfr. AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, vol. I, parte I, 568. Lo citerò in seguito come ṬABARĪ, *Jāmi'*, seguito dal numero del volume, della parte e dall'indicazione delle pagine. Sorprende che l'esegeta in parola non faccia alcun accenno all'etimologia e al significato del nome *ʿĪsà*.

La domanda è: in quale misura Rosmini legge direttamente il testo arabo e lo traduce e, per contro, in quale misura egli traduce e interpreta il testo latino del Maracci avvalendosi delle note che quest'ultimo allega alla sua celebre opera di traduzione e commento del Corano? In poche parole, le citazioni che Rosmini fa qua e là di autori ed esegeti musulmani sono da lui lette direttamente nelle opere originali di questi esegeti o sono invece mutate dalle annotazioni latine del Maracci?

La ricerca che mi propongo di portare a termine dovrebbe essere una soluzione al dubbio adombrato da Fulvio De Giorgi nel passo in cui asserisce, partendo dal fatto che Rosmini ebbe a sua disposizione l'importante edizione patavina del Maracci che presentava tanto il testo arabo quanto la traduzione latina: «È impossibile però sapere e valutare quali fossero i livelli di conoscenza della lingua araba, eventualmente acquisiti da Rosmini sotto il magistero di Assemani (il suo amico e compagno di università, Niccolò Tommaseo, avrebbe accennato agli interessi rosminiani per le «lingue orientali», ma senza precisare con puntualità); non si possono pertanto formulare congetture sulla possibilità che il Roveretano avesse effettuato una qualche forma di controllo sul testo arabo».² Ho tuttavia l'impressione che detta asserzione del De Giorgi sia in una certa contraddizione con quanto altrove dal medesimo affermato circa la congrua conoscenza e competenza di confronto con il testo arabo e di una conseguente comprensione dei contenuti che caratterizzavano il modo con cui Rosmini si poneva nei confronti dei testi da lui letti e commentati. Scrive il De Giorgi: «Dalla lezione di Assemani, dunque, Rosmini probabilmente assorbiva un certo atteggiamento di rispetto verso l'Islām (forse indotto anche dal riconoscere all'islām se non la Verità, almeno qualche verità). Era un rispetto che si manifestava, per esempio, nell'accurata e filologicamente corretta informazione, nella lettura diretta dei testi e, in particolare, del Corano, in un'esegesi dello stesso Corano che non prescindesse dai commentatori islamici».³

Questo duplice crinale di lettura del possibile approccio che Rosmini potrebbe avere avuto con il Corano necessita quindi di un confronto diretto tra il testo arabo e la traduzione che Rosmini accompagna puntualmente alle sue considerazioni sulle eccellenze che a Maria vengono riconosciute in maniera esplicita tanto nel Corano quanto nelle puntualizzazioni esegetiche che lo accompagnano. Per meglio identificare i tracciati seguiti da Rosmini in questo suo rapportarsi ai testi, ritengo necessario e indispensabile fare un confronto tra la sua traduzione e il testo latino del Maracci, come pure comparare le informazioni ch'egli stesso fornisce a commento con quelle che compaiono nelle note del Maracci, magari tenendo conto anche della numerazione dei versetti e del modo con cui vengono traslitterati termini e nomi dei tradizionalisti o autori musulmani di cui Rosmini fa abbondante uso.

Per limitare al massimo ogni tentazione di essere dispersivo, procederò citando innanzitutto il testo arabo, al quale faccio seguire subito dopo la traduzione latina del Maracci, a sua

² ANTONIO ROSMINI, *Maria nel Corano*, a cura di Fulvio De Giorgi, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 39-40.

³ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 19.

volta seguita dalla traduzione che ne dà Rosmini nel suo *Ragionamento*,⁴ i rilievi di confronto tra le due traduzioni e, a concludere, i riferimenti agli esegeti musulmani menzionati nel commento e nelle considerazioni di Rosmini. Seguo pedissequamente l'esposizione dei testi coranici così come disposti nel *Ragionamento*.

Rosmini puntualizza che, prima ancora di «inoltrarsi in altre considerazioni intorno alla preziosità di questi documenti», i medesimi sono reperibili nelle «Sure, o capitoli, terza, quarta, quinta, decimonona, vigesima prima e vigesima terza».⁵ Segue quindi un ordine numerico. Tenendo in considerazione che la disposizione attuale delle sure o capitoli non rispecchia in sé una scansione cronologica dei momenti della rivelazione, si esclude a priori una ricostruzione sistematica di una specifica mariologia, concedendo al caso ogni occasionalità di meditazione su particolari aspetti concernenti la figura e il ruolo di Maria nel Corano, in particolare, e nell'islām in generale. Rosmini si attiene scrupolosamente a questa iniziale impostazione metodologica. Da rigoroso uomo di scienza e di filosofia, gli consta che la fedeltà ai principi scelti a fondamento di una particolare ricerca è presupposto essenziale di una rigurosità intellettuale. Ma non è stato forse lui stesso a ispirarsi costantemente alla carità intellettuale per essere specchio di verità o, almeno e in ultima istanza, di quanto onestamente l'intelletto percepisce come corretto esercizio della mente che cerca di elevarsi alla massima esperienza e fruizione delle cose?

Premetto che, nonostante questo suo costante ispirarsi alla rigurosità noetica dell'intelletto, Rosmini è qui travolto, per così dire, dal «luminoso testimonia» che a Maria rende Maometto in ognuna delle succitate sure. Le considerazioni che elabora sui contenuti della terza sura, comunemente chiamata la sura della *Famiglia di 'Imrān*, non sono peregrine, si riallacciano a luoghi comuni, ormai di cornice. Rosmini la pone al centro della sua ricerca, dando prova di un rigore connaturale alla sua indole di studioso. Non sorprende di conseguenza una valutazione di massima dell'importanza di questa sura, ch'egli avvalora con una nota di riferimento al commento di due dei più prestigiosi esegeti del verbo coranico, quali al-Zamaḥṣarī e al-Bayḍāwī.⁶ Il primo compare nel suo scritto sotto la dizione Zamchascerio, il secondo sotto quella di Beidario. A proposito del primo richiama in nota la parte conclusiva della sua esegesi della sura III, dicendo che Maometto avrebbe promesso a chi l'avesse letta in giorno di venerdì che Dio e gli angeli avrebbero pregato sopra di lui fino al tramonto del sole. Rosmini non cita il suo diretto riferimento e questo mi persuade che senza dubbio alcuno non leggeva il testo, ma si accontentava di riferire quanto da altri asserito. Non disponendo quindi di una precisa indicazione della fonte, procederò in tale ambito servendomi di una delle tante edizioni dell'opera di al-Zamaḥṣarī di cui

⁴ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., pp. 65-86.

⁵ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69.

⁶ Per la nota vedi ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69, nota 3.

dispongo.⁷ Il confronto diretto con il testo arabo mi dà modo di verificare fino a qual punto Rosmini possa rivestire un personale coinvolgimento in quello che annota. Ebbene, a conclusione del commento della sura l'esegeta in questione, citando un *ḥadīṭ* riferito al Profeta, dice espressamente: «A chi leggerà la sura de la Famiglia di 'Imrān gli sarà dato, per ogni suo versetto, di attraversare in sicurezza il ponte del *jaḥīm*». Non è quello a cui fa riferimento Rosmini nella sua nota. Ma subito dopo il precedente *ḥadīṭ* al-Zamaḥṣarī ne cita un secondo nel quale si dice che il Profeta ebbe un giorno a dire: «Colui che di venerdì leggerà la sura nella quale si fa memoria della famiglia di 'Imrān, Iddio e i suoi angeli lo benediranno⁸ fino a quando tramonterà il sole». Perché Rosmini tace del tutto il primo *ḥadīṭ* e si limita soltanto a citare il contenuto del secondo? Perché, ancora, traslittera il nome dell'esegeta nella maniera in cui è riportato nella nota?

Sappiamo che il 16 febbraio 1845 Rosmini scriveva a Giuseppe Sciolla circa il suo «bisogno urgente di avere per alcuni giorni il Corano del Maracci; costì si troverà sicuramente. Potrebbe Ella procacciarmelo ad prestito? (e lo comprerei anco. Se fosse vendibile). Gradirei anche molto se si potesse trovare ad prestito la vita di Maometto scritta da Ismaele Abul-feda, e illustrata da Giovanni Gagnier, Oxford 1723. Finalmente mi sarebbe utile qualche opera recente che trattasse della dottrina de' Musulmani, delle loro tradizioni ecc. Ma ciò che mi è indispensabile, per un lavoro che debbo fare tosto si è il Maracci, e bene spero che la gentilezza dell'Ab. Peyron ce lo troverà».⁹ Rosmini ha urgente bisogno dell'opera del Maracci, ossia dell'opera meglio conosciuta come *Alcorani textus universus*, edizione con testo arabo e traduzione latina, preziosa per la mole di annotazioni e i costanti riferimenti all'esegesi musulmana delle prime generazioni di commentatori musulmani, i cui nomi vengono riportati come Gelal per indicare al-Jalālayn, Zamchascerius per indicare al-Zamaḥṣarī, Beidavius (Beidario in Rosmini) per indicare al-Bayḍāwī.

In sura III, 33-34 leggiamo:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34)

In Maracci la traduzione è: «Certe Deus elegit Adam, & Noe, & familiam Abrahae, & familiam Amran super Mundos: (*idest super omnes creaturas Mundorum*)».

⁷ Come edizione di riferimento segnalo qui ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr al-kaššāf*, Maktabat Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī, il Cairo 1966.

⁸ La traduzione più corrente per tradurre la *ṣal'amah*, ovvero la beneaugurante invocazione per la persona del Profeta, è: «Iddio lo benedica e gli dia pace» o anche «Possano la benedizione e la pace di Dio scendere sopra di lui». Qui Rosmini traduce il verbo *ṣallā* con «pregare», che, se va bene per gli angeli, meno si addice a Dio, che non avrebbe chi pregare! Per la citazione dei due *ḥadīṭ* cfr. ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. I, p. 491. Come già Maracci, anche Rosmini traduce: «Dio e i suoi angeli pregheranno sopra di lui».

⁹ Riportato in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., pp. 28-29.

Rosmini traduce: «Certo Iddio elesse Adamo e Noè e la famiglia di Abramo e la famiglia d'Imran sopra i mondi», cioè «sopra tutte le mondiali creature».¹⁰

La traduzione del Rosmini sembra calcare alla lettera quella del Maracci. Senonché un piccolo particolare potrebbe indurre a pensare ch'egli abbia avuto sotto gli occhi un testo arabo nel quale il nome del capostipite della famiglia alla cui discendenza viene accomunata quella di Maria era indicato come 'Imrān e non 'Amrān come è invece vocalizzato in Maracci. Il nome Imran che ricorre nella traduzione di Rosmini è in effetti indice di una più ligia fedeltà al testo arabo. Ma il commento del Rosmini segue passo dopo passo quello che in Maracci è detto nella prima nota. Se Maracci scriveva «Cum audiret Mahumetus celebrari Mariam à Christianis, itemque à Judaeis, putavit unam, eamdemque esse utrorumque Mariam» che in Rosmini diventa: «...egli par che Maometto, ignorantissimo com'egli era, confonda Maria Vergine con Maria sorella di Mosè e di Aronne, facendo delle due Marie una sola».

I. MARIA SORELLA DI ARONNE

Riguardo al fatto che nel Corano Maria sia chiamata figlia di 'Imrān e sorella di Aronne non comporta, nonostante le apparenze e l'ovvietà del testo, ch'ella fosse considerata vera e propria sorella di Mosè e di Aronne e, di conseguenza, identificata con la Miriam della narrazione veterotestamentaria.¹¹ Del resto, la questione di un'antistoricità del testo coranico a tal proposito era

¹⁰ Riportato in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 70. Anche l'inciso esplicativo è traduzione sul testo di Maracci!

¹¹ Le letterature patristica e apocrifa abbondano di riferimenti diretti a questa dimensione sacrale di Maria chiamata sorella di Aronne in quanto consacrata al servizio del Signore nel suo Tempio di Gerusalemme. Già Efrem Siro dandoci l'immagine di Eva come «madre senza discernimento e fonte dei nostri dolori» parla di Maria come «la sorella accorta, deposito della nostra felicità». MANUEL NIN-EMIDIO VERGANI, *In modo bello e ammirabile. Testi su Maria di Efrem Siro e Severo di Antiochia*, Centro Ambrosiano, Milano 2014, p. 59. Ma anche sant'Atanasio ha una testimonianza a tal riguardo quando dice: «La vergine Maria è nostra sorella perché proveniamo tutti da Adamo e a proposito di questa asserzione non è possibile che ci sia qualcuno dal doppio cuore». Così nella lettera ch'egli inviò a Epitteto, vescovo di Corinto, come riportata nel manoscritto *I'tirāf al-ābā'* di cui sto curando l'edizione critica. La lettera fu scritta intorno all'anno 371 contro coloro che erano contrari all'incarnazione di Cristo. Ma dobbiamo anche considerare che al-Ṭarafī, *Storie dei Profeti*, a cura di Roberto Tottoli, ed. il melangolo, Genova 1997, pp. 310-311 così indica di interpretare questa relazione tra Maria e Aronne di sura XIX, 28: «Questo Aronne, che fu accomunato a Maria, era un uomo pio. Gli israeliti soprannominavano Aronne tutti gli uomini pii. Si riporta inoltre nel

già stata messa in luce dai cristiani del tempo di Muḥammad. Precisamente, quando ci fu l'ambasceria nel Najrān della quale così si narra in una tradizione riportata su autorità di Muḡīrah Ibn Šu'bah: «Quando giungemmo a Najrān, i cristiani mi chiesero: “Perché nel Corano leggete: ‘O sorella di Aronne’, mentre è ben noto che Mosè nacque di gran lunga prima di Gesù?”. Tornato che fui dal messaggero di Dio, lo interrogai a tal riguardo ed egli mi rispose dicendo: “Gli antichi usavano conferire ai loro figli i nomi di profeti e di pie persone che erano venuti prima di loro”».¹²

In sura XIX, 28 è detto: «O sorella di Aronne! Non era tuo padre un uomo malvagio né fu peccatrice tua madre!».

Mentre nella tradizione islamica Maria è chiamata semplicemente sorella di Aronne, tanto in Maracci quanto in Rosmini si asserisce ch'ella è chiamata sorella di Mosè e di Aronne. La lettura di questa nota è inoltre motivo per ritenere che, quanto dei suoi pregi celebrava il Profeta, Rosmini lo attingeva senza ombra di dubbio al testo del Maracci, che scriveva: «Decernit, ut in praeteritis & sequentibus Suris, in hac Mahumetus ipse suum lectoribus premium, ut referunt Zamchascerius, & Beidavius, his verbis...» [e qui riporta alla lettera, in arabo, il primo dei due succitati *ḥadīṭ* che rispetto all'originale contempla la variante *ḥabs* rispetto all'originale *jīr*,¹³ per cui il Maracci traduce «gli sarà data immunità dal carcere della geenna»].¹⁴ Per quanto attiene poi al secondo *ḥadīṭ*, lo stesso Maracci presenta due varianti rispetto all'originale: ha *sūrat allatī* al posto di *al-sūrat allatī* e *taḥba*^u al posto di *taḥjub*^u riferito al sole che si nasconde o si vela. Ma, che Rosmini avesse altri punti di riferimento a tal proposito, lo deduciamo dal fatto che cita in

commentario coranico di al-Ṭabarī che di questo Aronne ne accompagnarono il funerale quarantamila uomini, tutti di nome Aronne. Disse quindi il popolo di Maria a Maria: “O tu che sei come Aronne per la bontà che avevamo visto in te...I tuoi genitori erano gente virtuosa, il tuo popolo è di gente virtuosa e anche tu perseguivi virtù, tanto da essere come Aronne l'uomo pio, per la bontà della tua condotta...”. Si tratta quindi di una parentela non di sangue bensì di fede, di condotta e di servizio nella Casa del Signore, di cui Aronne fu a suo tempo Sommo Sacerdote.

¹² AL-ṬABARĪ, *Ġami' al-bayān 'an ta'wīl ayy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, vol. IX, parte XVI, p. 98. Nelle sue considerazioni e valutazioni delle differenti tradizioni a tal proposito, lo stesso al-Ṭabarī raccoglie in massima quella che voleva tale Aronne come un giusto o pio uomo tra la gente dalla quale Maria sarebbe discesa, di nome Aronne, scartando proprio l'improponibile sua identificazione con il fratello di Mosè e di Miriam, la profetessa, a causa della distanza d'anni tra di loro. ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. IX, parte XVI, pp. 97-98.

¹³ Vedi a tal proposito anche AL-BAYḌĀWĪ, *Tafsīr*, Dār al-fikr, Beirut 1996, vol. II, p. 137.

¹⁴ Vedi *106 Refutationes in Suram III. Alcorani*, Nota I.

nota il primo dei due *ḥadīṭ*, riferendolo al solo al-Bayḍawī.¹⁵ Non risponde al vero, e purtroppo non abbiamo possibilità alcuna di giustificare una simile sua riserva. Dopo che il Messaggero di Allāh fu inviato per invitare gli uomini ad adorare Allāh e ad abbandonare il culto delle statue, gli associazionisti gli dissero: «Costui è il discendente di Abū Kabšah¹⁶ ed è come lui e gli assomiglia nel suo modo di contrastare i Qurayšiti. È come ciò che i figli di Israele hanno detto di Maria: “Oh tu che sei la congenere di Aronne”, come a dire: “O tu che sei simile ad Aronne in virtù”».¹⁷

Anche per questo tema dell'accostamento della figura di Maria a quella del sacerdote Aronne troviamo qualche traccia nelle fonti apocrife. Di fatto, nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* e nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* leggiamo ancora: «Maria nostra sorella, nostra Madre, Madre dei dodici rami». E ancora, al cap. XXIX, troviamo Maria che così prega: «Ed ecco che si sono radunati ed io sono in mezzo a loro come una vite fruttifera, come nei tempi in cui ero con te e tu eri come una vite in mezzo ai tuoi angeli incatenando ogni attività del nemico».

Nella *Dormitio Virginis VIII*, 12 Maria, dopo aver benedetto il Signore per l'opera da lui compiuta su di lei, conclude l'enumerazione dei benefici ricevuti con queste parole: «Ti benedico per tutta la piantagione delle tue mani che dura in eterno. Santo, santo colui che riposa tra i santi».

Nel testo che Erbetta presenta come *Il transito romano*, redatto in forma definitiva nel sec. XI, ci sono passaggi identici a quanto riportato nel *Vangelo di Bartolomeo*. E di fatto al nr. 16 è così narrato: «Poi Maria pianse con accento calmo e tranquillo. Giovanni non fu capace di trattenersi. Il suo spirito fu turbato e non trovava cosa dirle. Non sapeva ancora che stava per lasciare il corpo. Allora esclamò ad alta voce: “Sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi, che cosa vuoi che faccia per te?”».

I due episodi precedenti sono narrati pure nel *Libro del riposo etiopico*, il primo alla pagina 431 dell'edizione di M. Erbetta, dove però si dice semplicemente: «Maria, nostra sorella, divenuta madre dei dodici», mentre il secondo, riportato al nr. 52 così recita: «Mi hai detto che mi avresti inviato tutti gli apostoli, quando avessi lasciato il corpo. Ed ecco si sono radunati. Mi trovo tra loro come vite ferace nei suoi dî, come nel tempo in cui eravamo con te; e ancora come vite tra i tuoi angeli, mentre assoggetti i tuoi nemici a tutte le tue opere».¹⁸

¹⁵ BAYḌAWĪ, *Tafsīr*, cit., vol. II, p. 137. Vedi A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69, nota 3. Faccio notare a onor del vero che i due *ḥadīṭ* sono riportati nello stesso ordine tanto in al-Zamahšarī quanto in al-Bayḍawī. Questo fatto ci induce a ritenere che Rosmini non ha letto i due testi nell'originale.

¹⁶ Lo si ritiene il primo adoratore della costellazione detta *al-'Abūr* cioè la costellazione del Piccolo Cane.

¹⁷ IBN AL-JAWZĪ, *Talbis Iblis*, éd. Sabil, Parigi 2010⁴, p. 89.

¹⁸ M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. Marietti, Casale Monferrato 1983 (ristampa), pp. 465-474. Notare l'evoluzione subita dal testo che si trova nel *Vangelo di Bartolomeo*, i cui «dodici rami» sono qui divenuti i «dodici nomi».

Rosmini si lascia sin da questo esordio trascinare nel vortice del «luminoso testimonia» che Maometto rende a Maria. Al punto da asserire, come già anticipato: «Questa Sura è intitolata “la famiglia d’Imran”, che viene a dire la famiglia di Maria, ed è riputata sì sacra, che gli scrittori arabi attestano aver Maometto promesso i maggiori premii a’ suoi, ogni qualvolta la leggeranno». ¹⁹ Non è del tutto congruo ritenerla la sura della famiglia di Maria. L’attenzione del Corano, che Rosmini recepisce, almeno così mi sembra, nella sua essenzialità, è tutta concentrata sul fatto che qui si parla di una elezione che stravolge le fasi o le epoche storiche per proiettarle in una dimensione direi metastorica. Non sfugga che il verbo *iṣṭafā* ha una sua valenza del tutto specifica. Nel Corano esso ricorre dodici volte, ognuna delle quali per definire un intervento straordinario di Dio, che, a modo suo, segna una pietra miliare nella storia della religiosità delle genti. In alcuni contesti si parla di una elezione in senso generale, come in sura XXII, 75 dove si dice che Dio «elege» i suoi messaggeri scegliendoli tra gli angeli e gli uomini o come in sura XXVII, 59 dove si afferma che Dio «elege» i suoi servitori; in altri contesti, tale elezione viene meglio puntualizzata e concretizzata in persone della cui memoria sono impreziosite le Scritture sia dell’Antico, sia del Nuovo Testamento, come in sura III, 33 dove leggiamo che Dio «elege», come già visto, Adamo, Noè, la famiglia di Abramo e la famiglia di ‘Imrān sopra tutto il creato o i mondi, *‘alā al-‘ālam^m*, o in sura II, 130 dove Dio «elege» Abramo in questo mondo e nell’altro sarà trovato tra i buoni o i giusti, o in sura XXXVIII, 47 dove si ribadisce che Abramo, Isacco e Giacobbe sono i migliori tra gli eletti; in sura VII, 144 Dio «elege» Mosè sopra tutti gli uomini, *‘alā al-nāsⁱ*, affidandogli messaggi e parole; in sura II, 247 Dio «elege» Saul re dei figli di Israele elargendogli scienza e possanza; in sura XXXV, 32 Dio «elege» alcuni suoi servitori come latori del Libro o delle Scritture. Abbiamo pure già visto che in sura III, 42 Dio «elege» e sceglie ²⁰ Maria su tutte le donne del creato, *‘alā nisāⁱ al-‘ālam^m*. Non mancano passi nei quali oggetti di predilezioni da parte di Dio sono alcuni tra i cardini o fondamenti della religiosità, quali la religione, *dīn*, come leggiamo in sura II, 132 dove si afferma che Dio «elege» la religione per Abramo e la sua discendenza, mentre in sura XXXIX, 4, sempre in continuità con la genuina fede da Dio prescelta per i suoi credenti, si scongiura che Iddio possa aver voluto prendersi un figlio, e che comunque, se lo avesse fatto, «avrebbe eletto», tra quanto creato, un oggetto di proprio gradimento e certo non una figlia, ma un figlio, come ribadisce sura XXXVII, 153.

Rosmini prende atto che, a fondamento della elezione di Maria, c’è proprio il fatto che Dio «elege» o sceglie Adamo, Noè, la famiglia di Abramo e la famiglia di ‘Imrān sopra ogni altra creatura del mondo. Non è cosa da poco nell’ottica di una migliore comprensione della continuità della rivelazione e dell’esperienza profetica così come elaborate nel Corano. Il versetto in oggetto è, di fatto, la quintessenza dell’elaborazione profetologica propria del Corano, che vede in Adamo il primo tra tutti i profeti dell’umanità. Si consideri che il termine *nās*, di cui fa spesso uso il testo coranico, è propriamente allusivo dell’umanità nella sua generalità. Proprio perché Adamo è

¹⁹ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 69.

²⁰ In effetti la voce verbale *iṣṭafāki* è qui ripetuta due volte, a enfatizzare la straordinarietà di questa elezione di una creatura purificata o fatta pura sin dal suo concepimento e per tutta la sua intera esistenza.

stato il primo profeta, Dio «elege» ogni altro suo profeta tra la gente per la gente, tra il popolo per il popolo, tra la tribù per la tribù. Ricordando però subito dopo di lui la figura di Noè, il versetto del Corano adombra una considerazione di più ampio spessore spaziale. Noè segna, in effetti, l'irrompere di una nuova éra umana, l'avvio di una nuova relazione tra Dio e le sue creature, resa ancora più pregnante e coinvolgente grazie all'elezione della famiglia di Abramo, il che vuole dire Abramo con Agar e Ismaele e i discendenti di quest'ultimo, ossia gli Arabi. Si dischiude, in ultima analisi, un nuovo ramo profetico caratterizzato da una nuova religione che è quella di Abramo e di Ismaele e che sarà, poi, quella di Muḥammad e della sua comunità. Non prima, comunque, che abbia esaurito il suo corso l'elezione della famiglia di 'Imrān e, dentro di essa, la famiglia di Maria con suo figlio 'Īsà.

Rosmini riprende le sue riflessioni partendo, come dicevo, da quello che è adombrato in sura III, 33. Naturalmente, non sa lasciarsi alle spalle la tradizione apocrifia cristiana che è alla base di tutta la mariologia coranica, pur se in quest'ultima la fa da padrone un lessico che ha una sua intenzionale irruzione disgregatrice di luoghi comuni al cristianesimo tradizionale ortodosso e/o pure ereticale, sotto alcuni punti di vista. Rosmini non disdegna di dire a chiare lettere che la moglie di 'Imrān altri non è se non sant'Anna, sulle cui labbra il Corano, attingendo alla tradizione cristiana apocrifia, mette le seguenti parole nel versetto 35 di sura III:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

In Maracci la traduzione è: «Memento cum dixit uxor Amran: Domine mi, certe ego vovi tibi quod est in utero meo, liberum: suscipe ergo a me: tu quippe es Auditor, Cognitor».

Rosmini traduce: «La moglie di Imran disse: O mio Signore, certo che io ho votato a te ciò che sta nel mio utero, acciocché esso attenda al tuo culto libero dall'altre cure».

Come si può costatare, la traduzione che ci offre Rosmini ricalca il testo latino del Maracci, omettendo alcuni particolari che però riprende nella parte espositiva, là dove afferma che, stando a quanto «dichiarano maggiormente i commentatori arabi del Corano», Maria altro non faceva che contemplare le cose celesti e servire al culto del Signore. Come riferimento ai commentatori arabi, Rosmini rimanda in nota alla memoria di Gelalédino, chiara allusione a Jalāl al-Dīn, epiteto del grande storico ed esegeta musulmano meglio conosciuto come al-Suyūṭī.²¹ Tuttavia non indica e non precisa quali siano state in effetti le parole con le quali l'esegeta commenta tale versetto. Nel testo arabo, là dove si analizza il versetto 35, si dice espressamente che Anna, desiderando fortemente avere un figlio, supplicava incessantemente Dio, finché un giorno, percependo di aver concepito, decise di votare al servizio di Dio, nel suo santo tempio, quanto portava in grembo, libero da ogni altra cura e negozio mondani.²² Rosmini sembra dunque tradurre alla luce di quanto è esposto in questo commento di al-Suyūṭī. Ma dobbiamo anche prendere atto che tale commento è riportato, pur se con qualche errore, nel Maracci stesso, là dove si sofferma

²¹ Per tutti i riferimenti all'opera di questo esegeta rimando all'edizione *Tafsīr al-Jalālayn*, Maktabat al-Mallāḥ, Damasco s.d.

²² JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 72.

sulla nota al versetto 35, dicendo: «De hac ita Gelal وحنة لما سنت واشتاقات فدعت الله واحسنت بالحمل وهلك عمران وهي حامل» Il testo riportato da Maracci ricalca quello di al-Suyūṭī, ma incorre in due *lapsus*: il primo concernente il verbo سنت, che meglio andrebbe scritto أُسْنَتُ; il secondo riguarda la voce verbale اشتاقات che meglio andrebbe scritta واشتاقات. Bisogna altresì aggiungere che, nel testo di al-Suyūṭī, non ricorre la menzione che, allorquando Anna s'avvide di essere incinta, 'Imrān fosse già morto. Anche in questo caso Rosmini potrebbe essersi servito esclusivamente del testo del Maracci, tanto per la traduzione quanto per il commento.

Ma riprendiamo la sequenza dei versetti coranici di sura III così come riportati nel testo arabo, come compaiono nella traduzione e nelle note di Maracci e come tradotti da Rosmini.

In sura III,36:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

In Maracci la traduzione è: «Cùm autem peperisset eam, dixit: Domine mi, certè ego peperì eam foeminam (& Deus scientissimus erat illius quod pepererat); & non est masculus sicut foemina. Et ego quidem nominavi eam Mariam: & ego sanè confugere facio eam ad te, & prolem eius à Satana lapidato (*idest commendo eam, eiusque prolem, ut difenda eam à diabolo*)».

Rosmini traduce: «Quando la ebbe partorita (sant'Anna) disse: O mio Signore, certo io ho partorito una femmina (e Iddio ottimamente sapeva ciò ch'avea partorito), e il maschio non è come la femmina, ed io anche l'ho chiamata Maria: e per fermo io faccio che ella e la sua prole si rifugga a te da satana, il lapidato».

Rosmini non si discosta dalla traduzione del Maracci. Tradisce la delusione di Anna nel rendersi conto che quello che ha messo al mondo è una femmina, mentre il Maracci traduce meglio «l'ho partorita femmina», conserva il senso di superlativo assoluto dell'espressione «scientissimus erat» che rende con un superlativo avverbiale e traduce con «anche» il *quidem* della traduzione del Maracci, che però manca nel testo arabo. Basterebbe questo semplice dettaglio per dedurre che non traduce direttamente dall'arabo!

Come già in Maracci, tra le tante altre considerazioni che passerò a illustrare tra breve, Rosmini commenta il disappunto che Anna prova di fronte al fatto di aver partorito una femmina, che non è come il maschio, come a evidenziare il suo rammarico di non poterlo consacrare al servizio di Dio nella sua santa dimora, non potendo egli rivestire le funzioni sacerdotali, o comunque proprie della casta sacerdotale, e di coloro che erano addetti al servizio nel Tempio di Gerusalemme. Anche in questo caso, si attiene alle tradizioni presenti nei commenti degli «scrittori musulmani». Sorprende comunque, ad avvalorare questo suo costante dipendere dall'esegesi coranica, un intero passo che Rosmini riporta tra virgolette, dandoci quasi l'impressione che stia citando alla lettera qualche autore. Sufficientemente persuasivo è comunque il rimando al commento di Gelal che troviamo nel Maracci a illustrazione del senso del versetto 36, asserendo come una femmina non fosse per costituzione fisica atta a svolgere servizio nel tempio del Signore, soprattutto perché debole e soggetta ai cicli mestruali. L'accento, inoltre, al fatto che Maria viene messa nel tempio del Signore, «dove ella attenda all'orazione, e sia tutta sua, senza che

satanasso possa toccare menomamente o lei o il figliuolo che di lei nascerà»,²³ amplifica quanto da lui già detto in precedenza a proposito della tradizione alla luce della quale si ritiene dagli arabi che «satana sia stato scacciato dal cielo...e che Abramo abbia gittato pietre contro il diavolo che lo tentava di non immolare il figliuolo».²⁴ Che Maria e suo figlio ʿĪsà siano stati illesi dal tocco di Satana, come è invece sorte e destino di ogni altro nato, Rosmini lo riceve per il tramite della lettura del testo del Maracci, il quale, oltre ad appoggiarsi su quanto è reperibile nel *Tafsīr al-Jalālayn*, cit. 73, si appoggia anche alla testimonianza data da al-Taʿlabī nel suo *ʿArāys al-majālis* là dove discetta della nascita di ʿĪsà da Maria.²⁵

L'attenzione di Rosmini si concentra quindi su un altro aspetto straordinario delle relazioni che si instaurano tra Maria e la sua elezione tra le donne dell'universo. Se in molti contesti il completo abbandono della creatura alle volontà divine dà luogo al compiacimento che di essa ha Iddio, nella vicenda di Anna o moglie di ʿImrān, come è chiamata nel Corano, questo compiacimento di Dio è espresso in una colorita immagine già a suo tempo utilizzata in non pochi passi dell'Antico Testamento e in alcuni vangeli apocrifi, come illustrerò in appresso.

Proseguiamo quindi leggendo direttamente il versetto 37 della sura III, su cui si sofferma la curiosità del Rosmini per mostrarsi sempre più ammirato e sorpreso del modo con il quale il Corano tratteggia i singolari privilegi di cui Dio adornò colei che sarebbe un giorno divenuta, pur restando vergine, madre di un profeta e di un messaggero di Dio a nome Gesù. Non è mia intenzione andare oltre quello che Rosmini espone nel suo *Ragionamento* e passo quindi alla considerazione nella quale egli stesso asserisce che «il Corano suppone che Maria sia stata data in educazione al sacerdote Zaccaria». Il testo arabo è come qui di seguito:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

²³ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71. Sorprende oltremodo Fulvio De Giorgi a pagina 40 là dove, nel parlare del modo con cui Rosmini si confrontava con i passi coranici «selezionando versetti specifici», fa rilevare che, nel caso di sura III, 36, «dopo la traduzione alla lettera, seguiva una traduzione più libera – che riporto in corsivo – per farne meglio capire il senso». Ma quello che compare in corsivo a pagina 41 non è una traduzione libera del versetto, bensì una parte, quella finale più precisamente, del commento che Maracci prende da JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73. Non si tratta, quindi, di una traduzione libera, bensì di un puro e semplice modo di commentare o sunteggiare di Rosmini.

²⁴ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 70. In questo contesto, la dipendenza da quanto riportato nella nota al versetto 36 da Maracci è più che evidente. Come esplicito è altresì il riferimento a quello che asseriscono i due commentatori del Corano a proposito del versetto 36. JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73, il cui *ḥadīṭ* è fedelmente e letteralmente riportato nella nota del Maracci.

²⁵ Per ulteriori riferimenti a questo autore, mi attengo ad AL-TAʿLABĪ, *ʿArāʾis al-majālis*, Dār al-fikr, Beirut 2004.

In Maracci la traduzione è: «Suscepit ergo eam Dominus eius susceptione pulchra, & germinare fecit eam germine pulchro: & suscepit eam in curam Zacharias».

Rosmini traduce: «Laonde il Signore l'assunse per sé, con bella assunzione, e la fece germinare siccome un bel germe, e Zaccaria se la prese in cura».

Ancora una volta, la traduzione di Rosmini ricalca alla lettera quella del Maracci. Egli ritiene inoltre che questo versetto deponga tutto a favore dell'immacolata concezione di Maria Vergine. La stessa cosa mette in risalto il Maracci stesso a commento del versetto XXXVI,²⁶ là dove parla dell'immunità dal peccato originale tanto della beata Vergine quanto di suo figlio 'Īsà. Singolare è come Rosmini consideri eccezionale questa attenzione del Profeta dei musulmani nei riguardi di Maria in contrasto con quello di cui «nelle scuole cattoliche nel secolo XI si cominciò a disputare, se Maria sia stata preservata, con special privilegio, dall'originale infezione».²⁷ A tal riguardo cita un intero passo di Gelal che riporta alla lettera: «Aversi nelle istorie che non nasce uomo, senza che manda vagiti, fuor solo di Maria e del suo Figliuolo». In realtà, questo passo è così presente nel Maracci: «*in historiis habetur, nullum nasci, nisi tangat eum Satanas quandò nascitur, et ideò erompi in vagitus; praeter Mariam et Filium eius. Referunt hoc duo Seniores*». Il testo arabo è così strutturato: «وفي الحديث ما من مولود يولد إلا مسه الشيطان حين يولد فيستهل صارحاً إلا مريم وابنها رواه الشيخا»²⁸. Sorprendente l'assoluta fedeltà al testo sin nella maiuscola della parola «Figliuolo!».²⁹ Rosmini aggiunge dell'altro dicendo: «Quale testimonianza più chiara e più solenne? E l'altro celebre interprete del Corano Ahmed figliuolo di Mohammed di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana, riferendo la stessa spiegazione, aggiunge, esser ella uscita dalla bocca medesima di Maometto, per attestazione di Abuhoreiram».³⁰ Ho l'impressione che qui Rosmini faccia una certa confusione tra due esegeti o storici musulmani ch'egli assomma in un'unica persona con dettagli propri a ciascuno dei due. Di un Aḥmad figlio di Muḥammad detto al-ʿAsqalānī ci è agevole l'identificazione nel noto esegeta e tradizionista al-Ḥāfiẓ Šihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad meglio conosciuto come Ibn Ḥajar o al-ʿAsqalānī, noto per non poche sue opere, prima tra le quali *Fatḥ al-Bārī*, considerata il più accurato e accreditato commento de *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī. In tutta la serie di appellativi relativi a questo autore non ricorre mai la menzione di una *kunya* o patronimico che lo riporti come padre o figlio di Thaleb, ragion per cui sarebbe altresì chiamato il Thalebiese. Teniamo presente che, se questo ultimo dettaglio ha funzione di identificazione della persona in oggetto, penseremmo immediatamente ad al-Taʿlabī, il

²⁶ Lo indico con cifre romane perché così fa Maracci.

²⁷ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71.

²⁸ Preso alla lettera da JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73.

²⁹ Il riferimento è, come già detto, a JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 73.

³⁰ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 71. L'informazione è presa direttamente dal Maracci sempre nel suo commento al versetto 36, prima di riportare quanto viene riferito a tal proposito dall'altro celebre tradizionista Qatādah.

cui nome per esteso è però Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Nīsābūrī, morto nel 427 dell'egira e autore di una ben nota *Storie dei Profeti, Qiṣaṣ al-anbiyā'*, dentro la quale si parla anche delle vicende di Maria e di suo figlio 'Isà. Ma non ritengo che Rosmini voglia alludere a quest'opera rifacendosi alla testimonianza di Maracci, perché il *ḥadīṭ* relativo all'immacolata concezione di Maria e del figlio suo è narrato con queste parole: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَطْعَنُ الشَّيْطَانَ فِي جَنْبِهِ بِأَصْبَعِهِ جِئَ يُولَدُ، إِلَّا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حَجَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَذَهَبَ يَطْعَنُ فَطَعَنَ فِي الْحِجَابِ»³¹.

Il *ḥadīṭ* che compare invece in Maracci è il seguente: «كل ادمي يُحَفِّرُ بطعن الشيطان في جنبه حين يولد غير عيسى و أمه جُعل بينهما حجاب فاصابت الطعنة الحجاب ولم ينفذ³² اليهما منه شيء: قال: و ذكر لنا انهما كانا لا يصيبان من الذنوب كما يصيبه ساير بنى ادم». Il testo è così tradotto dal Maracci: «*Omnis natus ex Adam confoditur in latere tactu Satanae quandò nascitur, excepto Jesu, & Matre eius: nam posuit Deus inter eos, & Satanam velamen: itaut tactus Satanae steterit in velamine, nec pertigerit ad eos ulla ex parte. Praeterea narratum est nobis, quòd neuter commiserit ullum peccatum, sicut committunt caeteri filii Adam*»³³.

I due testi differiscono molto tra di loro e si deve di conseguenza escludere che quello riportato da Maracci possa essere ragionevolmente attribuito al tradizionalista al-Ṭa'labī. Leggendo di fatto un testo di al-Ṭabarī, ci imbattiamo in un *ḥadīṭ* da questo dissimile soltanto in irrilevanti dettagli, ma sicuramente non attribuito a Cottada (= Qatādah), come asserisce invece Maracci, bensì a una catena di trasmettitori nella quale non è inserita la menzione di Qatādah. Riporto alla lettera il *ḥadīṭ* menzionato al nr. 5424: «حدثني المثنى، قال: ثني إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع قال... «كُلُّ آدَمِيٍّ طَعَنَ الشَّيْطَانَ فِي جَنْبِهِ غَيْرَ عِيسَى وَأُمِّهِ، كَانَا لَا يُصِيبَانِ الذُّنُوبَ كَمَا يُصِيبُهَا بَنُو آدَمَ»³⁴.

Anche a tal proposito la traduzione che ne fa il Rosmini è presa alla lettera dal testo riportato e tradotto dal Maracci. Così traduce Rosmini: «Ogni uomo che nasce d'Adamo è ferito nel fianco pel tocco di satanasso, quand'egli viene al mondo, fuor solo di Gesù e della sua Madre: perocché Iddio pose fra essi e satana un velo per forma, che il toccamento di satana si fermò nel velo e non giunse insino ad essi da niuna parte. Oltre di che fu a noi raccontato, che né l'uno né l'altra commise mai alcun peccato, come pur fanno gli altri figliuoli di Adamo»³⁵.

³¹ ṬA'LABĪ, 'Arā'is al-majālis, cit., p. 316. Ho corretto una qualche errata vocalizzazione. Vedi pure ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, pp. 324-327 con diversi particolari a seconda dei tradizionalisti a cui fa riferimento.

³² Meglio يَنْفُذُ

³³ Nota al versetto XXXVI.

³⁴ ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, p. 326.

³⁵ ROSMINI, Maria nel Corano, cit., p. 72. La traduzione segue, come dicevo, alla lettera quella operata dal Maracci. Omette solo la maiuscola nel nome «satana». Ciò conferma che Rosmini non ha sotto gli occhi un testo diverso. Quello riportato dal Maracci differisce, tuttavia, dalla formulazione sotto la quale è riportata nei diversi autori musulmani. Cfr. a tal proposito ṬABARĪ, Jāmi', cit., vol. III, parte III, pp. 323-327. Si veda specialmente p. 326, nr. 5423, dove nella seconda parte

Come dicevo, non sono riuscito a reperire, nei *Commentari* degli esegeti o nelle sillogi di *ḥadīṭ* attribuite a diversi autori, una qualche tradizione che attribuisca direttamente a tale «Ahmed figliuolo di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana» lo stesso *ḥadīṭ* che Rosmini ascrive ai due al-Jalāl, come del resto fa ancor prima di lui il Maracci. Manca l'attestazione che esso sia stato in effetti tramandato sull'autorità del celebre tradizionalista Abū Hurayrah da questo «Ahmed figliuolo di Thaleb, detto anche il Thalebiese, e soprannominato il Castalana».

Per quanto concerne la tradizione relativa a Satana concepito come l'angelo lapidato o altre volte tradotto con «reietto», troviamo tracce nel *Vangelo di Bartolomeo*, risalente al III sec., al cap. IV, 22 dove leggiamo una singolare descrizione degli eventi all'interno della quale così si fa dire al demonio: «Quando però rifiutai l'immagine di Dio, fui detto Satana, cioè angelo del tartaro...Sono i littori di Dio i quali mi percuotono ogni dì sette volte e sette volte la notte, non mi lasciano mai e fanno a brandelli il mio potere».

Gli elementi coranici vengono alla luce or qua or là nella narrazione apocrifia e sono in verità troppo presenti per poterli trascurare. Pure il concetto del Dio che ascolta di cui in sura III, 35 è in linea con quanto raccontato nell'apocrifo *Liber de infantia Salvatoris*. E non sorprende affatto, invero, di trovare nel proseguimento del testo del *Vangelo di Bartolomeo* una narrazione su Satana che lo avvicina sempre meglio al Satana il reietto o, meglio, il lapidato, di cui nella sura in oggetto. Vi è infatti detto: «Con una voce lamentosa, pari al ruggito di un leone, Satana disse: "Guai a me! Ho ingannato molti per mezzo della donna e da una vergine, a mia volta, sono stato ingannato, stretto e legato da catene di fuoco dal Figlio della vergine" ».

La «protezione» di cui parla qui il Corano sembra trovare un suo parallelo nello stesso *Protoevangelo di Giacomo* VI, 2, dove è tra l'altro detto: «Dio dei nostri padri, benedici questa bimba e dalle un nome rinomato, perpetuo per tutte le età». E tutto il popolo rispose: "Così sia, così sia, amen". La presentò poi ai gran sacerdoti, i quali la benedissero dicendo: "Dio dei luoghi eccelsi, rimira questa bimba e dalle benedizione somma, che dopo di sé altra non abbia" ».

E ancora nel *Protoevangelo di Giacomo* VII, 2 è detto: «Il Signore ha reso grande il tuo nome in tutte le generazioni».

In effetti l'incomparabilità di questa «elezione» di Maria, qui adombrata come una «grazia» particolare, è stata dalle fonti musulmane vissuta e trasmessa come l'essenze di Maria da ogni sorta di peccato o macchia o comunanza con il peccato di Satana. Così recita un *ḥadīṭ*: «Ogni figlio di Adamo, appena nasce, è toccato da Satana, tranne il figlio di Maria e sua madre: a tale contatto

si asserisce che Qatādah ci ha tramandato per averlo udito direttamente dal Profeta quanto segue:

” كُلُّ بَنِي آدَمَ طَعَنَ الشَّيْطَانُ فِي جَنْبِهِ إِلَّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، جُعِلَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ حِجَابٌ فَأَصَابَتْ الطَّعْنَةُ الْحِجَابَ وَلَمْ يَنْفُذْ إِلَيْهِمَا شَيْءٌ. وَذَكَرْنَا لَنَا أَنَّهُمَا كَانَا لَا يَصِيبَانِ مِنَ الذَّنُوبِ كَمَا يَصِيبُهَا سَائِرُ بَنِي آدَمَ.”

Una diversa formulazione quanto al verbo la troviamo in MUSLIM, *al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Manšūrāt al-maktab al-tijārī li-al-ṭibā'ah wa-al-našr wa-al-tawzī', Beirut s.d., vol. IV, parte VIII, p. 54, con l'espressione *yalkuzuhu al-šayṭān fī ḥiḍnayhi*.

il neonato emette il suo primo grido». Si badi che questo *ḥadīṭ* è uno di quelli che godono di maggiore autorità e diffusione.

L'ammirazione del Rosmini è tutta nella sua constatazione che nonostante tutto Muḥammad non osa attribuire a se stesso un privilegio così alto come quello di cui beneficiarono per grazia divina tanto Maria quanto suo figlio 'Īsà. Sarebbe stata un'occasione propizia per accreditarsi puro e senza macchia, stagliando così anche la sua persona nell'universo dell'immacolatezza creaturale. Ma anche qui, come in altri passi del suo *Ragionamento*, Rosmini paga il suo debito all'atavico diletto al quale era stato sempre esposto Muḥammad, là dove elogia la fede dei musulmani che «danno a Maria e al suo figliuolo questa prerogativa d'essere concepiti senza peccato, con esclusione affatto di tutti gli altri uomini, non facendo grazia neppure all'astuto figliuolo di Abdhallaḥ (sic!), loro falso profeta». ³⁶

Dicevo che l'ammirazione esternata da Rosmini è pressoché incontenibile a tal riguardo e finisce con il divenire facile occasione di sproporzionato ardore, sbilanciandosi ben oltre quello che in realtà i musulmani ritengono essere stato il ruolo di Maria e di suo figlio 'Īsà nell'economia della rivelazione e, di conseguenza, del rango tutto particolare spettante al Profeta dell'islām. In parte vere e in parte non altrettanto congrue con il comune sentire della comunità musulmana suonano le parole con le quali Rosmini chiude le considerazioni sui versetti or ora illustrati, dicendo: «Quanto non è adunque gloriosa questa testimonianza tratta dalla bocca degli infedeli, i quali esaltano Maria per la santità e l'innocenza sua immacolata, sì originale e sì susseguente, di tanto sopra il loro apostolo e legislatore? ». ³⁷

Attribuire la «santità» a Maria suona male per un musulmano, per il quale solo Allāh è santo, come si evidenzia in sura LIX, 23: «Egli è Dio, non v'ha altro dio che Lui, il Re, il Santo, *qudūs* (...)» e in sura LXII,1: «Canta la gloria di Dio tutto quanto è nei cieli e tutto quel ch'è sulla terra, di Dio il Re, il Santo, *qudūs* (...)». In nessun passo del Corano Maria è chiamata o detta «santa», *qiddīṣah*, bensì *ṣiddīqah*, ovvero verace o veritiera nella sua fede e nelle sue opere; è perciò traduzione errata tanto quella del Bausani quanto quella della Zilio-Grandi che traducono l'aggettivo *ṣiddīqah* con «santa» invece che con «veritiera» in sura V, 75. Si tratta di puntigliose precisazioni che prestano il fianco a qualche risentimento, ma, quando si tratta dell'islām e del suo modo di percepire la realtà e la concretezza del fenomeno religioso, è doveroso attenersi all'oggettiva esposizione di quello che è il suo precipuo patrimonio scritturale. Non dobbiamo dimenticare che la parola è, nella sua immediatezza di senso, la quintessenza della comprensione del testo. Solo dopo averla compresa come tale, potrebbe insorgere la necessità di percepirne un senso o i sensi occulti.

Non è terminologia appropriata nemmeno quella con la quale Rosmini vede in Muḥammad un legislatore, se non nel senso traslato di chi è fatto portatore della Legge, come già fu Mosè per gli Ebrei, giacché il vero e proprio legislatore è, per i musulmani, soltanto ed esclusivamente Allāh. Improprio è del resto altresì parlare di Muḥammad come chi di propria iniziativa inserisce

³⁶ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 72.

³⁷ *Ibidem*.

che cosa gli pare «nel codice della sua legge»,³⁸ o come gestore degli «articoli della sua fede».³⁹ In tal modo, si esprime ciò che un cristiano pensa del fenomeno religioso islamico e del ruolo che Muḥammad ha svolto o giocato, piuttosto che esporre in concreto quello che i musulmani ritengono, in prima istanza, dell'essenza del Corano e di quello che è a esso proprio. Sappiamo, tuttavia, quale convinzione Rosmini avesse dell'islām e di Muḥammad!

Mi piace riportare qui una serie di considerazioni che un musulmano sciita fa a proposito dell'appellativo *ṣiddīqah* conferito a Maria. Egli sostiene che Maria è stata veritiera, *ṣiddīqah*, nel parlare e nell'agire, che è sempre stata conforme alle credenze e agli scopi per i quali agiva sino a raggiungere le alte vette della perfezione nella fede. «Nel Corano, l'unica donna annoverata tra i veritieri, e di fatto realizzatrice di tutte queste elevate condizioni, è Maria. Nonostante anche altre donne, in particolare Fatima, la figlia più giovane del Profeta dell'islām, vengano menzionate negli *ahadith* in quanto veritiere nello stesso senso, l'onore di un tale elogio nel Libro è riservato solo a Maria».⁴⁰ Questa costante sua veridicità nel parlare e nell'agire si accompagnava a una sua piena purificazione interiore ed esteriore, grazie al fatto di essere stata purificata da Dio stesso nell'atto del suo concepimento, della sua nascita e della sua intera esistenza, come si evince da sura III,42, *ṭahharaki*, per cui è a giusta causa annoverata tra i «devoti», *qānitūn*, stando a sura LXVI, 12. La valutazione di questo autore è oltremodo lusinghiera. Oltre a farci intendere che per gli straordinari doni ricevuti Maria ben merita di essere considerata una perla del Corano, non esita a ritenerla «una persona con caratteristiche straordinarie, incluso la ricezione di qualche specie di rivelazione...».⁴¹ Condivide, cioè, la posizione di coloro che vedono anche in Maria un «profeta»? Lo lascia a intendere soprattutto là dove puntualizza che altra grazia singolare ricevuta da Maria fu quella di «ricevere lo spirito» e che «da diversi versetti del Corano sembra che nessun essere umano possa mai ricevere una Rivelazione da Dio prima che gli sia “proiettato”, “inviato” o “insufflato” lo Spirito».⁴² A sua volta, questo privilegio è riservato, sempre nell'ottica coranica, ai puri. E Maria è stata una pura. Lo sottolinea a più riprese un autore musulmano, sempre con riferimento alla fede dei cristiani, sottolineando ch'ella è vergine, '*adrā'*,

³⁸ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 72.

³⁹ Ivi, p. 71. Singolare è la consonanza tra quanto afferma qui Rosmini e ciò di cui i musulmani di oggi ci accusano, ossia di non nutrire nei confronti dell'Immacolata gli stessi sentimenti e le stesse certezze che sono invece vessillo della fede musulmana; infatti, annota il Roveretano, mentre «nelle scuole cattoliche nel secolo XI si cominciò a disputare, se Maria sia stata preservata, con ispecial privilegio, dall'originale infezione, già gli arabi lo credevano senza contrasto nel secolo VII».

⁴⁰ MUHAMMAD S. BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, in Allamah Tabataba'i', *Gesù e Maria nel Corano*, Irfan Edizioni, Roma 2008, p. 57.

⁴¹ BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, cit., p. 56.

⁴² Ivi, p. 58.

immacolata, *batūl*⁴³ e pura *ṭāhirah*.⁴⁴ Allude a una lacerazione del fazzoletto di Maria e del sacerdozio di Davide.⁴⁵ Scongiora che si possa attribuire a Maria la vergognosa calunnia di cui l'accusarono i giudei, sa che i cristiani amano celebrare la sua festa e si guardano bene dal non farlo, che nessun cristiano dovrebbe rifiutare Maria o asserire ch'ella fu associata con Giuda Iscariota nella gehenna.⁴⁶ Lo stesso autore, parlando di credenze che caratterizzano la fede dei cristiani, non trascura di omettere che per loro Maria è la «madre della luce», *umm al-nūr*.⁴⁷

Se lo Spirito di cui si discettava poc'anzi, che per autentici sciiti non è l'arcangelo Gabriele e nemmeno l'arcangelo Michele ma qualcosa di più grande di essi, è «strumentale al processo della Rivelazione ricevuta dai profeti, allora Maria, che ha ricevuto lo Spirito, va a giusto titolo annoverata tra i profeti? Sembrerebbe consequenziale e tuttavia l'autore lo esclude esplicitamente, pur confermando che un simile privilegio e grazia non sono concessi a persone ordinarie ma dotate di «capacità tali da far sì che Dio stesso si rivolga direttamente a loro».⁴⁸ A ogni modo, non riflette il senso proprio e intrinseco alla veridicità del versetto coranico tradurre l'espressione araba *rūḥ al-quds* con «Spirito Santo» in nessuna sua accezione o sua frequenza, come purtroppo fa l'autore.⁴⁹

Per quanto concerne invece la seconda parte del versetto coranico, ossia là dove si dice che il Signore la fece germogliare di germoglio buono, mi è sembrato di individuare dei passi apocrifi che sono in sintonia di immagine e di significato con il senso proprio della tradizione musulmana. Così ritengo che il *Protoevangelo di Giacomo VI, 3* adombri e prefigurino il significato di quanto detto dal Corano là dove fa dire ad Anna: «Un frutto della sua giustizia il Signore m'ha elargito, unico e molteplice innanzi a lui».

Su questa premessa, ribadita in altri testi apocrifi, si sviluppa poi il vero e proprio concetto riproposto dalla sura in questione. E di fatto così troviamo narrato nel *Vangelo dello Ps. Matteo III, 4*: «A voi è stato concesso un germoglio tale, quale mai né profeti né santi ebbero fin dall'inizio né avranno in futuro». Lo stesso testo aveva già detto, al cap. II, 3: «“Non ti turbare, Anna”, le disse /l'angelo/, “Dio ha deciso un germoglio per te. Ciò che nascerà da te formerà l'ammirazione per tutti i secoli, fino alla fine”».

E nel *Vangelo di Bartolomeo XVI* leggiamo ancora: «Maria nostra sorella, nostra Madre, Madre dei dodici rami». E ancora, al cap. XXIX, troviamo Maria che così prega: «Ed ecco che si sono

⁴³ AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a-šā fī šinā'at al-inša'*, Dār al-kutub, il Cairo 1963, vol. IV, 306; XIII, pp. 275, 281 *sayyidah, batūl, 'aḍrā'*.

⁴⁴ Ivi, vol. XIII, p. 290.

⁴⁵ Ivi, vol. XIII, p. 288.

⁴⁶ Ivi, vol. XIII, p. 316.

⁴⁷ Ivi, vol. XIII, p. 290. A p. 313 troviamo le due espressioni *al-sayyidah Māriyah umm al-nūr* e *Māriyah Maryam*. Per l'espressione *al-sayyidah Maryam* vedi ivi, p. 315.

⁴⁸ BAHMANPOUR, *Maria nell'Islam*, cit., p. 59.

⁴⁹ *Ibidem*

radunati ed io sono in mezzo a loro come una vite fruttifera, come nei tempi in cui ero con te e tu eri come una vite in mezzo ai tuoi angeli incatenando ogni attività del nemico».

Nella *Dormitio Virginis* VIII, 12 Maria, dopo aver benedetto il Signore per l'opera da lui compiuta su di lei, conclude l'enumerazione dei benefici ricevuti con queste parole: «Ti benedico per tutta la piantagione delle tue mani che dura in eterno. Santo, santo colui che riposa tra i santi».

Nel testo che Erbetta presenta come *Il transito romano*, redatto in forma definitiva nel sec. XI, ci sono passaggi identici a quanto riportato nel *Vangelo di Bartolomeo*. E, di fatto, al nr. 16 è così narrato: «Poi Maria pianse con accento calmo e tranquillo. Giovanni non fu capace di trattenerli. Il suo spirito fu turbato e non trovava cosa dirle. Non sapeva ancora che stava per lasciare il corpo. Allora esclamò ad alta voce: “Sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi, che cosa vuoi che faccia per te?”».

Nel *Libro del riposo etiopico* così è riportato: «Mi hai detto che mi avresti inviato tutti gli apostoli, quando avessi lasciato il corpo. Ed ecco si sono radunati. Mi trovo tra loro come vite ferace nei suoi dì, come nel tempo in cui eravamo con te; e ancora come vite tra i tuoi angeli, mentre assoggetti i tuoi nemici a tutte le tue opere».

Le fonti apocrife cristiane sono altresì unanimi nel ritenere che Maria, lasciata dai suoi genitori Anna e Gioacchino al servizio di Dio nel tempio di Gerusalemme, si nutriva giornalmente di un nutrimento non terreno ma celeste. Il Corano recepisce questa tradizione e la esprime o ripropone in sura III,37:

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

In Maracci la traduzione è: «Quotiescumque ingrediebatur ad eam Zacharias in Adytum, inveniebat apud eam cibum. Dixit: O Maria, undenam tibi hoc? respondit: Hoc est à Deo: nam Deus praebet alimenta cui vult sine computatione».

Rosmini traduce: «Ogni qualvolta entrava ad essa nel suo recesso Zaccaria, trovava presso di lei un cibo. Egli disse: O Maria, onde ti viene questo? Ella rispose: Questo viene da Dio; perocché Iddio presta gli alimenti a chi vuole, senza computo».

Anche in questo caso le due traduzioni collimano, persino nel particolare che il singolare arabo *rizq^{an}* è tradotto da entrambi al plurale con «alimenti», e che la virgola venga messa in entrambi i testi tradotti subito dopo il nome Zaccaria.

La cornice di particolari dentro la quale anche in questo contesto Rosmini avverte la presenza di elementi «favolosi» che nonostante tutto «non dimostrano meno il concetto altissimo della santità di Maria che Maometto lasciò impresso nel suo Corano»⁵⁰ è di antico sapore apocrifo.

Nel *Protoevangelo di Giacomo* VIII, 1 è presente un passo che sembra ricalcare alla lettera quanto è stato poc'anzi citato dal Corano, almeno per quanto riguarda l'evento che lascia attonito Zaccaria e di cui non sa darsi una spiegazione. Esso recita infatti: «Ora Maria dimorava nel tempio del Signore considerata come colomba. Il cibo lo riceveva dalla mano di un angelo».

Lo stesso *Protoevangelo*, al cap. XIII, 2 ripropone grosso modo questo episodio nei seguenti termini: «Giuseppe si levò dal sacco e, chiamata Maria, le disse: “Tu, oggetto di cura particolare da parte di Dio, come mai hai fatto questo? Ti sei dunque dimenticata del Signore, Dio tuo? Perché ti sei resa vile, tu che crescesti nel Santo dei Santi e fosti nutrita dalla mano dell'angelo?”».

⁵⁰ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

Naturalmente, il fatto che nel testo coranico non compaia menzionato l'angelo è di poca rilevanza quanto alla sostanza dell'episodio, giacché in tutta l'economia salvifica islamica colui che provvede in prima istanza al sostentamento delle creature è solo ed unicamente Allāh, e poco conta soffermarsi sulla funzione intermediaria di qualsiasi altra creatura che si sottomette ad assolvere ai suoi ordini. Agli Apocrifi si affidava innanzitutto una funzione di impatto emotivo, capace, nella varietà degli elementi descrittivi adottati, di suscitare moti di fede non di rado unita a stupore, sbigottimento, estrema meraviglia per la grandezza dell'agire di Dio. Per questo anche tale episodio è narrato in più di un testo, come, tra gli altri, nel *Vangelo dello Ps. Matteo VI, 2*, dove, descrivendo le diverse fasi di una giornata di Maria, si afferma: «Si era fissato il seguente regolamento: dal mattino alle nove, preghiera; dalle nove alle tre pomeridiane, lavoro di tessitura; a partire dalle tre cominciava di nuovo a pregare, fino a che l'angelo non le appariva. Dalle sue mani riceveva il cibo».

La precisazione del tempo in cui l'angelo le appariva per porgerle il cibo celestiale spiega ancor meglio i motivi dello stupore che pervade Zaccaria, in quanto gli si dà modo di constatare che, del cibo precedentemente ricevuto, Maria non ha consumato alcunché. E di fatto così è narrato nello stesso vangelo al cap. VI, 3: «Ella si cibava unicamente del cibo che riceveva quotidianamente dalla mano dell'angelo, mentre divideva tra i poveri quello che riceveva dai pontefici». E lo stesso vangelo, al cap. XII, 1, con una leggera variante in virtù della quale «l'angelo» diventa «gli angeli», insiste dicendo, rivolto a Giuseppe: «Perché ti sei unito, con inganno, con tanta e tale vergine, che gli angeli di Dio nutrono nel tempio come colomba?».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno III, 1* le due versioni vengono per così dire ricomposte in una duplice funzione svolta dagli angeli al servizio di Maria. Di fatto così esso narra: «Il Signore Dio le diede grazia e saggezza. Un angelo di Dio, scendendo dal cielo, la serviva per il pasto ed era nutrita dagli angeli dello Spirito Santo».

E nel *Vangelo di Bartolomeo II, 15* è pure narrato: «Quando quelli ebbero fatto ciò, ella cominciò: “Mentre dimoravo nel tempio di Dio e dalle mani di un angelo ricevevo il mio cibo, un giorno mi apparve un tale sotto l'aspetto di un angelo”».

Gli elementi concernenti narrazioni riportate da vari tradizionalisti ed esegeti dell'islām sono considerate alla stregua di necessari ornamenti da favola, ma ciò nonostante sono colti nella loro essenzialità devozionale. Nella nota del Maracci al versetto XXXVII leggiamo una lunga descrizione sul come Zaccaria viene designato tutore di Maria: la prende dapprima dalle braccia della madre Anna all'atto della di lei presentazione al tempio, ne ottiene l'affidamento dopo che con ventinove sacerdoti del tempio si reca al Giordano e vede affiorare sulle acque del fiume la propria verga⁵¹ come segno del gradimento del cielo a che fosse lui e non altri il custode di Maria

⁵¹In JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 73 si dice espressamente che a essere gettate nel fiume Giordano furono delle *aqlām* o verghe ma anche asticelle, come è il significato del termine *qidh* e del suo plurale *aqdāh* che ricorrono in uno solo dei brani riportati da al-Ṭabarī a proposito del contenzioso sorta tra Zaccaria e altri sacerdoti del tempio che volevano essere i custodi o tutori di Maria. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 328-331.

e, infine, fa approntare una camera, *ġurfah* o anche *mihṛāb*, tutta per lei, dove ogni giorno le porta cibo, acqua e unguenti, sbigottito di trovare frutta di stagione invernale in estate ed estiva in inverno. In questa lunga nota, Maracci non fa altro che tradurre un commento al versetto 37 di sura III così come riportato in Gelal, che precisa inoltre come il cibo di cui si nutriva invece Maria venisse dal paradiso, *al-jannah*.⁵² Rosmini non ne fa parola. Si attiene però a una tradizione che fisserebbe, durante tale conversazione tra Maria e Zaccaria a proposito del cibo ch'ella riceve dal cielo per il tramite di angeli del Signore, il tempo nel quale Zaccaria «ottiene il figliuolo Giovanni Battista pregando nella stanza medesima di Maria».⁵³ Ma non è difficile rapportare questa sua menzione al versetto che segue immediatamente il dialogo tra Zaccaria e Maria a una precisa volontà di creare un parallelismo tra le incessanti e fervorose suppliche di Anna e di Gioacchino e quelle innalzate al cielo da Zaccaria e sua moglie Elisabetta, tese a ottenere una prole pur essendo entrambi ormai troppo avanti con gli anni. Sarebbe solo apparentemente un'interruzione del filo narrativo dell'infanzia di Maria per preconizzare, come fu in effetti nei tempi evangelici, la futura nascita del Battista da Elisabetta e di Cristo da Maria. In effetti i versetti 38-41 costituiscono una unità narrativa a sé, una sorta di intreccio di destini che graveranno più tardi su due uomini che il firmamento islamico si pregia di avere come profeti tra i buoni ed entrambi onorevoli e casti. Sono comunque entrambi collegati dal sottile filo della fede e della piena remissività ai voleri di Dio. La chiave di lettura che ci fornisce, a tal riguardo, al-Ṭabarī è di per sé avvincente e persuasiva. In effetti Zaccaria supera la straordinarietà del nutrimento che viene dato a Maria con un'intuizione di fede che scava nelle profondità del plausibile emergendone con una certezza che fa onore al paradigma della fede. Se Maria riceve da Dio frutta invernale in tempo d'estate e frutta d'estate in tempo d'inverno, allora può far sì che un utero appassito rinvigorisca e si faccia tenero grembo d'un nuovo nato ed è quindi dignitoso alzare gli occhi e la voce al cielo invocando: «O Signore! Concedimi dal Tuo cielo una buona progenie, ché Tu esaudisci le preci!».⁵⁴ Che cosa altro se non che i figli son frutti di stagioni della vita e che di esse può disporre a piacimento il Signore stesso della vita?

⁵² JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 73. Su quali cibi, come frutta estiva e invernale fuori stagione, uva, frutti che solo alberi del Paradiso producono, Zaccaria trovava nella stanza destinata a Maria vedi anche ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 332-336, che nel nr. 5455 riporta un altro *ḥadīṭ* su autorità di al-Ḥasan nel quale si parla di un cibo che scendeva dal cielo da presso Dio, non di questo mondo. E ciò giustificherebbe perché Zaccaria le chiese da dove le venisse quel nutrimento che trovava presso di lei, ogni qual volta entrava da lei per una delle sette porte della sua cella. Non mancano, stando a una fonte di al-Ṭabarī, alcuni che sostengono che Zaccaria trovava da lei avanzi del cibo che giornalmente le portava chi era stato designato a tale mansione, un certo falegname di nome Jurayġ. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, nr. 5456, pp. 334-335.

⁵³ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

⁵⁴ Cfr. sura III,38. Per il commento del grande esegeta cfr. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 336. Ma tale considerazione la leggiamo anche in JALĀLĀNI, *Tafsīr*, p. 73.

Del tutto estraneo alle tradizioni islamiche è comunque l'accento che Rosmini fa a una disputa che ebbe luogo tra gli angeli al fine di accaparrarsi il ruolo di «custode di Maria», tirando a sorte «a chi toccasse sì dolce e glorioso ministero». ⁵⁵ Vero è che la litania latina che invoca e celebra Maria come «Regina angelorum» fa degli angeli i servitori di questa impareggiabile creatura venerata ed esaltata al di sopra di tutti gli altri esseri. Ma per quanto alta fu ed è ancora oggi la stima che di lei hanno i musulmani, in nessuna tradizione messa sulle labbra del Profeta si esalta tanto gareggiare di angeli per avere il privilegio di essere di lei custodi. Ho tutta l'impressione che Rosmini faccia qui confusione con il gareggiare che ci fu tra i sacerdoti del tempio o Zaccaria e altri rivali che si contendevano, al pari di lui, la custodia di Maria. Lo lascia supporre il fatto che tra Zaccaria, che invoca una prole da Dio nonostante l'infertilità della propria moglie, qui detta *'āqirah* o sterile, e la menzione dell'annuncio degli angeli o di un angelo singolo a Maria non ci sono altre narrazioni nel Corano.

Il Corano pone una sorta di preparazione all'evento dell'annunciazione nei versetti 42-43 di sura III con le seguenti parole:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (43)

In Maracci la traduzione è: «Et cùm dixerunt Angeli: O Maria, certè Deus elegit te, & puram fecit te, & elegit te super mulieres *omnium* Mundorum. 43. O Maria, devota esto Domino tuo, & adora, & genuflecte cum genuflectentibus».

Rosmini traduce: «O Maria, certo Iddio elesse te e ti fece pura (cioè priva di ogni macchia di peccato), e t'ellesse sopra le donne di tutti i mondi: o Maria sii devota al tuo Signore, e adora e genufletti co' suoi adoratori».

Le due traduzioni sono speculari. Rosmini anticipa fuori testo l'«e quando gli angeli dissero». Per il resto notiamo l'aggiunta tra parentesi a illustrazione del senso intrinseco del termine «pura», l'inclusione nella trama narrativa del corsivo *omnium* che in verità non è esplicitamente menzionato nel versetto coranico, il che costituisce anche qui un ulteriore particolare per escludere che Rosmini traduca su testo arabo. Ch'egli segua passo per passo l'esposizione del Maracci lo deduco anche dal fatto che in tutto l'apparato di note fornito da quest'ultimo, si passa direttamente, senza ulteriori annotazioni o considerazioni attinte a esegeti o tradizionalisti musulmani, al versetto XLII, dove, stando a Gelal, Dio fece pura Maria nel senso che la preservò da contatto d'uomini, *min masīs al-riḡāl*, senza però la minima allusione alla preservazione da ogni macchia di peccato come fa invece Rosmini, non essendo per l'islām motivo di peccato avere rapporti sessuali con una legittima parte alla quale si è uniti per il tramite di un legale matrimonio.

Anche a proposito di quanto asserito nei versetti 42-43 ci sono precisi riscontri negli Apocrifi, come nel *Vangelo dello Ps. Matteo VI, 3* che narra quanto segue: «Era frequente il caso che la vedessero in colloquio con gli angeli, i quali le erano docili, come intimi amici». Nel *Libro della*

⁵⁵ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

natività di Maria VII, 1 è ancora detto: «Ogni giorno riceveva la visita degli angeli, ogni giorno godeva della visione divina che la preservava da ogni male e la faceva abbondare di ogni bene». Ed è pure narrato nel *Vangelo dell'infanzia armeno* III, 1: «Là, nel tabernacolo, ella udiva continuamente la lingua e il canto angelico».⁵⁶

L'esegesi coranica non è da meno. Al-Ṭabarī si sofferma a lungo su quanto si voglia qui intendere con la voce verbale *ṭahharaki*. Dio preserva Maria da una impurità interiore o di pensieri e sentimenti come pure da una impurità della carne che matura nell'esercizio illegale del sesso o della frequentazione di uomini. La preserva pura da ogni forma di dubbio e di impudicizia nel suo modo di essere legata a Dio nel vincolo della fede e della religiosità, *fī dīnihā*, la fa di buona e sana fede, *ṭayyibah imān*^{an 57}.

Dicevo che Rosmini smette qui di analizzare i singoli passi che scandiscono le sequenze dell'annunciazione. Per attenermi alla puntuale analisi e verifica del suo modo di tradurre, sono comunque costretto a spezzettare il suo lungo discorso e a passare in rassegna i singoli versetti, in modo da raffrontarli con la traduzione del Maracci. Preciso tuttavia che Rosmini omette del tutto di prendere in considerazione il versetto 45 e, tutto sommato, penso di ritenere che egli ce lo abbia consegnato in pieno fraintendimento nella sua considerazione: «E dopo narrato che gli angeli si disputarono chi dovesse essere fra loro il custode di Maria, e trassero le sorti a chi toccasse sì dolce e glorioso ministero».⁵⁸ Ma si tenga presente che questo versetto viene immediatamente prima della vera e propria annunciazione.

Con i versetti 45-46 entriamo nel vivo dell'annunciazione:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46)

In Maracci la traduzione è: «Cum dixerunt Angeli: O Maria, certè Deus annunciat tibi Verbum ex se: nomen eius erit Christus Jesus Filius Mariae; conspicuum in hoc mundo, & in futuro saeculo; & ex Approximatis Deo. Et alloquetur homines in cunis, & aetate proventus, & erit ex Probis».

Rosmini traduce: «O Maria, certo Iddio annuncia a te il Verbo da te procedente: il nome di lui sarà Cristo Gesù figliuolo di Maria, illustre in questo mondo e nel secolo futuro, e fra quelli che si approssimano a Dio, e parlerà agli uomini in culla e provetto d'età, e sarà de' buoni».

Che Rosmini non segue qui il testo arabo lo deduco dal fatto che legge male il *minhu* che è invece letto bene dal Maracci là onde lo traduce pertinentemente con «ex se», mentre Rosmini traduce «da te procedente», con terminologia trinitaria propria per esprimere la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, riferendo a Maria il luogo di provenienza. Sorprende però che Rosmini traduca il termine *muqarrabūn*, che è un participio passivo, con un participio

⁵⁶ In ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, nr. 5536, pp. 359-360 leggiamo che quando Maria rientrava nella sua stanza o *mihrāb* trovava sempre angeli pronti ad accoglierla.

⁵⁷ Ivi, nr. 5456, pp. 356-360.

⁵⁸ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 73.

attivo: «quelli che si approssimano a Dio», pur leggendo, senza ombra di dubbio, l'esatta traduzione del Maracci con «*approximatis Deo*», che è appunto un passivo. Prende per scontato che *Deo* sia nel testo e come tale lo rende nella sua traduzione. Sintomatica è pure la piena corrispondenza di resa tra «*et aetate propectus*» del Maracci e «*provetto d'età*» del Rosmini.

Rosmini non indugia molto su commenti di esegeti o tradizionalisti musulmani a riguardo dei versetti 45-46. Bisogna costatare che anche Maracci non si profonde oltre fugaci accenni e puntualizzazioni, 'piluccando' tra quanto dicono i due al-Jalāl, là dove precisano che, chiamando Cristo Gesù figlio di Maria, si intende enfatizzare la singolarità del concepimento di Gesù da parte di Maria che avviene senza seme umano.⁵⁹ Tale denominazione rivela, a detta dei due esegeti, la volontà di Muḥammad di «maggiormente onorare» Maria, e per meglio indicare che lo genera senza concorso di padre, che nell'elaborazione delle genealogie è il punto di riferimento di ogni discendente. Tanto per citare una sola voce in unanimità con la comune credenza islamica, riporto qui quanto dice un noto scrittore musulmano a proposito di quello che i cristiani ritengono di Maria in linea con la dottrina musulmana: «I cristiani ritengono vigorosamente che Maria ha concepito senza essere stata per nulla toccata da uomo⁶⁰ in contrasto con chi l'accusava di essersi macchiata di un crimine nefando unendosi a un suo familiare di nome Giuseppe il falegname, che serviva con lei nel tempio di Gerusalemme». ⁶¹ E ancora: «I cristiani confessano esplicitamente che Maria concepì Cristo, su di lui la pace, e lo diede alla luce a Betlemme, villaggio del distretto o provincia di Gerusalemme nella Grande Siria...». ⁶² Anche qui le considerazioni che stanno più a cuore a Rosmini sono quelle nelle quali viene calata la grandezza di Maria che viene additata come la «madre di Gesù» e viene esaltato il mistero della nascita di Cristo che viene qualificato come il «figlio di Maria». Ma lasciamo spazio alle parole stesse di Rosmini, pur se in origine riportate in latino dal Maracci che le traduce alla lettera dal testo di Gelal, ma nelle quali il Roveretano immette di suo un sentimento di sincera ammirazione per quel Corano «che al nome di Gesù aggiunge la qualità di "Figliuolo di Maria"... quasi sia inseparabile da tal madre tal figliolo... E che questo si faccia in onor di Maria, non son'io, ma gli stessi arabi interpreti che ce lo dicono. Perocché Gelal commenta questo passo del Corano così dicendo, "(l'angelo), le parla così: (chiamata cioè Gesù figliuolo di Maria), riferendo a lei il nascimento del figliuolo, per maggiormente ono-

⁵⁹ Nel suo *Inno sulla Chiesa*, Efrem Siro lo cantava a piena fede e celebrava Maria dicendo: «Nel flusso puro del fiume, /riconosci la figlia dell'Uomo!/ Concepì senza (aver conosciuto) uomo/ e partorì senza (aver ricevuto) seme/». MANUEL NIN-EMIDIO VERGANI, *In modo bello*, cit., p. 48.

⁶⁰ Per il suo concepimento senza seme umano cfr. anche AL-BAYHAQĪ ABŪ BAKR AḤMAD IBN AL-ḤUSAYN, *Dalā'il al-nubuwwah*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1988, vol. II, pp. 84, 86, 298.

⁶¹ QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā*, cit., vol. XIII, p. 258. Disconoscere una simile calunnia è segno di pentimento. Cfr. *ivi*, p. 316.

⁶² *Ivi*, p. 271.

rarla; perocché ella il doveva partorir senza padre; laddove il nascimento o la prosapia degli uomini si suol riportare ai loro padri”, e non alle madri». ⁶³

Le analogie con il testo evangelico, riguardante l’annuncio dell’angelo Gabriele a Maria nella sua casa di Nazaret, sono evidenti, seppur alterate e deprivate del loro tessuto teologico e dogmatico. Mentre nel Vangelo leggiamo che Maria concepirà e partorirà un figlio al quale imporrà il nome di Gesù e sarà grande e chiamato figlio dell’Altissimo e figlio di Dio, ⁶⁴ nel Corano si sottolinea che il bambino avrà un nome come avviene per ogni altro neonato, in maniera tale da mettere in risalto la sua generazione e, di conseguenza, il bambino nato da Maria avrà per nome Cristo, figlio di Maria, *ibn Maryam*, come nelle genealogie. La sottolineatura coranica che «sarà eminente in questo mondo e nell’altro» ricalca a sua volta l’affermazione evangelica ch’egli sarà grande in ragione del trono eterno a lui destinato, come adombrato in 2Sam 7, 12-16. Ma non è da escludere che qui la fonte più diretta del Corano non sia tanto Luca, quanto Matteo, che però precisa anche che a imporre al neonato il nome di Gesù fu Giuseppe. Leggiamo infatti: «Giuseppe, destatosi dal sonno, fece come l’angelo del Signore gli aveva comandato e condusse presso di sé la sua sposa, la quale senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, cui egli pose nome Gesù». ⁶⁵ Il fatto che Iddio lo rende eminente in questo come nell’altro mondo sta a significare che lo farà oggetto di molteplici benedizioni e privilegi, sicuramente nella scia di quanto viene suggerito in sura II, 253 dove si afferma che di tra i messaggeri ci son di che «abbiam resi superiori ad altri», conferendo loro un rango più alto. Corroborata questa sua connotazione anche quanto viene detto in seguito nel passo coranico citato sopra, ossia III,45, in cui si sottolinea che Gesù è considerato «uno dei più vicini a Dio». Sarà tale il giorno della resurrezione, come ricompensa che Dio gli darà per essere stato sempre e in ogni circostanza fedele e sottomesso alle sue volontà?

II. GESÙ È TRA I BUONI

Il concetto sotteso dal termine *ṣāliḥ* è di sapore biblico. Connota una bontà e una bellezza

⁶³ JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 74. Ecco il testo latino: «alloquitur eam referendo ortum eius ad ipsam, ut magis honoraret: quia paritura erat eum sine patre; cum ortus seu prosapia hominum soleat referri ad patres eorum, non autem ad matres». Questo il commento del Maracci nella nota XLV. La punteggiatura che Rosmini adotta nel suo testo ha comunque elementi che denotano chiaramente che non sono parole sue. Per una maggiore dovizia di commenti, rimando a ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. III, parte III, pp. 366-369.

⁶⁴ Lc 1, 31-35. Di pari spessore teologico che vuole Cristo figlio di Dio è altresì Mt 1, 23 dove leggiamo: «Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, che significa *Dio con noi*», vedendovi l’inveramento della profezia di Is 7, 14.

⁶⁵ Mt 1, 24-25.

interiori acquisite per il tramite della fede e delle opere. Un uomo *ṣāliḥ* è un pio per eccellenza, un credente la cui fede è anche servizio e adorazione. Gareggiare nelle opere pie contraddistingue i credenti da ogni altro testimone di una fede diversa dall'islām, come accentua sura III,114. E Gesù è qualificato come *ṣāliḥ* perché si è distinto grazie a questo suo costante orientarsi a Dio, lasciandosi plasmare dalla virtù della sottomissione. In sura III,46 si afferma che Gesù sarà tra i buoni. In sura VI,85 egli è annoverato tra i buoni insieme con Zaccaria e Giovanni Elia, Ismaele, Eliseo, Giona e Lot.⁶⁶ Come Gesù anche Giovanni è un profeta di tra i buoni.⁶⁷ Per maggiormente affermare questa peculiare pietà di Gesù nelle sue relazioni con la madre, in sura XIX, 29-33 si dice che egli, parlando ancora bambino nella culla, disse di sé agli angeli: «(...) e mi ha fatto dolce con mia madre, non mi ha fatto violento e scellerato. Sia pace su di me, il dì che nacqui e il dì che muoio e il dì quando sarò resuscitato a Vita!». E anche di Giovanni in sura XIX, 14-15 si afferma ch'egli è stato «dolce con suo padre e sua madre, né fu violento e ribelle, e pace sia su di lui, il dì che nacque e il dì che morì e il dì quando sarà suscitato a Vita! ».

In verità già poco prima, mettendo in risalto come nel Corano sia attestata la maternità di Maria qual frutto di concepimento verginale, ossia «senz'opra d'uomo alcuno, in virtù della sola onnipotenza di Dio», Rosmini sottopone alla nostra riflessione un termine di paragone classico dell'esegesi musulmana, che chiama in causa Adamo, a sua volta «non generato al modo degli altri uomini, ma per virtù del Creatore», come si evidenzia in sura III, 59:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خُلِقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

In Maracci la traduzione è: «Utique similitudo Jesu apud Deum, est sicut similitudo Adam: creavit illum ex pulvere, deinde dixit ei: Esto: & fuit».⁶⁸

⁶⁶Vedi pure sura III, 46. Per quanto concerne la citazione VI, 85 faccio notare che Bausani traduce «fu annoverato tra i santi», discostandosi in modo piuttosto sorprendente dal campo semantico del Corano e dal comune sentire dei musulmani per i quali santo è unicamente e soltanto Dio! La stessa cosa fa purtroppo anche la ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, p. 80. In XVI, 122 è annoverato tra i buoni anche Abramo. Anche qui Bausani traduce con «Santi», mentre Zilio-Grandi traduce «e nell'aldilà è nel numero dei giusti». Devo costatare che il modo di tradurre adottato dal Bausani è forse sorretto, a volte, da implicanze estetiche o da trasporti dell'animo. Di fatto, sempre a proposito del termine *ṣāliḥ* lo traduce correttamente con «buono» in sura XXI, 75, dove si dice che Lot «era dei buoni» nel suo conformarsi alle volontà divine. Anche Zilio-Grandi traduce qui: «perché era uno dei buoni».

⁶⁷ Sura III, 39.

⁶⁸Maracci cita questo versetto con il numero 58, mentre in ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74 il riferimento è dato come sura III,48, con errata traduzione dell'imperativo *kun* con «Sia» invece che con «Sii».

Rosmini traduce in nota: «Per fermo la similitudine di Gesù presso Dio è come la similitudine di Adamo: lo creò di polvere, e poi gli disse: Sia (sic!): e fu».⁶⁹

Un percorso non da questo dissimile era già reperibile nella letteratura evangelica apocrifia. Nel *Vangelo arabo apocrifo* III, 9 leggiamo infatti: «Tuttavia, stabilì così affinché egli /=Adamo/ fosse come un adombramento della persona del Verbo». Non sono rare le volte in cui il giudaismo antico mette in relazione il Messia con Adamo, come è dato trovare, per esempio, nel *Testamento di Levi* 18 e nel midràsh *GenR* 12, 6. Tale accostamento, tuttavia, si va sempre più sviluppando anche in ambiente non prettamente giudaico e finisce con il permeare di sé un intero ciclo, ossia quello degli apocrifi adamitici, tra cui menzioniamo in modo particolare *La vita di Adamo ed Eva*, *Il combattimento di Adamo*, *Il testamento di Adamo* e *La caverna dei Tesori*. Non bisogna nemmeno trascurare che gli Ebioniti ritenevano, tra l'altro, che Gesù non fosse affatto Dio, bensì un uomo assunto a una certa forma di divinità per benevolenza di Dio. Per loro Gesù sarebbe stato creato «come uno degli angeli», e del resto molto più esplicito è, a tal proposito, il testo che fa loro dire: «E a tal riguardo asseriscono di Gesù che fu concepito da seme umano e che fu chiamato figlio di Dio per elezione, a causa del Cristo che venne in lui dall'alto sotto forma di colomba. Dicono poi che lui /il Cristo/ non fu generato da Dio Padre, ma fu creato come uno degli arcangeli».⁷⁰ Del resto, tra i vangeli giudeo-cristiani, e precisamente nel *Vangelo degli Ebrei*, è detto: «Essi dicono che egli non è stato generato da Dio Padre ma creato, come uno degli arcangeli, e in modo più eccellente, e che egli domina sugli angeli e su tutte le cose create dall'Onnipotente».⁷¹ Nel *Vangelo di Bartolomeo*, risalente al III sec., di cui sono state trovate recensioni in latino, greco e slavo, il che rende, in verità, problematico un possibile influsso in ambiente arabo pur se non si possa escludere a priori che circolasse anche in questi ambienti, si ha, nel cap. I, un costante parallelo tra Cristo e Adamo.

Inoltre, nei commenti e nelle tradizioni risalenti ai primi esegeti e commentatori musulmani, viene messo in rilievo come, nel passo coranico sopra enunciato, la perfezione dell'atto creativo di Dio sia resa in Gesù completa e definitiva sotto ogni suo aspetto e conclude ogni altro possibile modo di creazione o di conferimento della vita: Dio ha, cioè, dapprima creato Adamo senza concorso né di padre né di madre; ha poi creato Eva senza concorso di donna e ha infine creato Gesù senza concorso di padre, continuando a dar vita a tutti gli altri esseri con il concorso d'un padre e d'una madre. Anche questa comune idea islamica trova il suo antecedente in un testo apocrifo meglio conosciuto come *Vangelo dell'infanzia armeno*, risalente al 590 ca., ma già versione su un originale siriano, dove, nell'episodio in cui si inserisce il dialogo tra Gesù ed un soldato, Cristo dice così di sé: «Come una prima nascita, sono nato da mio padre, senza avere

⁶⁹ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

⁷⁰ Vedi M. ERBETTA, *Gli apocrifi del nuovo testamento*, ed. Marietti, Casale Monferrato 1983 (ristampa), vol. I/1, p. 135. Se non indicato diversamente, è a quest'opera che rimando per i testi apocrifi citati nel presente lavoro.

⁷¹ Vedi M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969, p. 275.

avuto una madre, e come seconda, sono nato da mia madre, senza avere avuto un padre».

Ho fatto più di una volta notare che Rosmini si lascia trascinare alquanto dall'impressionante fascino che su di lui esercita l'esaltazione di Maria nel Corano. Questo lo porta non di rado a far dire al Corano stesso quello che in verità non dice e non direbbe mai. Non è del tutto esatto asserire, come fa lui, che «nel Corano è spesso Cristo assomigliato ad Adamo, o chiamato novello Adamo». ⁷² La similitudine tra Adamo e Cristo ricorre in un solo passo del Corano e in nessun altro dei suoi versetti Cristo è chiamato o considerato «novello Adamo», espressione pregna di dottrina paolina del tutto estranea allo spirito coranico. Resta comunque indubbio che pure il Corano riserva alla figura di Cristo privilegi e onori differenti da quelli di altri profeti, pur se con ciò non si intende minimamente scalfire il principio assoluto della sua piena ed esclusiva umanità. Pur se nato senza padre è sempre un nato da donna e, di conseguenza, uomo. Al-Ṭabarī lo evidenzia riportando un detto del Profeta nel quale si narra che Dio lo sollecitò ad annunciare di aver creato 'Īsà senza un modello, *faḥl*, senza maschio e senza femmina e che averlo creato da sua madre senza aver un modello non era stato più straordinario di aver creato Adamo senza maschio e senza femmina. Per crearlo disse «Sii», ed egli «fu». ⁷³ Queste parole Muḥammad avrebbe dovuto rivolgerle alla delegazione dei cristiani di Naḡrān che si erano recati da lui per godere di una particolare protezione in cambio del versamento della *ḡizyah* o testatico. Chiunque avesse taciuto di menzogna il Profeta o chi per lui a tal riguardo, avrebbe attirato la maledizione di Dio sopra di sé.

Mirabile in sé questo universo di grandezze e di magnificenza non poteva non impressionare la semplicità dell'anima di Maria. Solo che la sua reazione più immediata parte appunto dalla conoscenza del fluire dei fenomeni naturali. Come poteva ella, in effetti, essere utero di sì straordinaria creatura senza aver legato la sua carne alla compagnia di un uomo per la vita? Rosmini in verità anticipa, come già nel Corano, questa umana reazione perché la vede nell'ottica della realizzazione dei disegni divini. La straordinarietà dell'evento deve dapprima, per così dire,

⁷² ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

⁷³ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 401. Per le diverse trasmissioni di questo *ḥadīṭ* relative alle circostanze, ai tempi, alle persone che interloquirono con Muḥammad su quel ch'egli pensava di Cristo e alle diverse formulazioni del testo, vedi ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 401-403. Oltre a definire la similitudine di Cristo con quella di Adamo nel modo di venire alla luce per volere divino, si accenna che il Profeta rassicurò i cristiani riconoscendo in Cristo il servitore, lo spirito e la parola di Dio. Ma si insiste anche sul fatto che il Profeta non volle assecondare gli stessi cristiani nel condividere che Cristo fosse anche Dio o figlio di Dio, con chiara allusione quando detto in sura V, 17, 72: «Rifiutan fede a Dio quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio" e "Certo sono empì quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio", mentre il Cristo disse: "O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore". E certo chi a Dio dà compagni, Dio gli chiude le porte del paradiso: la sua dimora è il Fuoco, e gli ingiusti non avranno alleati».

spazzare via ogni restrizione e resistenza d'ordine naturale, preparare il terreno per una acquisizione totale, creare il clima umano per il pronunciamento di un «fiat» che sia nel contempo compenetrazione coscienziale di un qualcosa che deve avvenire perché così è stato decretato ma anche collaborazione e condivisione. Per questo anche sura III,47 recita:

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرًا قَالَ كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

In Maracci la traduzione è: «Respondit: Domine mi, quomodo erit mihi proles, & non tetigit me homo? Dixit Angelus: Sic Deus creat quod vult: cum decreverit rem, profecto dicet illi: Esto: & erit».

Rosmini traduce: «Ella rispose: Mio Signore, com'avrò io prole se uomo alcuno non m'ha toccata? Disse l'Angelo: Così Iddio crea ciò che vuole, quando egli ebbe decretata una cosa, dice alla cosa: Sia (sic!): e sarà». ⁷⁴

Che sia dovuto al caso o magari al fatto che Rosmini seguiva passo passo il testo del Maracci se per questo versetto egli non anticipa alcun commento, come del resto fa anche il Maracci che non aggiunge nessuna nota al versetto in questione? Probabilmente non lo avrà fatto perché il versetto è di per sé molto eloquente e del resto non hanno commenti di rilievo né al-Jalālayni né al-Ṭabarī, che si limitano a esternare lo sbigottimento di Maria oltremodo conscia di non avere né un uomo da sposare, né un marito con il quale consumare un eventuale matrimonio. ⁷⁵

A parer mio, la preoccupazione di esternare come di dovere la maniera con la quale i musulmani professano e riconoscono la verginità di Maria è la chiave di lettura del come Rosmini segua a modo suo la narrazione degli eventi contenuti in sura III, concedendosi, come detto, una qualche piccola digressione e anticipando il ricordo del versetto relativo alla similitudine tra Gesù e Adamo. Di fatto, si riaggancia a questo tema introducendo subito, in sintesi discorsiva, il contenuto del versetto 156 di sura IV, nel quale si discorre degli ebrei che tacciano di impudicizia e fornicazione Maria, lanciando contro di lei «una calunnia orrenda». Non cita, come dicevo, in traduzione il versetto in questione, ma si appaga di stigmatizzare la loro perversa trama e di porre, fra le cause della loro riprovazione, «l'aver essi calunniato Maria quasi adultera nel concepimento di Gesù». Maracci numera il versetto come 155 e lo traduce: «Et quia non crediderunt In Iesum: & dixerunt contra Mariam mendacium magnum, accusantes eam adulterii». Nell'apparato delle note non dice nulla al riguardo, ma si contenta di rimandare a quanto dice nella sura di Maria. Rosmini lo legge, non lo traduce per completo, si limita a cogliere l'essenziale di quanto esso contiene, ossia l'allusione alla calunnia, termine con il quale traduce in italiano il latino «mendacium magnum» e dell'adulterio. Ma anche nel suo scritto il versetto in questione porta il numero 155, il versetto arabo è:

وَيَكْفُرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا

⁷⁴ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 74.

⁷⁵ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, p. 372; JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 74.

Nel *tafsīr al-Jalālayn* si commenta questa orrenda calunnia come l'infamante accusa di adulterio.⁷⁶ Al-Ṭabarī, anche egli molto parsimonioso in questo caso, spiega il termine *buhtān* con *firyah*, che sta per calunnia, maldicenza, insinuazione e parla specificamente di una calunnia di fornicazione.⁷⁷

Rosmini coglie ancora l'occasione per puntualizzare come mai sia «dego di osservazione come in questo libro singolare non si dimentica mai di associare alla causa di Gesù quella della sua madre».⁷⁸ In verità, questo versetto è in stretta relazione con il seguente, dove gli ebrei sono accusati di essere blasfemi perché vanno dicendo in giro di avere ucciso e crocifisso il Cristo Gesù figlio di Maria.

Per quanto attiene il *topos* della calunnia che fu scagliata contro Maria dagli ebrei, ci sarebbero anche in tale ambito delle indubitabili tracce di apocrifi da cui il Corano non sembra essere esente. Ne espongo soltanto alcune; esse sono l'antefatto o il terreno fertile per accogliere e covare la volontà distruttiva dell'astio e del rancore che alcuni nutrivano nei confronti di Maria e del figlio Gesù.

Nel *Vangelo dello Ps. Matteo XII*, 1-4 troviamo scritto: «Ora i sacerdoti, come pure i parenti e i suoi genitori, le dicevano: “Confessa ai sacerdoti il tuo peccato, tu che eri come colomba nel tempio di Dio e ricevevi il cibo dalla mano di un angelo”».

E ancora: «Il popolo tutto era stupito e incerto, osservando il ventre gravido, mentre d'altra parte non era apparso indizio sul volto di lei. Sorse pertanto un subbuglio a causa delle varie chiacchiere tra la gente. Gli uni la proclamavano santa; altri, in mala fede, l'accusavano».

Il particolare di una accusa lanciata contro Maria è anch'esso presente, tra le righe, in qualche altro passo degli Apocrifi. Naturalmente non è questo il caso di affrontare le tradizioni ebraiche a tal proposito, di cui Muḥammad era con molta probabilità al corrente. Fondendo insieme vari elementi di diverse tradizioni, il Corano, come visto in precedenza, profitta della circostanza per affermare che Gesù ebbe a cuore di difendere Maria pubblicamente e miracolosamente, perché solo un 'segno' dall'alto avrebbe potuto sfaldare e scardinare una serie di circostanze sospette che minacciavano seriamente e concretamente di mettere in discussione la verginità e la fedeltà di Maria. Il concetto di 'accusa' o 'cattivi sospetti' o, ancora, di 'discussioni confuse', di cui negli Apocrifi sopra citati, ma soprattutto nella lunga sezione del *Vangelo dell'infanzia armeno VII*, 1-9, diventa, nel Corano, una vera e propria 'calunnia', un modo per i giudei di esternare la loro ostilità nei confronti di Cristo, imbastendo la diceria secondo la quale Maria, già andata sposa a Giuseppe, fratello di Cleopa o Cleofa, figlio di Giacomo detto Panther, divenne amante di quest'ultimo, dal quale ebbe appunto Gesù. Così è altresì narrato in Origene, *Contra Celsum*, I, 32.

Ci sarebbero, in verità, ancora molti altri passi che nel Corano richiamano più o meno direttamente substrati apocrifi che ebbero un certo influsso sulla formazione teologica e propriamente evangelica di Muḥammad. Ho fatto spesso riferimento al *Protoevangelo di Giacomo*, un testo che, come risaputo, intendeva recuperare, con il suo racconto, una priorità cronologica e non

⁷⁶ Ivi, cit., p. 135.

⁷⁷ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 16-17.

⁷⁸ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. pp. 73-74.

affatto teologica rispetto ai già formulati testi canonici, ciascuno dei quali si poneva a celebrazione di Cristo, figlio di Dio. Il riscatto del tempo, invece, dato come dimensione propria della creatura eletta da colui che solo è Dio e sempre unico sarà, rivissuto come priorità di quanto precedette la svolta ‘mistificatrice’ e ‘menzognera’ che avrebbe perpetrato la consacrazione universale di Cristo come figlio di Dio, diventa nel Corano una istanza per recuperare l’antistoria secolare e temporale di un bimbo che sarebbe poi stato chiamato ‘Īsà Ibn Maryam, per il quale mai, in nessun passo di detto apocrifo, ricorre l’appellativo di figlio di Dio: il protagonista, anzi, non è nemmeno lui, bensì la vergine Maria! Contrariamente agli altri evangeli, che sembrano trascurare i momenti del tempo, ovvero dell’infanzia, dopo aver sufficientemente sottolineato, per il tramite di opportuni elementi di interne connessioni in sintonia con la primordiale promessa di un Figlio redentore da Dio fatta *ab antiquo*, il Corano accoglie e fa propria, come testo esplicitamente rivelato e non più solamente utile alla lettura e alla pietà, una sorta di umanizzazione dell’infanzia tanto di Cristo quanto di Maria. Questo per dire che nascita divina non c’è stata, tenendo in tal modo allusi, come modello negativo, i vangeli canonici. Muḥammad non ne parla mai in modo esplicito, ma parlando del ‘suo’ intende negare gli altri, assorbendo, nella propria definitiva visione del cristianesimo, il volto di un bimbo che, come prodigio puro, avrebbe dovuto ‘restituire’ a Dio, tutta e senza riserve, quella ‘divinità’ di cui lo stesso Allāh era stato defraudato dalla mistificazione delle Scritture consumata per mano di cristiani infedeli. Come non computare, tra costoro, i quattro evangelisti, assenti anch’essi, con i loro nomi, in tutto il percorso coranico? Quale altra giustificazione potrebbe avere questo strano silenzio se non la voluta intenzione di condannare come nefasto e falso l’impianto teologico e redentivo costruito intorno alla figura di Cristo?

È vero, quello che sorprende sempre di più nel Corano, a proposito di Gesù e di Maria, è il costante riferimento agli apocrifi, i quali pure, nell’impianto generale, intendevano proporre la centralità di un Gesù Messia e Figlio di Dio. Ma è proprio qui che, con una suggestiva intuizione e un più coerente ritorno alla priorità della storia creaturale, Muḥammad propone un ulteriore spostamento di assi teologici: è figlio di Maria, ma anche grande profeta, è una creatura che attua costantemente la volontà di Dio, opera i miracoli perché è così che Dio vuole, con l’approvazione di Dio che gli delega, solo nel tempo, parte del suo potere. Anche il protagonismo di Maria, in ultima analisi, ha la funzione di concorrere allo spessore umanizzato di colui che è suo figlio: due creature, perciò, celebrate e ammirate perché ‘rimesse’ in Dio, due *muslim* modello.⁷⁹

Ma, come ho spesso rilevato, nell’insistere sul fatto che il Corano non lesina elogi e riconoscimenti nei confronti della verginità di Maria, Rosmini paga un forte tributo di eccessivo entusiasmo, là dove crede di scorgere nel versetto 169 di sura IV⁸⁰ «un luculentissimo testimonio della

⁷⁹Sura XXVII, 91-92. Bausani, *Il Corano*, cit., p. 280 traduce: «E mi è stato ordinato di essere tutto di Dio e di recitare il Corano», ma meglio sarebbe stato tradurre alla lettera, conservando al versetto il suo specifico contesto di un particolare modo di essere di Dio insito nel termine *muslim*. Il versetto recita, in verità: «Wa-umirt^u an akūn^a min^a-l-muslimīn^a wa-an atluw^a al-qur’ān^a».

⁸⁰ Nelle edizioni in lingua araba compare come versetto 171.

concezione di Cristo per opera dello Spirito Santo, della sua divinità e della processione dello Spirito Santo da lui», dato che vi si legge: «Certo Cristo Gesù figliuolo di Maria è legato di Dio e suo Verbo, il qual (Verbo Iddio) lo immise in Maria, e lo spirito è da lui », e chiosa: Che più chiaro si potrebbe desiderare? ». ⁸¹

Perché si possa leggere e penetrare il senso di quanto il Corano asserisce in tale contesto, riporto il testo arabo per intero, ovvero sura IV,171 e, subito dopo, la traduzione latina del Maracci:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

Maracci traduce: «O Scripturales, ne limitem excedatis in religione vestra, neque dicatis de Deo nisi veritatem. Certè Christus Jesus filius Mariae est legatus Dei, & Verbun eius, quodo immisit in Mariam, & Spiritus ab eo. Credite ergo in Deum, & legatos eius: & ne dicatis Tres. Abstinet ab hoc dicendo: melius erit vobis. Porro Deus est Deus unus. a Absit ut sit illi filius, quod in Coelis, & id, quod in terra existit: & Deus est sufficiens procurator sibi ipsi sine ope filii». ⁸²

La traduzione latina segue fedelmente il testo arabo. Se da una parte possiamo verificare che Rosmini non lo traduce nella sua interezza, dobbiamo nel contempo escludere che la traduzione di quanto egli riporta sia fedele al testo arabo; Rosmini si discosta di molto dalla fedeltà che invece conserva il Maracci per l'inciso (Verbo Iddio) e le asserzioni che precedono la sua traduzione. Per il Corano, in verità, Cristo non è concepito per opera dello Spirito Santo, ma per concorso dello spirito del Santo, che tutta l'esegesi coranica identifica con l'arcangelo Gabriele; inoltre, in nessun passo del Corano si parla della processione dello Spirito Santo da lui o da Cristo, come lascia intendere il Roveretano. Eppure, l'esatta comprensione del versetto poteva essergli garantita dall'accurata e ampia analisi che ne fa il Maracci (che egli pure cita per confutare gli assunti coranici circa la non divinità di Cristo e la negazione della Trinità, nonché per confutare i testi sacri e le testimonianze di apologeti e scrittori di eresie come Epifanio e di alcuni autori arabo-cristiani, come Eutichio di Alessandria e al-Makīn).

Pur se estremamente perplesso dinanzi a tanta apertura ideologica e teologica che Rosmini mostra nei confronti del Corano per quello che afferma a proposito di Cristo figlio di Maria all'atto del suo concepimento e circa la natura dello spirito del Santo, mi preme qui riportare alcuni passaggi dell'esegesi di al-Ṭabarī, solitamente prodigo nell'affondare la penna in disparate testimonianze. Senza mezzi termini, al-Ṭabarī affronta i cristiani e il loro vangelo affermando ch'essi vanno tanto oltre i pronunciamenti della loro religione da asserire che Gesù è figlio di Dio, cosa del tutto impensabile e impronunciabile, perché Dio non ha mai avuto un figlio. La stessa dizione che Maria è madre di Gesù o che Gesù è figlio di Maria esclude da sé che Cristo

⁸¹ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

⁸² In Maracci come in Rosmini il versetto è indicato con il numero 169.

abbia avuto un padre. Il Corano non menziona in nessun suo versetto che egli sia stato generato da padre e da madre; oltre a chiamarlo figlio di Maria, lo addita anche come inviato o messaggero di Dio, è l'unto, *masīh* o *mamsūh*,⁸³ per il semplice fatto che Dio lo ha reso puro da ogni macchia o peccato, *ṭahharahu min al-dunūb*, che si accompagnano invece a qualsiasi altro umano, fatta anche eccezione per sua madre Maria.⁸⁴

L'epiteto *messia*, *al-masīh*, ossia *Cristo*, ha una frequenza decisamente minore, ma è altrettanto enfatizzato come un momento decisivo della missione che Gesù ha assolto per volere di Dio. Sintomatico a tal proposito è il versetto 45 di sura III già citato per quanto riguarda la frequenza del nome «Īsà». Il detto versetto recita infatti: «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria, Iddio t’annunzia la buona novella d’una Parola che viene da Lui, e il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell’altro e uno dei più vicini a Dio” ». Non è difficile considerarlo come un tributo reso all’asserzione evangelica in cui al momento dell’Annunciazione l’angelo dice a Maria che colui che uscirà da lei sarà chiamato, secondo la profezia messianica, Emmanuele. A tal proposito, per dimostrare la continuità e il compimento delle profezie messianiche nella persona di Gesù, Matteo dice, riportando il vaticinio di Isaia 7,14: «Ora, tutto questo avvenne affinché si adempisse ciò che il Signore aveva detto per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, e lo chiameranno Emmanuele*, che significa: “Dio con noi” ». (Mt 1,22-23). Dice ancora Luca: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ed ecco, concepirai nel grembo e partorirai un figlio, e gli imporrà nome Gesù. Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell’Altissimo; il Signore Dio darà a lui il trono di Davide suo padre; e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine». (Lc 1,30-32). Le differenze di denominazione e, di conseguenza, teologiche sono qui notevoli. Si può, inoltre, notare come la tradizione islamica, in coerenza con quanto a più riprese affermato nel Corano, elimini ogni riferimento alla divinità di Cristo e alla sua missione universale: è a tale scopo che Gesù è considerato poi il sigillo dei profeti della casa di Israele e non di tutti i profeti passati e futuri. Il termine *messia* compare tre volte in sura IV: nei versetti 157 e 171 sotto la forma «il Cristo, Gesù figlio di Maria», e in 172 da solo; cinque volte in sura V, sotto la forma «il Cristo, figlio di Maria», nei versetti 17 (due volte), 72 (una volta come «il Cristo, figlio di Maria» e una come «il Cristo»), 75 come «il Cristo, figlio di Maria»; infine, due volte in sura IX, 30-31 sempre come «il Cristo, figlio di Maria». Sintomatico è altresì che la prima attribuzione a Īsà o Gesù del termine *messia* è in stretta relazione con la comunità giudaica, che andava conclamando d’aver ucciso e crocifisso colui che si riteneva a torto il Messia, *al-masīh*, quindi in un contesto di esplicito diniego e rifiuto di riconoscerlo come tale. Cosa che invece fa il Corano. Muḥammad riconosce infatti in Gesù il Messia;⁸⁵ lo fa senza mezzi termini e lo accentua nel momento dell’Annunciazione con le parole:

⁸³ Interessante è anche il rilievo linguistico alla luce del quale al-Ṭabarī dice che il termine *masīh* altro non è che l’arabizzazione del termine ebraico *mašīhā*.

⁸⁴ ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 46-50.

⁸⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, vol. I, p. 20 precisa che per i Giudei «non è ancora venuto il tempo della comparsa di colui che nella Tōrah è descritto con le

«O Maria, Iddio ti annunzia la buona novella d'una parola che viene da lui, e il cui nome sarò il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro». Non sfugge nemmeno il fatto che la tradizione islamica stigmatizzi la riottosità dei giudei nell'accogliere Gesù come il messia vaticinato dalle profezie con la certezza che la profezia e il regno continuarono a essere prerogativa dei figli di Israele figlio di Isacco fino a quando non vennero meno a opera prima dei Persiani e poi dei Romani al tempo di Giovanni figlio di Zaccaria e di Gesù figlio di Maria.⁸⁶

Una qualità che meglio caratterizza la religiosità di Maria, ovvero il particolare rapporto ch'ella aveva con il suo Creatore, facendo in tutto e per tutto le sue volontà, la si riscontra in un versetto coranico, precisamente sura V, 75, dove, riporta Rosmini, «la Madre di Gesù fu verace».

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

Maracci traduce: «Non est Christus filius Mariae, nisi Legatus; iam praecesserunt ante eum Legati: & Mater eius fuit verax. Ambo comedebant cibum. Aspice quomodo declaramus illis signa unitatis divinae: deinde aspice quomodo avertantur a veritate».

Rosmini non lo traduce per intero e non presta particolare attenzione all'espressione *kānā ya 'kulāni al-ṭa 'ām*, «mangiavano cibo», espressione con la quale si intendeva accentuare la loro natura prettamente umana. La sua traduzione però dipende senza ombra di dubbio dal testo del Maracci, perché, al pari di questi, anche lui cita il versetto come il versetto 84, mentre nelle correnti edizioni esso compare con il numero 75, come è pure nel testo del *tafsīr* di al-Jalālayn, a cui tanto Maracci quanto Rosmini si rifanno nel loro commento. Di fatto, non appena citata la parte del versetto che a lui interessa, Rosmini accentua ed enfatizza la veracità di Maria dicendo: «...e come spiega il commentatore Gelal “fu d'una somma veracità, né disse mai d'essere un Dio, o una

qualità di cui si fregia Gesù». Lo citerò in seguito come ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, seguito dal numero del volume e delle pagine. Vedi pure AL-QURṬUBĪ, *al-Taḍkarah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥirah*, al-Maktabah al-qayyimah, il Cairo s.d., vol. II, pp. 632-636, elenca ben ventidue sensi di questo termine a seconda del come viene letto e a chi viene riferito.

⁸⁶ ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. I, p. 299. Vedi pure ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. II, p. 49 dove dice, appunto, che il loro regno tramontò a opera dei Persiani e dei Romani, i quali, una volta distrutto il paese, li espulsero dopo l'uccisione di Giovanni figlio di Zaccaria. Tra le altre cose, al-Ṭabarī ricorda che Costantino, primo imperatore a convertirsi al cristianesimo, espulse i sopravvissuti figli di Israele dalla Palestina e dalla Giordania perché – così egli riteneva – avevano ucciso Gesù figlio di Maria. L'inciso «così egli riteneva» tradisce a chiare lettere la credenza musulmana del tutto contraria alla morte di Cristo sulla croce. Una sfumatura, quindi, di non poco conto nella linea di una tradizione imperante tra la comunità dei credenti musulmani. ṬABARĪ, *Tārīḥ al-umam*, cit., vol. II, p. 51. Ma al-Ṭabarī insiste mettendo in risalto come l'imperatore Costantino «prese la croce sulla quale li trovò presumere d'aver crocifisso Cristo, la onorò in una con i suoi sudditi e la collocarono nei loro forzieri, dove è ancora oggi».

Dea”; il che è notato in opposizione d’una eresia introdotta altre volte in Arabia, che a Maria competesse la divinità... ».⁸⁷

Dicevo che la traduzione di Rosmini ricalca alla lettera quella del Maracci, e questo vale anche per la citazione del testo a commento di quanto è esposto nel *tafsīr* di al-Jalālayn, la cui espressione *mubāliḡah fī al-ṣidq* è da entrambi tradotta con «di somma veracità». Ma bisogna anche evidenziare che, nel testo, a commento, si dice solo ed esclusivamente che egli non disse mai di sé di essere un Dio. L’aggiunta «o Dea» compare solo in Maracci e in Rosmini.

Il versetto in questione è di fatto connesso strettamente con quanto recita sura V, 73: «E sono empī coloro che dicono: “il Cristo, figlio di Maria, è Dio”, mentre il Cristo disse: “O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore!” ». Credo che sia questa la correlazione più immediata perché la stessa fonte alla quale costantemente attinge Maracci, ovvero il *tafsīr* di al-Jalālayn, individua in questi empī «coloro che asseriscono esserci tre divinità, una delle quali Dio, le altre due Gesù e sua madre, vale a dire una setta di cristiani».

Questo stesso versetto trova comunque un altro suo aggancio con quanto recita sura V, 116, ove si dice: «E quando Dio disse: “O Gesù figlio di Maria! Sei tu che hai detto agli uomini: ‘Prendete me e mia madre come dèi oltre a Dio?’” E rispose Gesù: “Gloria a Te! Come mai potrei dire ciò che non ho il diritto di dire? Se lo avessi detto Tu lo avresti saputo: Tu conosci ciò ch’è nell’intimo mio, e io non conosco ciò che è nell’intimo Tuo. Tu solo sei il fondo conoscitor degli arcani!” ».

Descrivendo i tempi e le modalità della celebrazione del Concilio di Nicea indetto dall’imperatore Costantino, Eutichio dice tra l’altro nei suoi *Annali*: «Costantino mandò quindi suoi messaggeri in tutti i paesi e chiamò a raccolta i patriarchi e i vescovi. Nell’arco di un anno e due mesi convennero a Nicea duemilaquarantotto vescovi di diverse opinioni e religioni. C’erano infatti di quelli che affermavano che Cristo e sua madre sono due dèi oltre Dio, ed eran, costoro, i *Barbarāniyyah*, detti anche *Maryamiyyūn*».⁸⁸ In realtà, si tratta qui di due sette diverse. Sostenevano entrambe la divinità di Cristo e di Maria accanto a quella di Dio. Alcuni di essi sostenevano che Cristo è, rispetto al Padre, come la fiamma rispetto al fuoco che la produce; altri che Maria non aveva affatto conservato il figlio nel proprio grembo per nove mesi, ma che egli fosse passato per il di lei ventre come acqua in una grondaia. Si confronti a tal proposito quanto riferito in Abū al-Barakāt Ibn Kabar, *Miṣbāḡ al-ẓulmah fī idāḡ al-ḥidmah (Lampa Tenebrarum)*, Maktabat al-Kārūz, il Cairo 1971, parte I, 36, 38-39. Il passo che concerne il presente assunto compare alla lettera sia in Eutichio, sia in Abū al-Barakāt. Nella sua opera *Panarion*, Epifanio parla a sua volta di una setta cristiana, formata in prevalenza da donne, che usava celebrare la memoria di Maria offrendo del pane o piccole torte anch’esse fatte di pane, dette κολλύρα, da cui presero poi il nome di Colliridiani, collocato sopra una sedia vuota e tributando riti d’adorazione nei confronti della stessa Maria. Tale setta era in voga nel IV secolo. Sorse dapprima in Tracia e si diffuse in seguito parti-

⁸⁷ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

⁸⁸ EUTICHIO, *Gli Annali*, Introd., traduzione e note a cura di B. Pirone, Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 1987, p. 196.

colarmente in Arabia. Ne fa menzione anche san Giovanni Damasceno nel suo *De haeresibus*. Maracci, che traduce questo versetto come 125, non offre nessuna sorta di commento. Anche Rosmini accenna esplicitamente a questa setta cristiana che aveva una sua comunità nelle terre arabe. Conforme alle testimonianze degli antichi scrittori, opportunamente citati in nota, ne parla come di Colliridiani e Marianniti, «che di Maria facevano una divinità, o le prestavano culto divino».⁸⁹

L'esegesi coranica di V, 73 è in linea con la decisa negazione di ogni sorta di trinità o trinitismo nella genuina fede islamica.⁹⁰ Per quanto riguarda sura V, 116, al-Ṭabarī riferisce che è stato detto che tale domanda Dio la rivolgerà a ʿĪsà quando lo avrà innalzato a sé e questo dovrebbe farci capire che già durante la sua vita terrena correvano opinioni diverse sulla sua natura, se umana o divina o divina e umana, e quella di sua madre, a lui strettamente legata nell'elezione e nella condivisione di un unico progetto di salvezza. Domande che si erano rese poi più impellenti al momento della sua ascensione o elevazione al cielo. Altra tradizione vuole che siffatta domanda gli sarà rivolta il giorno della resurrezione, quindi immediatamente prima del giudizio, e che tutti ascolteranno la sua risposta sì da tributare al solo Allāh il diritto a essere adorato al di sopra di ogni altro e di ogni altra cosa. Tuttavia, nemmeno questo grande esegeta annota il nome di una qualche setta cristiana che riservasse un vero e proprio culto anche alla madre di Cristo oltre che a costui, unitamente a quello reso a Dio.⁹¹

Ritornando a Rosmini nel suo tradurre e commentare il versetto 75 di sura V, corre l'obbligo di prendere atto della sua costante ammirazione del come il Corano tributi a Maria una piena consapevolezza del suo ruolo di creatura pienamente rimessa nelle volontà di Dio, cosa per la quale «viene lodata ancora la umiltà sua, che essendo così perfetta e santa non aspirò agli onori divini».⁹² Anche in questo caso, Rosmini proietta in categorie islamiche concetti e valori propri delle narrazioni evangeliche, nelle quali si esalta a più riprese l'umiltà e la santità della madre di Cristo. Ma, con le dovute riserve, anche in questo modo Rosmini esprime una più autentica e perspicace dialettica di confronto e di accostamento con l'islām, in quanto nessun musulmano si scandalizzerebbe sentendo parlare di Maria come creatura umile e santa al cospetto di Allāh.

L'umiltà di Maria si manifesta innanzitutto attraverso la gratitudine di cui dà prova nel leggere i tratti della sua elezione per pura e semplice gratuità da parte di Dio. L'esaltazione che di questa vergine e madre fanno la santa chiesa e la cristianità tutta Rosmini la intuisce in un versetto coranico che non osa sottacere e nel quale vede il fondamento della grandezza con la quale Dio risponde all'umiltà di questa sua serva adoratrice. Non dimentichiamo che, quando l'esegesi coranica si chiede che cosa voglia dire il nome di Maria, essa accentra la sua risposta sul

⁸⁹ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 82.

⁹⁰ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VI, pp. 422-423.

⁹¹ Ivi, vol. V, parte VII, pp. 183-186.

⁹² ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

fatto che Maria fu essenzialmente un'adoratrice o una servitrice di Dio, 'ābidah. Il mistero dell'inscindibile memoria che si fa di Cristo e di Maria insieme, Rosmini lo richiama ancora una volta là dove cita il versetto 119 di sura V, ch'egli non cita alla lettera, ma in sunto, in base al quale «Iddio ricorda a Gesù i benefici fatti a lui, ed alla sua genitrice, mettendo anche qui la Madre insieme col Figlio, qual partecipe delle sue grazie e della sua grandezza».⁹³ Riporto il versetto nell'originale perché si possa meglio comprendere la grandezza che il Corano attribuisce e riconosce a Cristo per i diversi carismi a lui concessi a esclusione di altri profeti prima di lui:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَدْتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسُ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذِ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْعَمْيَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جُنَّتْهُمُ بِالْبَيْتَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Maracci lo traduce come se fosse il versetto 119, giusto come lo segnala Rosmini: «Cùm dicet Deus: O Jesu fili Mariae, memento beneficentiae meae erga te, & erga Genitricem tuam, cùm corroboravi te spiritu sanctitatis, ut alloqueris homines, dum esses in cunabulis, & senes: & cum docui te Scripturam, & sapientiam, & Pentateuchum, & Euangelium: cùm creabas ex luto veluti figuram volucris ex concessione mea, & insufflabas in ea, & fiebat avis ex concessione mea; & sanabas caecum à nativitate, & leprosum ex concessione mea: & cùm educeres è sepulchris mortuos ex concessione mea; & cùm cohibui filios Israel à te, ne accoderent, cùm venisses ad eos cum demonstrationibus miraculorum. Et dixerunt, qui increduli erant ex eis: Si est haec, nisi magia manifesta».

Il versetto è una sorta di *summa* dei miracoli compiuti da Gesù figlio di Maria, definita qui non più semplicemente «madre di Gesù», ma più propriamente «genitrice di Gesù», come ben traducono, a differenza di contemporanei traduttori⁹⁴ che perdono una specifica sfumatura con

⁹³ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75. Bisogna però precisare che il passo coranico, di cui qui si fa parola, è in verità sura V, 110.

⁹⁴ BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 86, traduce infatti: «e verso la madre tua»; Zilio-Grandi, *Il Corano*, cit., p. 72: «e su tua madre»; M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî*, Albouraq, Parigi 2006, p. 230: «à l'égard de ton engendrante (ou = ta mère)»; D. MASSON, *Essai d'interpretation du Coran inimitable*, Ansarian Publications, Iran s.d., p. 160: «à l'égard de ta mère»; HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, Newton & Compton Editori, Roma 1996, p. 122: «e su tua madre»; A. RAVASIO, *Il Corano*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2004, p. 80: «e verso tua madre» (la traduzione è di Laura Monti); M.M. MORENO, *Il Corano*, Gruppo editoriale l'Espresso, Roma 2005, p. 121: «e verso tua Madre»; L. BONELLI, *Il Corano*, Hoepli Editore, Milano 1960, p. 108, traduce: «e a tua madre» (Bonelli riporta il versetto 110 dividendolo in 109 e 110); F. PEIRONE, *Il Corano*, Mondadori, Milano 1979, vol. I, p. 201: «e verso tua madre»; BOUREIMA ABDOU DAUDA, *Le sens des versets du Saint Qur'ân*, Daroussalam, Riyadh 1999, p. 206: «et sur ta mère»; A.J. ARBERRY, *The Coran*, Oxford University Press, Londra 1964, p. 117: «and upon thy mother»; M.M. PICKTHALL, *The Meaning of the*

la quale il testo coranico si accosta alla figura di Maria definendola «genitrice», *wālidah*. Se grande è l'ammirazione del Rosmini, vale la pena soffermarsi qui su ciascuno dei privilegi o miracoli che Gesù compie «per concessione» di Dio, 'spigolando' un po' tra i vangeli apocrifi.

Gesù è corroborato con lo spirito del Santo, *bi-rūḥ al-quds*, che meglio andrebbe però tradotto con lo «spirito del Santo», ovvero con lo «spirito di Dio», che l'esegesi coranica identifica con la persona dell'arcangelo Gabriele.⁹⁵ L'azione corroboratrice di Gabriele sta a significare un'azione che Dio compie a vantaggio dei suoi eletti per il tramite di un suo messaggero, e si esplica quindi, di solito, con la consegna di un libro. Gesù è altresì riconosciuto come «messaggero» o «inviato», *rasūl*, di Dio. In maniera del tutto implicita è riconosciuto come tale in sura II, 87 con l'espressione «e demmo a Gesù figlio di Maria prove evidenti». A ogni modo, il termine *rasūl* compare indeterminato una prima volta in sura III, 49, ove è detto che Dio lo invia ai figli di Israele «come messaggero», *rasūl^{an}* e una seconda volta in sura V, versetto 75, dove si dice che il Cristo figlio di Maria «non era che un Messo di Dio come gli altri che furono prima di lui», in parallelo con quanto lo stesso Corano dirà di Muhammad in sura III, 144: «*Muḥammad* non è che un Messaggero di Dio come quelli che lo han preceduto in antico». Questo epiteto riferito a Cristo ricorre poi in forma determinata come nel versetto 53 di sura III, dove gli apostoli riconoscono in Gesù «il messaggero», *al-rasūl*, ribadito in sura V, 111 dove Dio esorta gli apostoli a credere in Gesù ch'egli qualifica come «mio inviato», *rasūlī*; due volte in sura IV, 157, dove gli ebrei si vantano di aver ucciso «il messaggero di Allāh», *rasūl Allāh* e nel versetto 171 della stessa sura dove Gesù è chiaramente qualificato come colui che null'altro è se non «il messaggero di Allāh», *rasūl Allāh*. Quando compare invece in sura LXI, 6 ha una chiara valenza di abbattere, come già altrove, la barriera che gli ebrei avevano eretto tra loro e il bugiardo figlio del Falegname che si spacciava per Messia. Nel versetto leggiamo: «E quando disse Gesù figlio di Maria: “O figli di Israele! Io sono il Messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella *Tōrāh* che fu data prima di me, e ad annunzio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Ahmad!” (...)». Non è questo il momento di dimostrare l'inconsistenza di questa presunta profezia che tanto spazio e sviluppo avrebbe poi trovato nel cosiddetto *Vangelo di Barnaba*. Tanto per chiudere questi brevi cenni richiamiamo altresì il passo di sura LVII, 27 nel quale il termine «messaggero» attribuibile anche a Gesù è desunto dal contesto, che recita di fatto: «E allora sulle loro orme in successione inviammo i Nostri Messaggeri e ancora inviammo Gesù figlio di Maria (...)». Che Gesù sia da considerare tra i messaggeri o gli inviati di Dio lo si deduce pure da sura II, 253, dove leggiamo: «Di tali Messaggeri⁹⁶ alcuni li abbiam resi superiori ad altri; fra essi c'è chi parlò con Dio, ed egli ne

Glorious Koran, New American Library, New York, s.d., p. 106: «and unto thy mother»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, Penguin Books, Londra 1973, p. 399: «and on your mother»; C.M. GUZZETTI, *Il Corano*, ed. Il Giornale, Trebaseleghe 2015, p. 73: «e a tua madre».

⁹⁵ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, p. 171.

⁹⁶ BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 30 traduce con ridondanza «messaggeri divini».

ha elevati⁹⁷ alcuni di vari gradi. Così demmo a Gesù figlio di Maria prove chiare e lo confermammo con lo Spirito di Santità (...).⁹⁸

L'insistenza su Cristo come messaggero, *rasūl*, è funzionale all'autenticità del Vangelo che Iddio gli ha concesso di ricevere, trasmettere e consegnare agli uomini, *bašar*. Un *rasūl* non è quindi semplicemente un *nabī*, ma colui il cui messaggio annunciato è di fatto anche messaggio scritto, *kitāb*.

Il versetto prosegue con ulteriori amplificazioni del ruolo di messaggero svolto da Gesù, ponendo in rilievo come Iddio gli abbia insegnato le Scritture, la sapienza, il Pentateuco e il Vangelo. Sono doni che Gesù riceve da Dio perché nessuno disconosca l'autenticità della sua profezia e della missione alla quale è destinato. Di fatto, gli esegeti musulmani sono di unanime parere che la grandezza di Gesù si manifesterà in questo mondo grazie al carisma della profezia di cui andrà adorno per scelta e volontà di Dio e grande sarà altresì nella vita che verrà perché gli sarà dato il potere di intercedere per gli uomini e conseguirà un eminente rango.⁹⁹ Al-Ṭabarī è tanto convinto di questa azione fortificatrice che Gabriele esercita su Gesù dal dire esplicitamente che fu proprio grazie a essa che Gesù fu in grado di parlare dalla culla, *fī al-mahd*ⁱ, e fu di sapiente eloquio e dialettica contro coloro che lo contrastavano e lo sbugiardavano come impostore e mentitore. L'allusione alle macchinazioni degli uomini del Sinedrio e ai sacerdoti del tempio che furono poi una delle cause della condanna a morte di Gesù, sembra alquanto convincente. Lo starebbe a significare il termine *kahl*^{an}, uomo maturo, che Maracci traduce con «senex». Ma ancora più sottile diventa il ragionare di al-Ṭabarī quando suggerisce che dal punto di vista sintattico l'espressione potrebbe intendere che Gesù parla dalla culla con la stessa saggezza e vigoria dialettica di un uomo adulto.¹⁰⁰ Anche queste considerazioni si fondano su un preciso riferimento

⁹⁷ Il contesto è reso dal verbo *rafa'a*, il che induce a ritenervi allusi Enoc, Elia e Gesù stesso.

⁹⁸ Per Gesù confermato o corroborato con lo spirito di Santità vedi pure sure II, 87 e V, 110, LVIII, 22, dove Dio conferma i suoi messaggeri, compreso quindi Gesù, con uno spirito che procede da lui.

⁹⁹ JALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 74. Per una maggiore dovizia di commenti, rimando a ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. III, parte III, pp. 366-369. Vedi pure ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, pp. 172-173.

¹⁰⁰ In tal senso è del tutto condivisibile la traduzione di BAUSANI, *Il Corano*, cit., p. 86, «dalla culla come un adulto» e della ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, p. 72, «dalla culla come un adulto», che lo ha qui, come in molti altri passi, a riferimento, pur se entrambi non tengono conto della congiunzione interposta tra l'espressione *fī al-mahd* e il nome *kahl*. Ma vediamo altre traduzioni. M. GLOTON, *Jésus le Fils de Marie*, cit., p. 230: «dans le berceau et comme un être développé»; D. MASSON, *Essai d'interprétation*, cit., p. 160: «Dès le berceau, tu parlais aux hommes comme un veillard»; HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, cit., p. 122: «dalla culla e in età matura»; A. RAVASIO, *Il Corano*, cit., p. 80: «da quando eri infante e in età matura» (la traduzione è di Laura Monti); M.M. MORENO, *Il Corano*, cit., p. 122: «sicché parlavi agli uomini e nella culla e da adulto»; L. BONELLI, *Il Corano*, cit., p. 108: «e nella culla e da

coranico che a sua volta trova riscontri nella letteratura cristiana apocrifa. Ne do qui di seguito una sintesi.

III. GESÙ PARLA DALLA CULLA

Sura III, 46: «Ed egli parlerà agli uomini dalla culla come un adulto».

Nel *Vangelo arabo dell'infanzia* XXXVI si narra pure: «Abbiamo trovato nel libro del sommo pontefice Giuseppe che visse al tempo di Cristo, e disse qualcuno che era Caifa, che Gesù parlò da bambino fin dalla culla. E quando aveva appena un anno disse a sua madre: “O Maria, io sono Gesù, figlio di Dio, che mi hai generato come ti ha annunciato l'angelo Gabriele; e mio Padre mi ha inviato per la salvezza del mondo”». ¹⁰¹

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno* XXV, 7 leggiamo: «Figlio mio, hai ancora l'età di un bambino e non di un uomo maturo; non andare, in questo modo, ovunque. Ti potrebbe capitare qualche disgrazia». In questa narrazione il concetto di uomo adulto è espresso dalla conoscenza che Gesù già ha raggiunto e possiede. ¹⁰²

Il *Vangelo dello Ps. Matteo* XVIII, 2, dice a tal proposito: «Maria e Giuseppe però temevano assai che il bambino potesse venir ferito dai draghi. Ma Gesù li rassicurò: “Non temete né vi preoccupate perché sono ancora piccolo: sono sempre stato un uomo perfetto e lo sono tuttora. E' necessario che tutte le fiere delle selve si ammansiscano davanti a me”». ¹⁰³

Questi peregrini accenni ad un Gesù che ancora bambino parla dalla culla con la saggezza

adulto» (come già riportato *supra*, Bonelli riporta il versetto 110 dividendolo in 109 e 110); F. PEIRONE, *Il Corano*, cit., p. 201: «dalla culla, come fossi un anziano»; BOUREIMA ABDOU DAOUA, *Le sens des versets*, cit., p. 206: «Au berceau tu parlais aux gens, tout comme en ton âge mûr»; A.J. ARBERRY, *The Coran*, cit., p. 117: «in the cradle and of age»; M.M. PICKTHALL, *The Meaning*, cit., p. 106: «in the cradle as in maturity»; N.J. DAWOOD, *The Koran*, cit., p. 399: «in your cradle and in the prime of manhood»; C.M. GUZZETTI, *Il Corano*, cit., p. 73: «fin dalla culla come un adulto»; G. MANDEL, *Il Corano*, UTET, Ariccia 2013, p. 62: «Nella culla parlavi alle Genti, e in età matura».

¹⁰¹ PROVERA, *Il vangelo*, cit., p. 113. Vedi pure ERBETTA, *Gli apocrifi*, cit., vol. I/2, p. 104 e M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 115.

¹⁰² M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 203, traduce invece in questo modo: «Figlio mio, siccome tu, per l'età, sei ancora un ragazzo e non un uomo fatto... ».

¹⁰³ Anche in questo caso M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 85, traduce differentemente: «Maria e Giuseppe temevano assai che il piccolo venisse aggredito dai draghi, ma Gesù disse loro: “Non temete, e non tenete conto che io sono un bambino, perché io sono stato sempre un uomo fatto ed è inevitabile che tutte le fiere selvatiche si ammansiscano di fronte a me” ».

di un uomo fatto, ossia adulto, è collocato dagli Apocrifi durante la fuga della sacra Famiglia in Egitto, mentre Gesù era in grembo alla madre. La tradizione musulmana si approprierà poi di questo miracolo, erigendo sulla spianata del vecchio Tempio, lungo il lato orientale, una piccola moschea sotterranea chiamata *mahd 'Īsà*, ossia culla di Gesù, molto frequentata dai musulmani del luogo e dai pellegrini.¹⁰⁴

Tra i benefici di cui godette Gesù per concessione di Dio, il Corano continua con l'annoverare diversi passaggi di rivelazione. Questo fenomeno rappresenta come un cardine o perno attorno al quale ruotano i più sensazionali miracoli che Gesù abbia operato durante la sua vita terrena. Si comincia con il dire che parlò dalla culla, si riprende con il puntualizzare ch'egli ebbe in dono una rivelazione tutta sensazionale e si chiude con il riprendere il filo dei miracoli. Come grazia da Dio profusa sopra di lui, Dio insegnò, nel senso di rivelò, a Gesù la scrittura, *al-kitāb*, nella sua accezione generale, ovvero capacità di scrivere e di leggere. Gli insegnò altresì la sapienza o saggezza, *al-ḥikmah*, ossia la capacità di comprendere i sensi del libro fatto scendere sopra di lui, che viene poi maggiormente specificato come il Vangelo, *al-inḡīl*.¹⁰⁵

Segue il ricordo di miracoli o portenti che Gesù operò, tra i quali formare uccelli di mota o di fango, plasmarli e forgiarli fino a dare loro piena somiglianza di volatili, per poi insufflare in essi del suo spirito o alito e questi, prodigiosamente, spiccare il volo e librarsi in alto, nel cielo allontanandosi.

L'ambito dentro il quale si rende meglio compatibile un possibile contatto che Muḥammad poté avere con una tradizione cristiana di tipo essenzialmente evangelica e apocrifa è quello dei miracoli che il Corano ascrive, in particolar modo, a un Cristo neonato e ancora fanciullo. A comprova di una verosimile concordanza e mutuazione da narrazioni tipicamente apocrife, riporterò

¹⁰⁴ Per le diverse fonti di autori musulmani concernenti questo sito, vedi A.-S. MARMARDJI, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, éd. Gabalda, Paris 1951, pp. 218, 250. Altri passi coranici in cui si accenna a Gesù che parla dalla culla sono sure V, 110 e XIX, 29.

¹⁰⁵ Così in ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. V, parte VII, p. 172. In questa sua esegesi, tuttavia, al-Ṭabarī omette di specificare o dare almeno qualche cenno al termine *al-Tawrāh*, ed è probabile che lo ometta in questo contesto per avere già commentato sura III, 48, dove puntualizza che Dio farà del bimbo annunciato a Maria un segno di onore, di alto rango e di squisita virtù rivelandogli la conoscenza dell'arcano, insegnandogli a scrivere di sua mano, partecipandogli il dono della scienza infusa senza doverla attingere ad alcun altro libro, il Pentateuco che era stato fatto scendere sopra Mosè con il patto da Dio stipulato con gli ebrei e sul quale Gesù stesso si sarebbe formato leggendolo, e il Vangelo che egli avrebbe predicato in mezzo agli uomini ai quali era stato mandato. Tutti questi privilegi Dio li avrebbe rivelati a Maria prima ch'ella partorisce il figlio. Maria già sapeva che Dio avrebbe mandato un profeta sul quale avrebbe fatto scendere un libro chiamato vangelo e che tale profeta altri non sarebbe stato che il figlio a lei dato in dono e annunciato. ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. III, parte III, pp. 372-373. Qui il termine *al-ḥikmah* è spiegato come *al-sunnah*, a indicare la saggezza di vita e di insegnamento che avrebbe contraddistinto questo profeta dell'Altissimo.

solo la citazione del sostrato cristiano che appare più completo rispetto a quanto viene narrato nel versetto coranico.¹⁰⁶

IV. GESÙ CREA UCCELLI DALL'ARGILLA

Ma il nostro punto di riferimento primario deve essere il Corano, come già più volte ribadito e sottolineato, poiché solo esso, essendo per i musulmani unica e vera parola di Dio, ha sufficiente autorità probativa. Ora sappiamo che il Corano focalizza il potere taumaturgico di Cristo in episodi che trovano ampia trattazione negli Apocrifi, come quando parla di Gesù che crea uccelli dall'argilla, proposto ancora una volta in sura III, 48-49 con le parole: «Ed Egli gli insegnerà il Libro e la Saggiezza e la Tōrāh e il Vangelo e lo manderà come suo messaggero ai figli di Israele, ai quali egli dirà: “Io vi porto un segno del vostro Signore. Ecco che io vi creerò con dell'argilla una figura d'uccello e poi vi soffierò sopra e diventerà un uccello vivo col permesso di Dio” ». Nel *Vangelo arabo dell'infanzia*, sviluppatosi su un originale dei secoli VI-VII, nel cap. XXXVI, 1-2 si racconta: «Il Signore Gesù aveva compiuto i sette anni e stava un giorno giocando col fango facendo statuine, figuranti asini, buoi, passeri e altri animali. Ognuno metteva in mostra la sua capacità e lodava il lavoro. Il Signore Gesù disse agli altri: “Io voglio far camminare le mie figurine”. Quelli, meravigliati, gli chiesero se per caso non fosse figlio del Creatore. Il Signore Gesù ordinò dunque a esse di mettersi in moto e quelle cominciarono a saltare. Quindi, al suo comando, tornarono indietro. Aveva modellato figure di uccelli e passeri, i quali, udendo il suo ordine, si mettevano in volo. Quando però ordinava di stare fermi, quelli si fermavano sulle sue mani. Quando dava loro qualcosa da mangiare e bere, mangiavano e bevevano. I ragazzi andarono a raccontare a casa tutto e i loro genitori dissero loro: “Attenti, figlioli: state lontano da lui, perché è un mago! Fuggite ed evitatelo, non giocate con lui!”».

Nello stesso vangelo, al cap. XLVI, 1-2 si racconta: «Un dì il Signore Gesù si trovava con altri bambini sul ciglio di un canale. Avevano costruito laghetti e il Signore Gesù aveva modellato dodici passeri di fango e li aveva collocati, tre per parte, ai lati della sua laguna. Quel giorno era di sabato. Passò di là il figlio di Hanan giudeo e, osservandoli che si intrattenevano in quel modo, esclamò, stizzito e indignato: “Lavorate del fango il dì di sabato?!” E senz'altro distrusse le piccole fosse. Allora il Signore batté le mani verso i suoi passeri e questi volarono via cinguettando».

Lo stesso episodio è raccontato in un'altra recensione dello stesso *Vangelo arabo dell'infanzia*, in modo più sobrio, di cui proponiamo qui il testo: «Quando poi ebbe sette anni, un giorno stava facendo con i suoi coetanei delle statuette di fango... E così faceva con gli uccellini e comandava loro di volare ed essi volavano; oppure di posarsi sulle sue mani e di mangiare».¹⁰⁷

Ma non da meno è il *Vangelo di Tommaso israelita*, recensione B o greca, con elaborazioni già

¹⁰⁶ Come già anticipato, per la gamma di riferimenti rimando a PIRONE, *La tradizione*, pp. 133-151.

¹⁰⁷ Vedi M. PROVERA, *Il vangelo arabo dell'infanzia*, ed. Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1973, pp. 109-111.

dal V secolo su un originale che risaliva forse al 150 d. C., che, nel cap. III, 1, così recita: «Ora Gesù fece con quella creta dodici passeri; era giorno di sabato... Gesù non gli rispose, ma guardando i passeri, disse: “Andate, prendete il volo e, mentre siete vivi, ricordatevi di me”. A quel comando, essi presero il volo e si levarono nell’aria».

Lo stesso episodio è raccontato nella recensione latina, dove al cap. IV, 2 è detto: «Quindi prese fango dalla buca e formò dei passeri in numero di dodici... Gesù allora, aperte le mani, comandò agli uccelli: “Andate via, in alto, e volate: voi non morirete per mano d’uomo”. Quelli volarono via, cominciando a cantare la lode del Dio onnipotente. I giudei videro il fatto; ne furono stupiti e si allontanarono proclamando le meraviglie compiute da Gesù».

Da non dimenticare che in questo apocrifo lo Pseudo-Tommaso aveva di mira i negatori della divinità di Gesù da questi posseduta sin dalla nascita e non, quindi, acquisita solo all’atto del battesimo.¹⁰⁸

Nel *Vangelo dell’infanzia armeno* si racconta pure, al cap. XVIII, 2: «Gesù, sedutosi in mezzo a loro, parlò così: “Perché ve ne state in silenzio e che volete fare?”. I ragazzi dissero: “Nulla”. Gesù a loro: “Chi sa fare un gioco?”. Gli altri: “Non sappiamo far niente”. Gesù disse: “Attenzione, tutti, e guardate”. Gesù prese fango e formò con esso un passero. Vi soffiò sopra e l’uccello volò via. Disse: “Su, venite e acchiappiamolo”. Ma quelli guardavano storditi e si meravigliarono del miracolo compiuto da Gesù».

Ma anche il *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, XXVII,1 così recita: «Poi, alla presenza di tutti, prese fango dai laghetti, che egli stesso aveva costruiti, e plasmò dodici passeri. Il giorno in cui Gesù fece questo era di sabato e c’erano con lui moltissimi bambini... Ma Gesù, percotendo una mano contro l’altra, ordinò ai suoi passeri: “Volate”. Al suo comando quelli cominciarono a volare. Mentre erano tutti là che vedevano e sentivano, continuò rivolto agli uccelli: “Andate, volate per la terra e per il mondo tutto e vivete” ».

Tra tutti gli episodi sin qui riportati, comunque, il più vicino agli elementi che compaiono nel racconto coranico, dal punto di vista narrativo, sembra essere quello riportato nella recensione del *Vangelo dell’infanzia armeno*.

Nell’esegesi coranica non leggiamo alcunché di particolare a tal proposito. Stupisce soltanto come siano in verità sporadici i contesti concernenti i miracoli che Gesù fece nella sua infanzia nei quali ricorre un qualche minimo accenno a queste fonti cristiane.¹⁰⁹ Si insiste comunque che essi sono ciascuno un «segno», *āyah*, che Dio dà perché si riconosca l’autenticità profetica del suo messaggero. Sono quindi occasioni di riflessione e di conversione alla verità, dove la verità è la Parola che Dio pronuncia per il tramite dei suoi profeti e dei suoi messi. Il miracolo è di per sé l’espressione più coerente con il contenuto del messaggio, che è fatto ap-

¹⁰⁸ B. BAGATTI, *La chiesa primitiva apocrifa*, ed. Paoline, Roma 1981, p. 26.

¹⁰⁹ Vedi per esempio ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. III, parte III, p. 375, dove si riporta una narrazione che sembra avere un qualche rapporto con quanto narrato nel *Vangelo arabo dell’infanzia*, nel cap. XXXVI, 1-2. Non ne fa invece alcun cenno nella sua esegesi a sura V,110. ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. V, parte VII, pp. 172-173.

punto di versetti, e ogni versetto è un «segno», o *āyah*. L'esegesi svolta da al-Ṭabarī è anche necessità di dare il giusto senso alle parole, magari tenendo conto delle altrui interpretazioni, come coloro che ritengono, in questo caso, che il termine *ṭayr* debba essere inteso nella sua forma singolare, per cui Gesù avrebbe una sola volta modellato un uccello per poi insufflare su di esso il suo alito e dargli la vita, facendolo volare. Non quindi come un plurale, come invece sostengono altri tradizionalisti, il che concorrerebbe a immaginarci un Gesù che più e più volte ripete lo stesso portento.

A proposito dell'inciso «con il permesso di Dio», nel quale la tradizione islamica ha visto costantemente un ridimensionamento delle virtù taumaturgiche di Cristo attribuendole ad una benigna concessione da parte di Dio, nel *Vangelo arabo apocrifo* ricorre una puntualizzazione, da parte di Gesù, che del resto era già adombrata in altre fonti sotto l'espressione «al suo comando», con la quale si riappropria della facoltà di operare miracoli in virtù della natura divina che ha in comune con il Padre.¹¹⁰ Dice infatti: «Ecco, i segni che avete visto, io li compio con il potere di mio Padre che è in cielo». Non allude forse a questo il Corano con l'espressione «con il permesso di Dio», che accompagna ogni miracolo compiuto da Gesù figlio di Maria, ma ora esautorato di ogni divina natura?

V. GUARIGIONE DEL CIECO NATO

Il versetto prosegue con il ricordare Gesù che guarisce il cieco nato, *al-akmah*, anch'esso espressione e conferma dei benefici che Dio ha fatto a Gesù, come mette in rilievo Rosmini, pur non elencandoli. Non si tratta di un miracolo comune: Gesù non restituisce la vista a un cieco qualsiasi, a qualcuno che magari la vista l'ha avuta e poi l'ha persa per una disgrazia o una infermità e potrebbe, di conseguenza, recuperarla grazie a un evento straordinario o all'opera e maestria di un medico provetto, fine conoscitore di medicinali e di preparati. No, qui il Corano dice espressamente che si tratta di un cieco sin dalla nascita, che non ha mai visto nulla e nessuno, che conosce le cose solo per sentito dire. Il Corano insiste nel sottoporre all'attenzione di chi legge un miracolo del genere. Lo ha già fatto in una sura precedente, ossia in sura III, 49, dove fa parlare direttamente Gesù, facendogli dire: «E guarirò anche, col permesso di Dio, il cieco nato». Anche questo miracolo è illustrato abbondantemente negli Apocrifi, come nel *Vangelo arabo apocrifo* XX, che narra: «E mentre Cristo Dio nostro passava per la Città di Dio, vide un uomo che era cieco e muto dall'utero di sua madre. Il Signore nostro gli disse di avvicinarsi, impose la sua mano sui suoi occhi, e con essi vide». Ma dobbiamo confessare che la pressoché totale assenza del miracolo compiuto sul cieco nato nella tradizione apocrifa propriamente detta induce a pensare che qui possa esserci un diretto riferimento al vangelo canonico.

Il *Vangelo arabo apocrifo* XX narra: «E mentre Cristo Dio nostro passava per la Città di Dio,

¹¹⁰ Vedi L. MORALDI, *Vangelo arabo apocrifo*, ed. Jaca Book, Milano 1991, p. 91.

vide un uomo che era cieco e muto dall'utero di sua madre... Il Signore nostro gli disse di avvicinarsi, impose la sua mano sui suoi occhi, e con essi vide».

Ed è altresì detto nel *Vangelo arabo dell'infanzia* XXVII, 1-3: «Arrivati a Betlem,¹¹¹ trovarono che la città era colpita da un morbo che infieriva sugli occhi dei bambini e questi morivano. C'era là una donna con un bambino infermo; ella lo portò a nostra signora, santa Maria, mentre questa stava lavando Gesù il Cristo. Le disse: "O Maria, mia signora, osserva questo mio figlio: soffre dolori molto atroci!". Santa Maria le rispose: "Prendi di quest'acqua, di cui mi sono servita per lavare mio figlio e spruzza il tuo con la stessa". La donna la sparse su di suo figlio... e dopo un breve sonno si svegliò sano e salvo».

Sempre nello stesso testo, al cap. XXVIII, 1-2 è così narrato: «C'era là un'altra donna, vicina a quella il cui figlio era stato guarito, con il figlio colpito dalla stessa infermità. I suoi occhi si erano accecati. La donna prese di quell'acqua e lavò con la stessa suo figlio. Subito quel corpicciolo e gli occhi del bambino recuperarono la salute».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno*, inoltre, al cap. XXII, 3 si parla di Gesù che ridà la vista ad un giovane che lo trattiene mentre fugge. Si narra infatti: «Gesù si voltò e gli soffiò in volto. In quell'istante quel tale perse la vista. Con un forte grido disse: "Gesù abbi pietà di me!". Gesù gli pose la mano sugli occhi e i suoi occhi furono aperti».

VI. GESÙ GUARISCE IL LEBBROSO

In sura V,110 l'elenco dei doni fatti a Gesù con il potere di compiere miracoli dietro permesso di Dio, continua con l'episodio della restituzione della completa guarigione di un lebbroso. Qui Gesù non parla più in prima persona, come in sura III, 49, ma i due versetti sono identici e identica è la progressione narrativa. Una differenza piuttosto vistosa è che, mentre in sura III, 49 Gesù dice di essere un inviato mandato per i figli di Israele, in sura V, 110 Dio dice a Gesù che parlerà alla gente e che distoglierà da lui i figli di Israele, mettendo in luce il gran rifiuto ch'essi fecero del messia a loro destinato, impedendo loro di ucciderlo pur essendosi accaniti contro la sua predicazione tacciandola di manifesta magia.¹¹²

¹¹¹ Per Betlem va qui inteso il villaggio della Galilea, già appartenuto alla tribù di Zabulon, posto a circa venti chilometri da Nazaret, di cui in Gs 19, 15; Gdc 12, 8.

¹¹² ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. V, parte VII, p. 172. Al-Ṭabarī parla qui di due scuole di interpretazione: i *qurrā'* di Medina e alcuni altri di Bassòra da una parte, i quali sostenevano doversi intendere che per gli increduli di tra i figli di Israele i miracoli di Gesù non erano veri e propri prodigi ma unicamente frutto di magia, mentre dall'altra parte la maggioranza dei *qurrā'* di al-Kūfah ritenevano che gli stessi increduli vedevano in Cristo e in ciò che faceva un motivo sufficiente per ritenerlo un mago e non un profeta vero. A sua volta il nostro esegeta afferma di non trovare alcuna differenza tra le due interpretazioni giacché chi venga tacciato di magia o stregoneria in quello che dice o che fa è pur sempre legittimamente ritenuto un mago o uno stregone.

Anche per la guarigione del lebbroso, *al-abras*, il Corano risente dell'influsso di testi apocrifi o, forse, addirittura di un qualche vangelo canonico. Il *Vangelo arabo dell'infanzia* XVIII, 3 così racconta: «Or senza indugiare la moglie del capo si alzò e pregò Maria e Giuseppe di essere suoi ospiti. Preparò per Giuseppe uno splendido banchetto con la presenza di molte persone. Il dì seguente prese acqua profumata per lavare il Signore Gesù. Prese pure suo figlio con sé e lo lavò con la stessa acqua. Quegli divenne subito mondo dalla lebbra. Perciò la donna, lodando e ringraziando Dio, esclamò: “Felice tua madre, o Gesù. Come mai tu purifichi gli uomini tuoi simili con l'acqua che ha lavato il tuo corpo?” Alla fine ricolmò di splendidi regali nostra Signora, santa Maria, e l'accomiatò con somma reverenza».

Faccio notare che nel paragrafo precedente a questa narrazione si parla di una ragazza guarita dalla lebbra, la quale riconosce di essere stata guarita e purificata da «Dio, cioè Gesù, figlio di nostra signora Maria».

Nel *Vangelo dell'infanzia armeno*, pur se con le sue particolari elaborazioni, si narra, al cap. XXIII, 4 quanto segue: «Accadde pure che un giorno i bambini si trovassero riuniti in un medesimo posto e Gesù era con loro. C'era là un ragazzo di dodici anni sofferente a causa di dolorosa malattia in tutto il corpo. Era lebbroso ed epilettico, privo dell'estremità delle dita alle mani e ai piedi e aveva perso la forma umana... Gesù, vedendolo, n'ebbe pietà e disse: “Ragazzo, fatti vedere da me” ... Poi, raccolse polvere dal suolo e gliela sparse sopra dicendo: “Stendi la mano: sei guarito da ogni tua infermità”. In quell'istante la pelle tutta si staccò dal corpo. I tendini e le articolazioni delle ossa si consolidarono e divenne sano e senza macchia come neonato».

Sempre nello stesso vangelo c'è, al cap. XXIV, 1-7, la lunghissima descrizione della guarigione del lebbroso di Emmaus a opera di Gesù ancora fanciullo.

Da non trascurare, inoltre, una narrazione a queste simili che compare nel *Papiro Egerton 2*, dove così si narra: «Ed ecco un lebbroso gli si avvicinò e disse: “Maestro Gesù, facendo la strada insieme con dei lebbrosi e mangiando con loro in una locanda /sono diventato lebbroso/ anch'io. Ma se tu vuoi, io sarò purificato”. E il Signore /gli disse/: “Lo voglio: sii purificato!”, e in quell'istante se ne andò via da lui la lebbra. E il Signore gli disse: “Va', e mostrati ai sacerdoti”».¹¹³

A Rosmini non saranno di sicuro sfuggite le peculiarità del dono delle guarigioni e delle prove evidenti che segnavano la rettitudine del suo agire e della sua evangelizzazione tra la gente. La sua accorata partecipazione alla glorificazione di Maria nelle opere del figlio, così come tracciata nella sura precedente, non arresta il suo slancio e, forse, una sua profonda commozione. Vedere celebrata Maria in un libro per secoli da molti ignorato e spesso non letto o non compreso appieno, pur se cosparso di errori teologici ed etici, gli empiva l'animo di ammirazione. Lo scorriamo anche nella sua personale maniera di introdurre sura XIX, chiamata «La sura di Maria»,

¹¹³ M. CRAVERI, *I vangeli*, cit., p. 283. Abbiamo volutamente citato questo apocrifo essendo esso una riproposizione del miracolo operato da Gesù durante la sua predicazione, che è, per così dire, l'antefatto sul quale si è in seguito e in diverse maniere appoggiata la letteratura apocriфа dell'infanzia. Perciò il riferimento coranico potrebbe anche non essere legato direttamente alla fase apocriфа.

sūrat Maryam. Come di consueto, Rosmini ‘spigola’ e prende ciò che in un modo o nell’altro non confligge con la dottrina cattolica. La sua attenzione si concentra su come Maria viveva il suo rapporto con Dio, come cresceva la fede di questa donna dedita all’adorazione e alla preghiera. Sì, sarà stato forse anche questo spirito orante a commuovere Rosmini. Ce lo trasmette là dove dice o sceglie di dire. «Ma la Sura XIX è di più segnata in fronte dal nome stesso di Maria, che le serve da titolo, perché ivi si commemorano fatti e doti della Madre di Cristo. Ivi s’introduce Iddio, che all’autor del Corano volge queste parole: “E tu commemora nel libro (del Corano) Maria, quando si ritirò ad orare, in un luogo che riguardava la parte orientale del tempio”». ¹¹⁴ Si tratta di sura XIX, 16, che così recita:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا

Maracci traduce: «Et commemora in libro *Alcorani* Mariam, quandò secessit à familia sua ad locum orientalem».

La traduzione di Rosmini non collima in tutto e per tutto con quella di Maracci. La numerazione del versetto riportata nel Maracci è 16. Rosmini omette tale indicazione. Mentre nel Maracci l’aggiunta *Alcorani* è in corsivo, nel Rosmini è messa tra le due parentesi tonde. ¹¹⁵ Maracci omette di tradurre *min ahlihā*, ma la traduce poi nella nota, mentre Rosmini traduce fedelmente al testo. Maracci omette pure l’espressione «del tempio», ma nella nota XVI, riferendo parte dell’esegesi di al-Jalālayn, precisa *in partem orientalem domus*, cioè in un luogo verso oriente rispetto alla casa che Zaccaria le aveva riservata. Da dove, quindi, la precisazione di Rosmini, là dove parla di parte orientale del tempio? Legge un altro testo a commento o accoglie chiarimenti da qualche conoscitore del Corano, magari qualche delucidazione dal suo professore di lingua araba? In tutta la lunga nota del Maracci, si parla in più di una occorrenza di «parte orientale della casa», ma, a ben leggerla, si scorge anche che egli cita un passo di al-Zamaḥṣarī, in cui l’esegeta dice, più prudentemente di tutti gli altri, che Maria «si era ritirata a pregare in un luogo adiacente alla parte orientale del Tempio, o in un angolo della sua casa, separata dagli uomini». ¹¹⁶ Rosmini lo puntualizza dicendo: «siccome dichiara il musulmano Zamchascerio», ¹¹⁷ dove l’inciso

¹¹⁴ Vedi ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75. Bisogna anche rilevare che il testo rosminiano: «perché ivi si commemora fatti e doti della Madre di Cristo» trova un suo riscontro nella nota 1 con cui Maracci introduce il suo commento dicendo: «Titulus Surae est مَرْيَمَ Maria, quia in illa fit peculiaris mentio Sanctissimae Virginis Deiparae Mariae».

¹¹⁵ Ma questo particolare ricorre altresì in JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 404.

¹¹⁶ ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. II, p. 505. Nel riportare il testo arabo di questo esegeta, Maracci scrive *min* al posto di ‘*an*. Tra le altre cose Zamaḥṣarī scrive che, a detta di alcuni, i cristiani si volgevano a est nel pregare proprio in considerazione di quello che si racconta di Maria in questo versetto. Vedi pure ṬABARĪ, *Jāmi’*, cit., vol. IX, parte XVI, 75.

¹¹⁷ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 75.

«il musulmano» vuole essere una sorta di tributo di rispettoso riconoscimento per il modo con cui si onora Maria nella comunità musulmana.

Abbiamo qualche riferimento apocrifo nel quale si fa menzione di Maria che si isola o si apparta in un qualche luogo, lontano dalla sua gente? Il passo coranico è ricco di elementi che non sempre trovano un riscontro in altre fonti. Il verbo «si appartò», *intabaḍat*, è lo stesso che viene poi usato in chiusura del versetto 22, e sta a denotare una precisa scelta di Maria; di difficile identificazione e interpretazione è invece l'inciso che dovrebbe concorrere meglio a comprendere il luogo in cui Maria si apparta: a oriente di che cosa? del tempio, forse, o di un altro luogo? E c'è qualche legame tra questa indicazione coranica e la tradizione musulmana che situa lungo il lato orientale del tempio un *miḥrāb Maryam*¹¹⁸ e un *miḥrāb Zakariyyā* sui quali furono poi incisi i versetti coranici riferiti a Maria e a Zaccaria?¹¹⁹

Nel *Protoevangelo di Giacomo X*, 2 si dice che Maria, dopo aver ricevuto dal gran sacerdote il compito di far parte delle vergini cui affidare la tessitura del nuovo velo per il tempio, si apparta nella sua casa dopo aver ricevuto in sorte l'onore di filare la vera porpora e lo scarlatto. Nella stessa fonte, al cap. XII, 3 si dice ancora: «E se ne stette tre mesi presso Elisabetta. Ora ogni giorno il suo seno si ingrossava. Perciò, presa da timore, se ne tornò a casa sua. Intanto si teneva nascosta dai figli di Israele. Aveva sedici anni, quando succedettero questi fatti misteriosi».

Rosmini elogia il Corano per quello che dice a proposito di Maria, ma la sua esposizione dei fatti lo induce a sottolineare, nello stesso tempo, forse inconsciamente, la posizione critica che l'Occidente cristiano cattolico ha sempre avuto circa la natura del Corano e la sua pretesa di essere stato calato sopra Muḥammad, come ritiene la comunità islamica. Egli infatti incorre in una affermazione che la dice tutta a tal riguardo, asserendo che nella sura XIX, quella cioè relativa «ai fatti e doti della Madre di Cristo, s'introduce Iddio, che all'autor del Corano volge queste parole...». Sarebbe quindi solo un fittizio artificio quello di nascondersi dietro un Dio che si rivela attraverso un libro artatamente elaborato da un uomo?

A ogni buon conto, Rosmini si sente appagato da questa sua visione delle cose e lo ripete a iosa, citando in maniera indiretta il contenuto di versetti che per lui continuano a essere prova e testimonianza dei riconosciuti meriti e dell'«alta venerazione a Maria e (de)gli eccelsi suoi pregi», di cui sarebbe pregna la sura a lei dedicata. Ma, pur se non li cita alla lettera, i versetti sfilano come tessere di un unico mosaico, la cui gamma cromatica nulla perde della sua lucentezza originale. Così, se egli dice: «Poi Maria, preso il velo di nascosto da' suoi, incontra Gabriele che le annunzia il figliuolo che dovea concepire», la nostra attenzione sosta immancabilmente su sura XIX, 17:

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

¹¹⁸ Non ci sorprende quindi se leggiamo in ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, p. 75 che Maria si isola, per sue ragioni personali, nella parte orientale del *miḥrāb*, ossia in un luogo che affaccia là dove sorge il sole.

¹¹⁹ J.-M. MARMARDJI, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, Parigi 1951, pp. 218, 250.

che Maracci traduce: «Et accepit clam ipsis velamen, quo se tegetet, & misimus ad eam spiritum nostrum (*idest Gabrielem*) & assimilatus est ei homo perfectus».

Rosmini non ci offre l'intera traduzione del versetto. Precisa, però, che Maria prese il velo, nel testo: «un velo», e tralascia altresì il modo in cui l'angelo Gabriele le appare, ossia sotto forma di «uomo perfetto». Però dice che Maria incontra Gabriele. Che cosa significa «incontra Gabriele», se la narrazione evangelica dice espressamente che l'angelo le appare mentre si trova in casa sua a Nazaret e il Corano a sua volta asserisce che Dio «mandò da lei il suo messaggero»? Il Corano, comunque, puntualizza che l'angelo Gabriele, come si può dedurre dall'espressione del testo «il nostro spirito», almeno stando al parere di una parte degli esegeti musulmani, le apparve sotto forma di «uomo perfetto», e invero ogni altro apocrifo, come del resto già *Lc 1, 22*, ha semplicemente «un angelo, o l'angelo, del Signore le apparve», come, per esempio, nel *Protoevangelo di Giacomo XI*. Negli Apocrifi tale evento è collocato appunto «in casa», perché alla fonte Maria aveva sentito solo una voce dirle: «Io ti saluto, o Maria, piena di grazia; il Signore è con te. Benedetta sei tu fra tutte le donne». E, di fatto, nemmeno il Corano ha traccia del saluto in sé. Il che fa pensare che siamo in un identico contesto di univoca tradizione. Rosmini raccoglie e sposa la tradizione apocrifa che scinde i due momenti dell'annunciazione: il primo, quando l'angelo si presenta o appare a Maria mentre si reca a prendere acqua alla fonte situata fuori del villaggio; il secondo, quando l'angelo le appare nuovamente per annunciarle il concepimento di Gesù.

A tal riguardo, rintracciamo somiglianze con alcune tradizioni apocrife che riporto qui di seguito, pur se con diversa ambientazione. Nel *Protoevangelo di Giacomo X, 2* si dice che Maria, dopo aver ricevuto dal gran sacerdote il compito di far parte delle vergini cui affidare la tessitura del nuovo velo per il tempio, si apparta nella sua casa, avendo ricevuto in sorte l'onore di filare la vera porpora e lo scarlatto. Nella stessa fonte, al cap. XII, 3 si dice ancora (come già *supra* ricordato): «E se ne stette tre mesi presso Elisabetta. Ora ogni giorno il suo seno si ingrossava. Perciò, presa da timore, se ne tornò a casa sua. Intanto si teneva nascosta dai figli di Israele. Aveva sedici anni, quando succedettero questi fatti misteriosi».

L'esegesi musulmana si concentra sul fatto che Maria prese per sé un velo, *sitr*, che la nascondesse ai suoi familiari e alla gente, perché nessuno la vedesse.¹²⁰

Si tenga presente che, nel *Vangelo dello Ps. Matteo VIII, 5*, le vergini sono cinque e Maria

¹²⁰ Per quanto riguarda i diversi tradizionalisti che hanno dato testimonianza per ciascuna delle diverse notizie riguardanti questo versetto cfr. ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, pp. 74-76. Il termine *hijāb* giustificherebbe, a dire del Maracci, la testimonianza di una tradizione alla luce della quale Maria, dopo essersi purificata dal sangue mestruale presso la sorella (sic!) Elisabetta moglie di Zaccaria e dopo essere ritornata al tempio, «sedeva appartata in casa volta a oriente o coperta d'un velo». E fu qui che l'angelo le porse la lieta novella del concepimento verginale di Gesù. Vedi nota XVI del testo di Maracci. Faccio notare che Maracci passa dalla nota del versetto XVI direttamente a quella del versetto XXII. Sarà forse anche per questo che Rosmini non riporta esplicitamente la traduzione dei versetti 18-20? Non voglio sottacere che, forse, più che di vero e proprio velo con cui si copriva, si voglia qui alludere a una cortina dietro la quale si nascondeva agli sguardi altrui, separandosi e appartandosi, come lascerebbe intendere anche il termine *sitr*.

riceve in sorte la porpora per il velo del tempio del Signore. L'episodio è comunque spostato in casa di Giuseppe. Avrebbe senso chiedersi quale connessione intercorra qui tra il velo di cui parla il Corano e quello di cui si fa menzione nei due passi apocrifi testé rievocati? Interessante sarebbe esaminare anche quello che a proposito di questo velo è detto nel *Vangelo dell'infanzia armeno* IV, 8.

Compito dell'angelo è annunciare a Maria un evento del tutto fuori della storia degli esseri umani, ossia il concepimento di un essere umano senza seme d'uomo o rapporto coniugale. Rosmini fa di questo evento il punto cardine della eccellenza di Maria nella tradizione coranica. Non si lascia sfuggire nessuna occasione pur di riannodarlo a ogni circostanza che vede Maria protagonista di un versetto. In questo caso, tuttavia, omette la menzione dei versetti 18-20 che così recitano:

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (18) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بِبَغِيًّا (20)

Perché si possa comprendere il tenore di quanto Rosmini riprenderà a proporre in traduzione e considerazione, offro qui di seguito la traduzione di questi versetti attenendomi a come li traduce Bausani: «Ella gli disse: “Io mi rifugio nel Misericordioso, avanti a te, se tu sei timorato di Dio!” – Le disse: “Io sono il Messaggero del tuo Signore, per donarti un fanciullo purissimo”. – “Come potrò avere un figlio, rispose Maria, se nessun uomo m’ha toccata mai, e non sono una donna cattiva?”».

Mi si consenta una breve digressione per demarcare alcune peculiarità di questa precedente narrazione concernente l'annunciazione. L'inciso «io mi rifugio» del versetto 18 della sura XIX, che denota senza dubbio alcuno l'enorme sorpresa di Maria per l'inaspettata apparizione di un angelo che però ella riteneva essere un uomo, pur se perfetto, richiama quasi d'istinto il timore e lo spavento che Maria aveva provato al momento della prima apparizione dell'angelo alla fonte, di cui parlano gli apocrifi. Il *Protoevangelo di Giacomo* XI, 1, infatti, così narra: «Preso da timore, tornava a casa». ¹²¹ La stessa fonte accentua, subito dopo l'annuncio in casa, lo stato di esitazione e di sconvolgimento interiore che si impossessò di Maria, là dove afferma: «Maria, però, udita la cosa, ne fu perplessa nel suo interno: “Se io concepirò per opera del Signore, Dio vivente, partorirò come partorisce ogni donna?”».

Nel racconto coranico, l'angelo Gabriele si presenta come il messaggero del Signore, con il compito o la missione di «donare» a Maria un fanciullo purissimo. Eppure, troviamo già scritto, nel *Protoevangelo di Giacomo* XIV, 1 che Giuseppe si intimorì assai e si appartò da Maria e disse tra sé e sé: «“Se nasconderò il suo peccato, mi trovo in contrasto con la legge del Signore. Se poi la denuncio ai figli d'Israele, temo che ciò ch'è in lei provenga da angelo ed allora mi mostrerei come chi ha consegnato a condanna di morte sangue innocente. Che farò dunque di lei? L'allontanerò da me segretamente”. E la notte lo sorprese».

¹²¹ M. CRAVERI, *I vangeli*, p. 15 traduce invece: «E fattasi tutta tremante, entrò in casa».

L'inciso «un fanciullo purissimo» non ci richiama anch'esso il passo dell'apocrifo testé citato in cui si dice: «E così anche l'essere che dovrà nascere sarà chiamato santo, figlio dell'Altissimo», dove si ha un'eco di Lc 1, 32, 35, con una certa manipolazione?

Nello stesso racconto coranico, inoltre, la perentoria affermazione con cui Maria esclude che qualche uomo l'abbia mai toccata e possa toccarla non costituisce elemento di novità alcuna, sia stando alle fonti evangeliche canoniche¹²², sia stando a quelle apocrife, in alcune delle quali il «non conosco uomo» della fonte canonica viene sviluppato e amplificato, per accentuare maggiormente la straordinarietà della nascita di Gesù da una donna ancora e sempre vergine. Nel *Protoevangelo di Giacomo* XV, 3, al cospetto del sacerdote, Maria conferma: «Come vive il Signore, mio Dio, io sono pura innanzi a lui e non conosco uomo». Nel *Vangelo dello Ps. Matteo* XII, 4, Maria così dice davanti al popolo: «Come vive il Signore Adonai degli eserciti, al cui cospetto io sto: non ho mai conosciuto uomo e neppure voglio conoscerlo, perché tale è la mia ferma decisione fin dalla mia infanzia. Questo è il voto che ho fatto al mio Dio fin d'allora: rimanere pura per amor di colui che mi ha creata. In questo modo spero di poter vivere per lui solo e di rimanere per amore di lui solo senza macchia, finché vivrò».

Sempre il Corano, al versetto 22 della sura XIX, di cui ci stiamo occupando, dice che Maria «concepì e si appartò col frutto del suo seno in un luogo lontano». Abbiamo poco sopra ricordato che, nel *Protoevangelo di Giacomo* XII, 3, subito dopo la visitazione alla cugina Elisabetta, Maria, in preda a tormento, fece ritorno a casa sua, nascondendosi ai figli d'Israele. Aveva sedici anni. E anche a tale proposito vale la pena osservare come le tradizioni islamiche diano a Maria, nella circostanza di cui si parla, ora tredici, ora quindici, ora diciassette, ora venti anni. La stessa visitazione, di cui mancano accenni espliciti nel Corano, è da diversi esegeti e apologeti musulmani rievocata con diversi particolari. Così, per esempio, al-Ṭabarī,¹²³ al-Alūsī¹²⁴ e al-Ya'qūbī¹²⁵, parlando di Giovanni che sussulta nel seno della madre visitata da Maria, hanno tre diverse forme verbali, ossia, rispettivamente, *yasjudu* e *ḥarra sājid^{am}*, per «si prostra»; *yataḥarraqu*, per «si muove»; *irtakaḍa* per «si è agitato». Già il *Protoevangelo di Giacomo* XII riportava: «Ecco che infatti il bimbo dentro di me è rimbalzato e ti ha benedetta».

Come dicevo, Rosmini non cita affatto questi versetti e si contenta di dire che questo racconto «è pieno di favole, ma vi traspira nondimeno l'alta venerazione a Maria, e gli eccelsi suoi pregi, segnatamente quello d'aver concepito senza lesione di sua integrità verginale».¹²⁶ Per poterlo recepire senza ombra di dubbio, egli si riconnette direttamente al versetto 21, nel quale l'angelo fuga ogni timore di Maria di perdere il prezioso dono della castità e della purità elettiva e consacrata, con le parole:

¹²² Lc 1, 34.

¹²³ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, p. 82 e *Tārīḥ al-umam wa-al-mulūk*, Dār al-fikr, Beirut 1987, vol. II, pp. 65, 70.

¹²⁴ AL-ALŪSĪ, *Rūḥ al-ma'ānī*, Il Cairo 1927, vol. III, p. 141.

¹²⁵ AL-YA'QŪBĪ, *al-Tārīḥ*, ed. Houtsma, vol. I, p. 81.

¹²⁶ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا

In Maracci la traduzione è: «Respondit Gabriel: Ita erit. Dicit Dominus tuus: Hoc apud me est facile, & ut ponamus eum (*idest puerum*) in miraculum hominibus, & in misericordiam ex nobis. Et hoc est negocium definitum à nobis».

Rosmini traduce: «Così sarà, dice il tuo Signore: “A Me questo è facile, e porremo lui (il figliuolo che da te nascerà) in miracolo agli uomini, e in misericordia uscente da noi” ».

Anche per quanto concerne questo versetto, le due traduzioni non sono identiche e si fa comunque fatica a ritenere da alcuni indizi che Rosmini segue la traduzione di Maracci. L'espressione «così sarà, dice il tuo Signore», comune ai due, andrebbe meglio tradotta con: «Così ha detto il tuo Signore». Rosmini mette tra parentesi tonde quello che in Maracci è reso con il corsivo, per dire che si tratta di un'aggiunta al testo originale. Ma del tutto proprio al Roveretano è quel suo «e porremo lui», che in Maracci è «ut ponamus eum», più ligio al dettato coranico che ha qui vero e proprio senso di una proposizione finale, *li-nağ 'alahu āyat^{am}*; parimenti proprio di Rosmini è il suo modo di tradurre «ex nobis» con «uscente da noi», che meglio potrebbe essere tradotto con «da parte nostra». Rosmini omette, e non si riesce a capire perché, di tradurre la parte finale del versetto dentro il quale traluce l'impenetrabile piano di economia della salvezza da Dio decretato per il tramite della elezione e della predestinazione riservata a Gesù e a sua madre Maria. Maracci non commenta questo versetto e non lo fa nemmeno Rosmini. Si può comunque notare che entrambi preferiscono tradurre il termine *āyat^{am}* con «miracolo» invece che con «segno», come sarebbe stato più consono alla teologia del segno elaborata nel Corano. In conclusione, una traduzione più strettamente letterale del versetto potrebbe essere come segue: «Rispose /l'angelo/: “Così ha detto il tuo Signore: ‘Cosa facile è ciò per Me /e di lui ti faccio dono/ perché facciamo di lui un segno per gli uomini e sia /un atto di/ misericordia da parte nostra. Così abbiamo Noi decretato’.”».

Ancora una volta Rosmini salta una serie di versetti, precisamente 22-28, condensandoli con le parole: «E quando ebbe dato in luce lo stesso bambin¹²⁷ Gesù in discolpa e in giustificazione della sua madre interviene dicendo». Il testo coranico recita:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (30)

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (31) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (32) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (33) ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (34)

In Maracci la traduzione è: «Dixit puer: Certè ego sum servus Dei: Tradidit mihi Librum (*idest Euangelium*) & constituit me Prophetam. 30. Et fecit me benedictum, ubicunque fuero, & praecepit mihi orationem, & elemosynam, quandiù permansero vivus. Et pium fecit me erga genitricem meam, & non fecit me superbum infelicem. 31. Et pax super me die, qua natus sum, & die, qua moriar, & die qua resuscitabor vivus. 32. Iste est Jesus filius Mariae: dictum veritatis, de

¹²⁷ Traduce il *puer* che nella sua traduzione Maracci mette in corsivo quasi all'inizio del versetto 29.

quo dubitant (*nimirum utrum sit filius Dei, nec ne*)».

Rosmini traduce: «Certo, dice, io sono il servo di Dio: a me consegnò il libro (dell'Evangelio), e mi costituì profeta. E mi fece benedetto dovunque io sarò e mi comandò l'orazione e l'elemosina finché mi rimarrò in vita. E mi fece pio inverso la mia genitrice, e non mi fece un infelice superbo. E la pace è sopra di me nel giorno in cui sono nato, e nel giorno in cui morirò e nel giorno in cui risusciterò vivente. Questi è Gesù figliuolo di Maria, parole (sic!) di verità».¹²⁸

A un semplice confronto, le due traduzioni risultano abbastanza vicine. Rosmini conserva tra parentesi tonde quanto tra parentesi tonde Maracci aggiunge con le parole *idest Euangelium*; traduce come parte integrante del versetto «e mi fece pio» che Maracci traduce in corsivo; traduce con «resusciterò» la voce verbale passiva *ub 'ātu*, che invece è correttamente al passivo nella traduzione di Maracci; traduce con «parole» (o è forse un refuso?) il singolare *dictum* con cui Maracci traduce appropriatamente l'arabo *qawl*; omette la traduzione della parte finale del versetto «su cui alcuni dubitano» e traducono entrambi appropriatamente il termine *wālidah* con «genitrice».

Questi versetti, nei quali si adombra un ameno quadro di vissuto familiare sublimato dalla tenerezza d'un figlio verso la madre, riconosciuta come colei che lo ha messo al mondo, non poteva non toccare le corde di un Rosmini che ben conosceva che cos'è mai il dono del concepimento e della generazione nel conforto di un legittimo connubio santificato dalla volontà di dar vita perché vita si è avuta. Lo sentiamo prorompere in affascinanti sbigottimenti depauperati solo in sordina dal convincimento di un pauroso vuoto di ideali e di valori che separano il Vangelo dei cristiani dal Corano dei musulmani e perciò osa dire: «Non è egli singolare a vedere, signori miei, come in un libro sì empio venga rispettata e onorata la regina del cielo, come ella si mostri per tutto indivisibile dal suo figlio, come si ponga che uno de' doni ricevuto da lui sia quello di essere pio verso la santissima sua genitrice?».¹²⁹

¹²⁸ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. IX, parte XVI, 100-106 riporta ulteriori testimonianze a favore del dono che Gesù ebbe sin da bambino di parlare della propria missione ed elezione a profeta, anticipando così che avrebbe ricevuto un libro, sarebbe stato pio verso la madre, non superbo infelice e sempre benedetto in vita in morte e nel dì della resurrezione. Il tutto suggellato dalla sua vocazione ad essere parola di verità, pur se non sarebbero mancati i suoi detrattori e coloro che avrebbero dubitato di lui. Nelle pagine 104-105 al-Ṭabarī riporta i pareri di due gruppi di *qurrā'* o recitatori del Corano riguardo al fatto se leggere *qawlu al-ḥaqq* o se invece leggere *qawla al-ḥaqq*. Nel primo caso, Gesù è la parola di verità e di conseguenza l'espressione va riferita a lui come una sua qualità o un suo attributo; nel secondo caso, si vorrebbe affermare che tutto quello che si è detto di lui è secondo o conforme alla parola di verità che è Dio. Al-Ṭabarī non sarebbe dell'avviso di considerare il termine *qawl* come sinonimo di *kalimah*, come nei passi coranici nei quali Gesù è chiamato *kalimat Allāh* nel senso che annuncia e parla di cose che Dio gli pone nel cuore. La sua preferenza è per la lettura *qawlu al-ḥaqq*.

¹²⁹ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

E giacché non sa astenersi e appagarsi di sostare ammirato dinanzi a tanto onore che il Corano riserva a Maria, il cui ricordo si accompagna pressoché sempre a quello di suo figlio, quasi a ricordarci le parole del poeta «Vergine Madre figlia del tuo figlio», voglio qui finalmente riportare la singolare testimonianza del grande teologo e mistico musulmano al-Rāzī, che così illustra ed espone il passo coranico, sura XXIII, 50¹³⁰, nel quale si dice che Dio ha fatto di Gesù e di Maria un solo segno per l'umanità: «Qui l'Altissimo annuncia che li rese entrambi un solo segno affinché la gente possa riflettere su un segno solo. Egli annuncia che li scelse entrambi e li fece insieme prova della Sua potenza e della Sua sapienza. E se qualcuno chiedesse perché Dio non ha detto piuttosto “due segni” risponderemmo appunto che entrambi insieme producono un segno unico, che è il di lei dare alla luce lui, senza concorso maschile... Dio disse le parole “del figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno”, perché il segno è in realtà la stessa miracolosa inimitabilità dell'evento che si manifestò *in* loro, e non *per mezzo* di loro; questo è ben più importante degli altri segni che Dio mostrò per mezzo di Gesù... perché la sua nascita è segno *in* lui e *in* lei, mentre gli altri sono segni non *in* lui ma *per mezzo* di lui. Il segno è detto al singolare perché è un fatto che non si completa se non con la presenza di entrambi insieme».¹³¹

¹³⁰ Il versetto recita alla lettera: «E così anche del Figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno, e demmo loro rifugio su un'altura tranquilla e irrigata di fonti». La traduzione è di A. Bausani. Nella sua traduzione del Corano Zilio-Grandi ama invece proporre: «Anche del figlio di Maria e di sua madre abbiamo fatto un segno. Abbiamo dato loro rifugio su un monte quieto, bagnato dalle sorgenti».

¹³¹ Riportato in ZILIO-GRANDI, «La storia di Maria nel Corano: una sopravvivenza del mito dell'androgino?», in *Annali di Ca' Foscari*, XXXVI, 3, Serie orientale 28, Venezia, pp. 94-95. In verità, anche ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVII, p. 111, perché riflettano e considerino ciò che è stato di loro e del loro uniformarsi ai precetti divini, sì da magnificare la grandezza della sua potenza e della sua sovranità in tutto ciò che gli aggrada di fare. L'esegeta in questione non sottace che forse in qualche altra recensione si dicesse «due segni», ma tiene a insistere sulla unicità di segno giacché sia l'una che l'altro sono in un solo tempo testimoni della grandezza della potenza divina in maniera paritaria e unisona e della sua unicità. ṬABARĪ, *Ķami'*, cit., vol. X, parte XVIII, pp. 34-37 riporta testimonianze di quei musulmani che vi vedono una chiara allusione al concepimento verginale di Maria e, quindi, espresso riconoscimento che Gesù è stato concepito senza seme umano o senza padre. Per sua natura, questo privilegio fa sì che Maria e Gesù siano qui riconosciuti come un unico e solo segno, *āyah*. Il termine *rubwah* è spiegato come «luogo alto» rispetto a quanto è nelle vicinanze o intorno a esso. Passa quindi all'individuazione del luogo stesso così come indicato nelle diverse tradizioni. Parte dei tradizionalisti, con a capo Abū Hurayrah, vi vedono allusa la cittadina al-Ramlah, nella Palestina di allora; altri ritengono che si tratti di Damasco; altri un'altura dell'Egitto, senza meglio specificare e altri Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, la città di 18 miglia più vicina al cielo. Nella sua solita vena critica e di verifica, Ṭabarī scarta l'ipotesi che si possa trattare

In una dimensione di fruizione contemplativa, in cui assoluto è il predominio dell'illuminazione che travolge e stravolge indiandola ogni anima pura a Dio consacrata, un autore musulmano sciita, Rūzbihān al-Baqlī, così parla dell'incommensurabile dono che Maria ebbe concependo Cristo: «Quando Maria sperimentò l'Illuminazione della Manifestazione dell'Eterno, la Luce di questa rifulse, e il Mistero raggiunse lo spirito di lei, che ne fu impregnato, ed ella divenne portatrice del Verbo Glorioso e della Luce dello Spirito dell'Altissimo».

Dovrei accomunare identici percorsi narrativi disseminati qua e là nel Corano per non incorrere in ripetizioni soprattutto per quanto inerisce alle note, ma preferisco attenermi alle scansioni rosminiane che seguono l'andamento delle sure nella loro progressione numerica.

Cade quindi qui il momento di esaminare sura XXI, 91, che però conserva anche una sua

di al-Ramlah, ove non c'è traccia di acque correnti o fonti sorgive. YĀQŪT, *Mu'ğam al-buldān*, Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1990, vol. III, pp. 79-80 non riporta nessuna di queste notizie, ma fa notare che la città venne costruita in seguito alla distruzione di Ludd e arricchita di risorse d'acqua tramite opportune canalizzazioni e sistemi di pozzi. In vol. II, 529, parlando di Damasco, indica una grotta del monte al-Nayrab chiamata «il rifugio di 'Īsà», *ma'wà 'Īsà*, senza però un'esplicita menzione di una sua qualche relazione con quanto detto nel versetto coranico, mancando, tra l'altro, ogni riferimento alla figura di Maria. GALĀLĀNĪ, *Tafsīr*, cit., p. 456 afferma che si possa trattare di Gerusalemme, di Damasco o della Palestina. BAYDĀWĪ, *Tafsīr*, cit., vol. IV, p. 157, Maria concepisce senza rapporto umano. Il termine *rabwah* viene identificato con il territorio di Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, Damasco, al-Ramlah di Palestina, Egitto. In nota è riportata l'opinione di Ibn Kaṭīr che propende per Gerusalemme. IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Dār al-fikr, Beirut 1997, vol. III, pp. 259-260, evidenzia la creazione di Adamo senza né padre né madre, la creazione di Eva da maschio senza donna e la creazione di Gesù da donna senza maschio. Mentre tutte le altre creazioni avvengono per generazione tramite uomo e donna. L'altura sulla quale Maria e suo figlio trovano rifugio è ricca di vegetazione e di frutti grazie alla presenza di acque vive e sorgive. A seconda delle diverse tradizioni, viene identificata come un'altura in Egitto, Damasco con la sua ubertosa vallata ricca di acque, al-Ramlah di Palestina e Gerusalemme. Ma solo Dio sa il vero! L'ipotesi più attendibile resta comunque quella che vi scorge un'allusione alla città di Gerusalemme. AL-QURṬUBĪ, *Tafsīr al-Qur'ān*, Maktabat al-īmān, il Cairo s.d., XIII-XIV, pp. 163-164, riporta quasi alla lettera quanto detto da Ṭabarī e indica i nomi di Palestina, al-Ramlah, Damasco, Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, Egitto confermando che si tratta comunque di un luogo elevato, *naṣaz*. ZAMAḤṢARĪ, *Tafsīr*, cit., vol. III, pp. 33-34 individua in *rubwah* la città di Gerusalemme con l'espressione *Īliyā arḍ Bayt al-Maqdis*, centro della terra, *kabid al-arḍ*, e la parte della terra di diciotto miglia più vicina al cielo, come asserisce Ka'b; altri, come al-Ḥasan, vi vedono allusa Damasco e la sua magnifica vallata o *Ġūṭah*, mentre altri, attenendosi a quanto tramandato da Abū Hurayrah, vi vedono alluse la Palestina e la cittadina di al-Ramlah.

¹³¹ Sura IV, 171.

continuità concettuale con la tematica del connubio inscindibile tra Gesù e Maria rappresentati come «un segno per le creature». Il *pathos* con cui Rosmini si accosta a queste ghiotte sollecitazioni spirituali lo induce a trascinare e a dismettere ogni remora e premura di ordine dottrinale, intravedendo nelle pieghe dei versetti coranici quello che a volte essi non solo non dicono chiaramente, ma non sottendono nemmeno e non tollererebbero ugualmente come congruo al patrimonio religioso della comunità musulmana. Non risponde al vero, di conseguenza, che sura XXI, 91 possa essere considerata come «un magnifico testimonio, che conferma Maria aver concepito per opera dello Spirito Santo, e dover partecipare per sempre della gloria di Cristo».¹³² La teologia islamica non parla in nessun contesto di Spirito Santo, né ricorrono motivi per parlare di una gloria di Cristo: tanto il concetto di Spirito Santo quanto quello della gloria di Cristo sono valori dogmatici spettanti in modo esclusivo alla Chiesa cattolica. Ma leggiamo il versetto in originale:

وَأَلَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابَتَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

La traduzione di Maracci è: «Et *Maria*, quae munitam servavit vulvam suam (*idest fuit virgo intacta*) & insufflavimus in eam de spiritu nostro, & posuimus eam, & filium eius in miraculum omnibus saeculis».

Rosmini traduce: «Coei che conservò difesa la sua vulva...e noi soffiammo in essa del nostro spirito, e ponemmo lei ed il figliuolo di lei in miracolo a tutti i secoli».

Il Roveretano dice espressamente che qui Maria è indicata senza nome, cosa che risulta anche dalla traduzione di Maracci, dove il nome di Maria è riportato in corsivo, proprio ad indicare una parte non presente nel testo. In effetti, tale nome è assente in tutta la sura, e comunque il fatto che venga addidata come «coei che» è ancora più espressivo e pregnante della memoria del nome, giacché solo di Maria nel Corano si predica che conservò intatta la sua verginità. Intriga alquanto il fatto che Rosmini traduca il «munitam» del testo latino con «difesa», restituendo in verità il significato più profondo della voce verbale araba *aḥṣanat*, dalle cui radicali deriva anche la voce *ḥiṣn*, che sta a significare una cittadella costruita in alto, ben fortificata e munita, sì da essere inoppugnabile e di difficile effrazione nelle sue porte e nelle sue mura.¹³³

¹³² ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 76.

¹³³ ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVII, pp. 110-111 insiste nel dare a questo verbo il senso di «conservare, preservare da ciò che Dio le aveva proibito di violare». Sembra che con tali parole si voglia svuotare di senso la consacrazione che Maria aveva fatto di sé a Dio rinunciando a ogni forma di frequentazione di uomini. Sarebbe in linea con la riprovazione del celibato che i monaci cristiani sceglievano facendo voto di castità, rinunciando coscientemente al matrimonio... Bisogna pure tener presente che, in nessun passo del Corano, si asserisce che Maria abbia formalmente fatto voto di castità, trovandosi ella nel tempio del Signore non per sua scelta, ma solo perché sua madre aveva fatto voto a Dio di consacrargli il figlio o la figlia che le avrebbe dato. In sostanza, il Corano vuole qui affermare che Maria si tiene lontana da ogni impudicizia e da tutto ciò che in un modo o in un altro avrebbe potuto renderla colpevole di turpitudine o di fornicazione. Conservò

La traduzione che compare nel testo di Rosmini è qui più che altrove molto speculare a quella di Maracci. Anche in questo contesto entrambi traducono il termine *āyah* con «miracolo» e insieme traducono *‘ālamīn* con «a tutti i secoli». Non ci imbattiamo in nessuna sfumatura che possa consentire di ritenere che Rosmini traduca da sé il versetto in questione. L'assenza di ogni commento in nota nel testo di Maracci avrà di certo impedito a Rosmini di sostare con più riflessioni su questo versetto che, pur se apparentemente ripetitivo rispetto al fatto che Gesù e sua madre sono consegnati dalla divina Provvidenza a «segno» per le creature,¹³⁴ nondimeno avrebbe meritato attenzione tanto il fatto che qui Maria è indicata come «colei che conservò difesa la sua vulva», quanto il particolare «e noi soffiammo in essa del nostro spirito», dove il fraseggiare ripropone categorie concettuali già reperibili anche nei passi nei quali si narra di Gesù che soffiava del suo spirito nelle figure di uccelli che poi prendevano a volare. Ma sarebbe stata una ulteriore occasione per una più approfondita analisi della natura dello «spirito» di cui ricorre qui parola e

intatta e difesa la sua vulva perché, di fatto, il concepimento fu reso possibile in quanto l'angelo Gabriele soffiò nella lieve scollatura della sua camicetta ed ella concepì.

¹³⁴ JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 456 precisa che qui non è detto «due segni», ma un solo «segno», che è stato il di lei dar nascita a suo figlio senza /concorso di/ sposo. Nel contesto di questo stesso passo, ossia sura XXIII, 50, al-Ṭabarī si sofferma piuttosto sul fatto che Dio fa di Gesù e di sua madre Maria una prova della sua onnipotenza per coloro in mezzo ai quali vivevano, additandoli a come nella sua opera creatrice poteva dar forma a corpi senza una loro causa prima o normale processo naturale, come avviene nelle normali nascite dietro amplesso coniugale e concepimento. Vedi ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVIII, pp. 33-34. Per quanto concerne la traduzione del termine *rabwah*, esso sta a indicare propriamente un luogo alto, prominente rispetto a quanto gli sta attorno, non luogo sublime, quindi, e nemmeno «monte. Per l'identificazione del luogo al-Ṭabarī abbonda di tradizioni: per molti esso sarebbe al-Ramlah, città della costa mediterranea palestinese; per altri Damasco; taluni altri indicavano una collinetta in terra d'Egitto, forse in memoria della fuga della sacra Famiglia per queste contrade, come leggiamo nel ciclo di racconti imperniati sulla fuga della sacra Famiglia in Egitto; altri ancora riteneva ch'esso fosse Gerusalemme, *bayt al-Maqdis*, ritenuto il luogo più vicino al cielo e luogo ricco di frutta. Dovendo comunque attenersi al dettato del versetto, dove tale luogo è descritto come luogo alto e pianeggiante e con acqua sorgiva e corrente, si dovrebbe escludere l'identificazione della collinetta con al-Ramlah perché in questa cittadina non c'erano sorgenti d'acqua. Sollecitati da queste prerogative del luogo ci sono stati di quei commentatori che hanno rapportato questo versetto con il versetto 24 di sura XIX che recita: «E la chiamò una Voce di sotto la palma: "Non rattristarti, ché il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi"». Si potrebbe suggerire forse che *ma'in* sia qui participio passivo di *ma'ana* nel suo senso di «essere irrigato e crescere» detto di piante, come lo stesso esegeta suggerisce? ṬABARĪ, *Jāmi'*, cit., vol. X, parte XVIII, p. 37. Sulle diverse identificazione del termine *rabwah* vedi ivi, pp. 34-37.

del quale si era già parlato in sura XIX,17-18. Ma l'attenzione di Rosmini è tutta per Maria, per questa «gran donna» che ancora una volta Dio dichiara «miracolo», ovvero segno lasciato a meraviglia di gente d'ogni età.

Va quindi spulciando altrove tra i versetti e s'accorge di poter cogliere altre rose nelle praterie mariane, come il versetto 52 (meglio: 50) di sura XXIII, che così recita:

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

La traduzione di Maracci è: «Et posuimus filium Mariae, & matrem eius in miraculum, & recepimus utrumque in locum sublimem, habentem quietem, & fontem aquae purae».

Rosmini traduce: «E noi ponemmo il figliuolo di Maria e la madre di lui miracolo, e ricevemmo l'una¹³⁵ e l'altra in luogo sublime, dove è quiete e fonte di acqua pura».

Anche in questo caso, l'identica numerazione del versetto tra Maracci e Rosmini è chiaro indice che quest'ultimo dispone del testo arabo edito da Maracci. Per il resto, tutto è qua e là sostanzialmente o esattamente uguale, pur se Maracci traduce bene *dāt* con «habentem». ¹³⁶ Rosmini sceglie questo versetto a discapito di altri, perché ancora una volta i destini di Gesù e di Maria sono talmente inseparabili da costituire un solo segno o, come preferisce tradurre alla stregua di Maracci, miracolo. Ma si spinge anche oltre, alla ricerca di «altre parole onorifiche» e, sulla scia dei commentatori o esegeti musulmani, si preoccupa di legare questo spazio relativo a un momento dell'esistenza terrena di Gesù e di Maria, in una panoramica evangelica e messianica, a una città anch'essa oggetto di predestinazione e di eccellenza su tutte le altre città della terra: Gerusalemme, da alcuni celebrata come la figlia di Sion, la città del Re, la città della Pace, la città dell'ulivo. Rosmini interloquisce qui direttamente con il suo lettore, lo stimola a chiedersi quale luogo possa mai essere adombrato in una sì colorita immagine di ameno e sereno e tranquillo riposo per l'occhio e per lo spirito. Lo fa tuttavia immedesimandosi nelle testimonianze degli esegeti musulmani, e però si appropria, per così dire, senza dolo e senza la benché minima rapina, di quanto Maracci pone a chiusura dei diversi pareri espressi sull'identificazione del luogo con le parole: «Ritengo tuttavia che il Corano parli qui del Paradiso terrestre». Maracci indica questo suo commento sotto la numerazione LIII, pur trattandosi del versetto 52, stando a come lo riporta lui stesso nel testo. Si tratta indubbiamente di un parere personale di Maracci. Per i pareri degli esegeti si attiene al commento di Gelal che dice essere tale luogo «a Gerusalemme, ovvero il tempio di Gerusalemme (ma questa è un'aggiunta esplicativa di Maracci), o a Damasco o in Palestina». ¹³⁷ Cosa che fa anche Rosmini.

In verità nessun *tafsīr*, per quanti ne abbia letti e analizzati, ne fa parola. Lascia un pizzico

¹³⁵ Nel testo: «l'una e l'altra», come del resto si riscontra anche a p. 77. Ovviamente, meglio: «l'uno e l'altra»

¹³⁶ Cosa che non fanno alcuni traduttori dei nostri giorni... con «bagnato dalle sorgenti».

¹³⁷ JALĀLĀNI, *Tafsīr*, cit., p. 456.

di amaro in bocca il modo con il quale Rosmini chiude le sue considerazioni a proposito dell'identificazione della collinetta di quiete e acqua sorgiva dicendo: «...e a qualche commentatore cristiano pare volersi alludere al paradiso terrestre»,¹³⁸ dove l'allusione a Maracci sembra del tutto evidente. A ogni modo, il suo punto di vista personale Rosmini lo evidenzia recuperando ancora di più la sua maniera di inserirsi nell'apologia che il Corano sembra fare della figura di Maria, proiettandosi in considerazioni estranee al tessuto teologico dell'islām in quanto tale. Pur tessendo le lodi di questa impareggiabile figura femminile dedita all'adorazione e all'esaltazione di Dio in ogni palpitazione del suo essere, non ricorre luogo nel quale si celebri una sua assunzione al cielo, essendo tale fenomeno riconosciuto come prerogativa di Cristo prima che fosse catturato e falsamente ritenuto morto sulla croce. Tuttavia Rosmini, sempre a commento di sura XXIII,50 chiosa: «Ma più assai verosimile egli è che si alluda qui all'assunzione di Maria Vergine al cielo, quando si considera che l'autor del Corano descrive sempre il paradiso in forma di giardino ameno con acque correnti, e riconosce Gesù essere risorto e colassù salito».¹³⁹ Sono affermazioni irrorate da buona fede e slancio, ma non conformi alla dottrina coranica, per la quale Gesù non è ancora morto, non è ancora risorto e non è ancora salito al cielo, ma elevato al cielo, in attesa di scendere ancora una volta sulla terra, combattere contro il grande Mistificatore – figura emblematica dell'Anticristo della tradizione cristiana –, sconfiggerlo e restaurare sulla terra il pieno dominio della Legge islamica o *šarī'ah*. Rosmini si abbandona a quanto potrebbe suggerire la sua traduzione del testo «e ricevemmo l'uno e l'altra¹⁴⁰ in luogo sublime, dove è quiete e fonte di acqua pura», confondendo, appunto, il termine *rabwah*, collinetta o piccola altura, con la sublimità dei cieli e la presenza delle fonti d'acqua pura con la beatitudine celeste del Paradiso!

Ma se le cose stanno così come egli ritiene, perché poi, numerando i tanti errori di cui a suo avviso è disseminato il Corano, non omette di ricordare che i musulmani «co' Manichei vogliono che Cristo non abbia patito né sia stato crocifisso né morto»?

Rosmini se ne serve per puntualizzare che fu per misterioso disegno divino se, nonostante tutto, si sono anche nel Corano conservate «quelle verità e quelle credenze intorno alla Vergine, che sono anche oggidi l'oggetto dolcissimo della nostra fede e della nostra tenera devozione».¹⁴¹ La coscienza dialogica di Rosmini, intelligenza dei fenomeni e dei percorsi divini di cui son costellate le testimonianze di fede altrui, trova qui terreno fertile, illuminata da sano discernimento, non opacizzata da pregiudizi. Analizza e giudica, con sano esercizio dell'intelletto, raccoglie e distingue, e tuttavia eleva a dignità di testimonianza da elogiare quanto di vero e di prezioso il Corano serba di Maria tra le sue righe. Il problema, per lui, come per chi abbia a cuore la verità dei fenomeni, non è tanto quello che di Gesù e di Maria si dice nel Corano, ma perché nello

¹³⁸ ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 77.

¹³⁹ A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, cit., p. 77.

¹⁴⁰ Nel testo: «l'una e l'altra», come del resto si riscontra anche a p. 48. Vedi *supra*, ns. nota 135.

¹⁴¹ A. ROSMINI, *Maria nel Corano*, p. 79.

stesso libro si parli di Gesù e di Maria. Perché il Corano non ha calato una cortina di assoluto silenzio su queste due creature della storia della fede, perché le ha così indissolubilmente legate l'uno all'altra da farne un solo segno per gli adoratori di Dio, perché non ne ha cancellato la memoria? Potrebbe essere di ulteriore conferma a tal proposito quanto riteneva il mistico Ibrāhīm al-Matbūlī (m. 1475 c.) del quale si narra che, andando in pellegrinaggio a Gerusalemme, «si recò a vistare la Signora Maria figlia di 'Imrān – su di lei la pace! – e quella notte recitò per lei l'intero Corano. Alcuni recitatori del Corano videro poi nostro Signore Gesù, che disse loro: “Salutate per me Ibrāhīm al-Matbūlī, e ditegli: ‘Dio ti rimeriti per me e per mia Madre’.”».¹⁴² Si accentua ancora una volta il legame indissolubile che corre tra Maria e suo figlio Gesù. Ciò che si fa per Maria vale anche per suo figlio, e viceversa.

Tanto bastava a Rosmini per indurlo ad asserire: «Queste credenze dunque intorno alla Vergine sembrano siccome scogli fermissimi resistenti ai più impetuosi flutti, come eterni monumenti, cui tutte le ingiurie de' tempi e degli uomini non possono rovinare».¹⁴³ E in tal modo dà testimonianza del come sia incrollabile e duratura e sempre a sé uguale la fede dei musulmani dai suoi albori ai giorni nostri.

Ma, per maggiormente avvalorare il profondo sentimento di condivisione che Rosmini nutriva nei confronti della maniera con la quale nel Corano sono celebrate le virtù di Maria madre di Gesù, voglio ulteriormente soffermarmi su alcuni aspetti che molteplici tradizioni coraniche e islamiche nobilitano, a tal riguardo, quando si soffermano su queste due figure.

VII. DUE DONNE DELL'ISLĀM. UNA MADRE: MARYAM, E UNA FIGLIA: FĀṬIMAH

Pur se, come illustrato, nessuna traccia di una sua precisa conoscenza della lingua araba contribuisce a far piena chiarezza sulla sua capacità di affrontare uno studio comparato delle fonti coraniche relative alla figura di Maria, è di conforto prendere coscienza di una sua opportuna «sensibilità filologica-erudita» che traluce nelle considerazioni con le quali puntualmente accompagna ogni suo soffermarsi su versetti che celebrano le virtù di Maria. Sotto questo aspetto, può esser vero ch'egli rilegga il Maracci in latino con un occhio attento alla formulazione testuale araba. L'insegnamento ricevuto dal maestro Simone Assemani nella Facoltà teologica di Padova dal 1816 al 1819 anche di lingua araba aveva di certo suscitato in lui la predisposizione a non trascurare il testo e le sue necessarie ermeneutiche. C'è da ritenere che di arabo non avesse mai smesso di interessarsi, se solo molto più tardi, ossia nel maggio del 1845, scelse non a caso di elaborare e licenziare le sue *Testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine*, che tanto interessarono da essere pubblicate prima dello spirare dello stesso anno. Rosmini aveva senza ombra di dubbio

¹⁴² *Vite e detti*, cit., pp. 260-261.

¹⁴³ ROSMINI, *Maria nel Corano*, p. 82.

intuito che il semplice fatto che nel Corano si parli di Maria e di suo figlio Gesù proietta la grandezza di Maria in un universo di corale celebrazione universale. Ne fa un emblema di creatura senza pari, ineguagliabile nella sua verginità e nella sua maternità, di gran lunga diversa da qualsiasi altra donna delle civiltà e di ogni storia, la «donna dichiarata miracolo insieme col suo figliolo».¹⁴⁴ Puntualizzando questa grandezza di Maria e di suo figlio, «con esclusione affatto di tutti gli altri uomini», Rosmini ci offre l'opportunità di soffermarci, onde rendere più persuasiva e completa la sua considerazione, su un crinale della tradizione islamica nella quale si discetta sulla donna più grande della terra e del cielo.

Ancora una volta, comunque, Gesù e Muḥammad: il primo figlio di Maria e il secondo padre di Fāṭimah. I ruoli si sostituiscono o si sovrappongono a seconda dei fondamenti della fede o dei ritagli di tradizioni che su di essa si innestano. Non poche volte, grazie alla mediazione di una comune origine: il giudaismo o le credenze dei figli di Israele, che negli *ḥadīṭ* o nel patrimonio religioso islamico sono chiamate semplicemente le *isrā'īliyyāt*. Ma non è da trascurare anche l'apporto di cristiani convertiti all'islām. In questo ambito, trova la sua più appropriata collocazione quell'insieme di pronunciamenti e di credenze con le quali si esaltano i ruoli di due donne prominenti nella tradizione islamica, ossia Maria madre di 'Īsà o Gesù e Fāṭimah prediletta figlia del profeta Muḥammad. Come d'abitudine, mi muoverò innanzitutto attingendo direttamente al Corano, quindi agli *ḥadīṭ*, poi al comune sentire della comunità musulmana e, se necessario, a elaborazioni concettuali presenti in specifiche opere che affrontano il tema. Per necessità di cose ripeterò, pur se con diversa formulazione, cose già dette a proposito di sure nelle quali si parla di Maria e sulle quali si è a più riprese soffermato Rosmini.

VIII. NEL CORANO

Le testimonianze relative all'eccellenza di Maria su tutte le altre donne del creato sono in maniera esplicita quelle evidenziate in sura III, 42: «E quando gli angeli dissero a Maria: “O Maria! In verità Dio t'ha prescelta, *iṣṭafāki*, e t'ha purificata, *ṭahharaki*, e t'ha eletta, *iṣṭafāki*, su tutte le donne del creato (...)».¹⁴⁵

In un *ḥadīṭ* riportato su autorità di Ibn 'Abbās, nel quale si parla delle donne del Paradiso che si sono distinte per la pienezza della loro fede, troviamo scritto ch'esse furono: Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad, Maryam figlia di 'Imrān e Āsiyah figlia di Muzāḥim, moglie del Faraone. La rievocazione di queste donne compare con diverso ordine in un altro *ḥadīṭ*

¹⁴⁴ Cfr. Rosmini, *Maria nel Corano*, cit., p. 56. Forse la più esatta e suggestiva traduzione del termine *āyah*, segno o miracolo o portento, sotto il quale sono indicati entrambi.

¹⁴⁵ La differenza di traduzione è del Bausani, che per la stessa voce verbale traduce una prima volta con «t'ha prescelta» e la seconda con «t'ha eletta», come pure di altri traduttori che lo copiano.

narrato su autorità di Abū Mūsà al-Aš‘arī, nel quale leggiamo: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne sono state uniche, a tal riguardo, solo tre di esse: Maryam figlia di ‘Imrān e Āsiyah moglie di Faraone».¹⁴⁶ Questa tradizione profetica differisce in parte da un’altra citata da Ibn Kaṭīr che così recita: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione ma solo tre tra le donne han fatto lo stesso: “Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid”».¹⁴⁷

In un *ḥadīṭ* raccolto da al-Ṭabarānī su autorità di Jābir leggiamo: «Le signore delle donne del Paradiso saranno, dopo Maryam figlia di ‘Imrān, Fāṭimah, Ḥadījah e Āsiyah la moglie del Faraone». Del resto, solo le donne del paradiso, Maryam, Āsiyah, Ḥadījah e Fāṭimah hanno il privilegio di essere menzionate con la successiva invocazione *la pace sia su di loro o su di lei*. La serie di donne più importanti e presentate come tali dal Profeta stesso varia a volte notevolmente. Questa tradizione vede in Maria la prima tra le altre donne che seguono per nome. Come dicevo, la ragione per la quale Maryam è da considerare la migliore di tutte le donne va trovata nelle sure III, 37, 42; LXVI, 12. Vorrei anche aggiungere che, sempre nel campo degli *ḥadīṭ*, Ibn Kaṭīr ne riporta uno che traduco qui alla lettera: «Tra le donne dei mondi, *al-‘ālamayn*, ti basti ricordarne quattro: Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie del Faraone, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid e Fāṭimah figlia di Muḥammad».¹⁴⁸ L’ordine di collocazione varia là dove si parla delle migliori donne del paradiso, almeno stando a quanto riepiloga Ibn Kaṭīr, e compare nella seguente progressione: «Le migliori donne tra la gente del paradiso sono Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad, Maryam figlia di ‘Imrān e Āsiyah figlia di Muzāḥim, moglie del Faraone».¹⁴⁹ Una diversa formulazione e progressione in ordine alla citazione dei nomi è pur sempre riportata da Ibn Kaṭīr nella maniera seguente: «Delle signore, *sayyidāt*, delle donne dei mondi ti basta ricordarne quattro: Fāṭimah figlia di Muḥammad, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Āsiyah figlia di Muzāḥim

¹⁴⁶ BUḤĀRĪ (AL), *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, a cura di Muhammad Muhsin Khan, Islamic University, Medina s.d., vol. IV, 428. ◌ In qualche altro *ḥadīṭ* si aggiunge «e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid».

¹⁴⁷ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah wa-al-nihāyah*, Dār al-fikr, Beirut 1998, vol. I, p. 518.

¹⁴⁸ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, 516. Tale variante è riportata su autorità di altri tradizionalisti e compilatori di *ḥadīṭ* subito prima di quella più generale che suona: «Le migliori donne dei mondi sono quattro: Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie del Faraone, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid e Fāṭimah figlia di Muḥammad l’inviato di Dio». In diversi *ḥadīṭ* troviamo di solito le due varianti *ḥayr* e *afḍal* che non stona tradurre entrambe con «migliori». In TIRMIDĪ, *Capitolo sulle virtù*, manca l’inciso «quattro» e ha la seguente scansione: «Maryam figlia di ‘Imrān, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad e Āsiyah moglie di Faraone».

¹⁴⁹ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 516. Lo riporta attingendolo ad al-Nasā’ī con la menzione delle fonti.

e Maryam figlia di ‘Imrān».¹⁵⁰

Prima ancora di addentrarmi nel discorso sulle donne eccellenti dell’islām, credo doveroso, per scongiurare qualsiasi successivo equivoco sulla terminologia che caratterizza questo tema, fare chiarezza su alcune espressioni e termini che spesso inducono chi non ha molta conoscenza della lingua araba e delle tradizioni musulmane a dare forma a idee e concetti che, più che realtà, sono invero delle congetture. Sappiamo bene che tra Corano e congetture non corre buon sangue. La verità, e il Corano si ritiene la verità in assoluto, non può essere sacrificata alla distorsione. Ora, si sa che il termine «padrona» è reso in arabo, almeno nella sua accezione più corrente, in quattro maniere, vale a dire con i termini «*sayyidah*», «*rabbah*», «*ṣāhibah*» e «*dāt*». Dio o Allāh è il padrone degli universi, *rabb al-‘ālamīn*, come recita sura I, 2 e, per traslato, la donna di casa che si occupa della gestione interna della medesima e dell’educazione della prole, è chiamata «*rabbat al-bayt*». Ma ricorre anche il termine *sayyidah*, signora per eccellenza, titolo di alto rango etico e spirituale. Di conseguenza, per comprendere bene e sufficientemente che cosa Maria detenga nel Paradiso su o tra tutte le donne, bisogna tenere conto dei termini con i quali è formulato un celebre *ḥadīṭ* che alcuni han tradotto, con ridondanza: «Tu sarai la *padrona* delle donne nel Paradiso, *dopo Māryam*». ¹⁵¹ Così riporta Vittorio Messori in un suo intervento nel quale, forse ignorando l’abisso che separa la tradizione cristiana da quella musulmana riguardo alla vera natura e al vero ruolo di Maria, e troppo stimolato dall’afflato e dall’urgenza di trovare fertile campo al dialogo interreligioso, conclude dicendo: «È singolare che, in tanto parlare di ecumenismo, Maria è il “luogo” dove musulmani e cristiani (quelli, almeno, cattolici e quelli ortodossi) sono vicini più che ovunque altrove». ¹⁵² Bisogna perdonargli, del pari, il riferimento a Maria *Regina Coeli* come parallelo di una sua superiorità nello stesso Cielo musulmano, perché il termine *regina* non è tollerato in una religione che vede in Dio il re assoluto di ogni cosa, come indica apertamente sura I, 3, che chiama Dio «il re del giorno del giudizio». L’esclusione del fatto che Maria possa essere considerata dai musulmani come una regina è la stessa per cui nel Corano si dice a più riprese che Dio, «*ṣāhib*» in assoluto di tutte le cose, possa avere accanto a sé una

¹⁵⁰ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

¹⁵¹ Riferisce a modo suo il testo di un *ḥadīṭ* che ha per protagonista la figlia prediletta del Profeta che, parlando del momento nel quale il padre le rivelò di essere sul punto di morire ebbe così a dirle che «sarebbe stata la signora, *sayyidah*, della gente del Paradiso, a eccezione di Maryam figlia di ‘Imrān». IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517. In un altro *ḥadīṭ* leggiamo: «Fāṭimah è la signora della gente del paradiso senza nulla togliere a quanto è proprio di Maryam figlia di ‘Imrān». IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

¹⁵² Vittorio Messori dimentica che siamo in due differenti paradisi e che magari la migliore mediazione di Maria in seno al lodevole anelito di avvicinarci all’islām dovrebbe aver luogo prima sulla terra. Deve altresì convincersi che un *ḥadīṭ* qualsiasi non è affatto da ritenersi fonte di rivelazione accanto al Corano.

«*ṣāhibah*». ¹⁵³ Non è quindi conforme allo spirito dell'islām ritenere che Maria e Fāṭimah «esercitano insieme (pur se Maria è al vertice) una sorta di signoria nel Paradiso», come asserisce lo stesso Messori nello stesso testo appena citato. ¹⁵⁴ Di Maria e di Fāṭimah si dice che sono rispettivamente *sayyidat al-nisā'*, signora delle donne e non la padrona delle donne. Di Fāṭimah si dice specificamente che è la *sayyidat nisā' ahl al-jannah*, signora delle donne del paradiso. Altri hanno tradotto il suddetto *ḥadīṭ* con: «Tu sei la più bella tra le donne» e taluni altri traducono: «Tu sei la più benedetta tra tutte le donne del Paradiso, dopo Maria». ¹⁵⁵

Si tratta di una costante precisazione narrativa quando si intende mettere in rilievo qualcosa che sta a cuore per la fede che infervora gli spiriti e stimola alla buona pratica di azioni meritevoli, come quando si puntualizza, tra l'altro, che cinque profeti ebbero da Dio il privilegio di portare un doppio nome: Muḥammad-Aḥmad, 'Īsà-al-Masīḥ, Israele-Giacobbe, Giona-Ḍū al-Nūn, Elia-Ḍū al-Kifl. ¹⁵⁶ Cinque furono quelli dati a Muḥammad: Muḥammad, Aḥmad, 'Abd Allāh, Ṭāhā, Yāsīn. ¹⁵⁷

Molti altri *ḥadīṭ* hanno precisi riferimenti a una o più donne accostate o esaminate singolarmente. Riporto i passi più salienti e comuni, pur se con qualche inevitabile ripetizione.

¹⁵³ Sure VI, 101; LXXII, 3.

¹⁵⁴ Esagerata è altresì l'affermazione di Paola Barigelli, per la quale «Maria diventa tipo e prefigurazione della fede di Cadigia (Khadija), la sposa di Muhammad che accolse per prima l'islām. Maria insieme ad Asīya (la moglie del faraone C LXVI,11) Cadigia e Fātima è vista come una delle quattro donne migliori mai vissute ed è considerata la prima tra le donne in paradiso» (P. BARIGELLI, *Il credo islamico su Gesù e Maria*, pro-manuscripto, Pordenone 2013).

¹⁵⁵ In un intervento inserito in *You Tube* leggiamo infatti: «Nel mondo islamico, per esempio, Fatima è la figlia del profeta Maometto, che di lei scrive: “Tu sei la più benedetta tra tutte le donne del Paradiso, dopo Maria”». Questa traduzione trova un riscontro nel saluto di Elisabetta a Maria, dove, pur trovando la forma positiva ha carattere di superlativo relativo, come sostiene in una sua analisi testuale di Lc 1,42 Max Zerwick, per il quale la traduzione più esatta dovrebbe essere «Tu sei la più benedetta delle donne», analogamente a *Cantico dei Cantici* 1,8 che meglio andrebbe tradotto con «Tu sei la più bella delle donne». ZERWICK M., *Biblical Greek: Illustrated by Examples*, Google Books, p. 108, § 146.

¹⁵⁶ AL-BAYHAQĪ ABŪ BAKR AḤMAD IBN AL-ḤUSAYN, *Dalā'il al-nubuwwah*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1988, vol. I, p. 159.

¹⁵⁷ *Ibidem*

IX. MARIA E ḤADĪJAH

L'esegesi coranica è unanime nell'accentuare questa prerogativa di Maria, non riconosciuta ad altre donne, nessuna delle quali è menzionata per nome in tutto il testo sacro dei musulmani. Questa prerogativa di Maria è in effetti enfatizzata dai continui rimandi al suo nome di cui nel Corano, dove ella è in verità menzionata ben trentaquattro volte: undici volte con diretti riferimenti alla sua persona; sedici volte subito dopo il nome 'Īsà, con l'espressione «'Īsà figlio di Maria», per indicare la sua connaturale comunanza con la figura di sua madre; cinque volte subito dopo l'epiteto di Messia, per cui Gesù è chiamato «il Messia figlio di Maria» e due volte nell'espressione «figlio di Maria», in contesti che concernono 'Īsà in tal caso non menzionato sotto altra forma. Una fonte ragguardevole anche a tal proposito è sempre al-Ṭabarī. Per meglio rendere il senso pieno della voce verbale *iṣṭafāki* l'esegeta ricorre alle voci verbali *iḥtāraki* e *ijtabāki*, dove quest'ultimo indica in senso pieno il concetto di «prescegliere». Ma desta una certa sorpresa la riserva ch'egli accompagna a questa sua esegesi, in quanto tiene a precisare che l'elezione di Maria e la preferenza di cui Dio la rende oggetto nei confronti di tutte le altre donne del mondo, riguarda le donne del suo tempo, quasi a voler dire che in tempi successivi o magari anche antecedenti, la scelta di Dio potrebbe essere caduta o cadere su altre donne. A tal proposito riporta un *ḥadīṭ* che non dà adito a dubbi: «La migliore delle donne del paradiso è Maryam figlia di 'Imrān e la migliore delle donne del paradiso è Ḥadījah figlia di Huwaylid».¹⁵⁸ In una unità narrativa il Profeta presenta come migliore su tutte le donne del paradiso tanto Maria quanto Ḥadījah, creature di tempi diversi, ma accomunate da uno stesso anelito di fede e di sottomissione e obbedienza a Dio nella condivisione dei suoi disegni divini manifestati in Cristo e in Muḥammad. Ciò sta a significare, senza ombra di dubbio, che tra Gesù e Muḥammad non ci sono state donne da Dio prescelte su tutte le altre all'infuori di Maria e di Ḥadījah, dato che tra questi due profeti non ci fu nessun altro vero profeta da Dio eletto e mandato. Anche singolare è il fatto che, stando a un *ḥadīṭ*, all'angelo Gabriele, che gli chiedeva chi fosse la donna alla quale rivolse l'attenzione, il Profeta ebbe a rispondergli: «È la veritiera, *ṣiddīqah*, della mia comunità».¹⁵⁹ Alla

¹⁵⁸ Il *ḥadīṭ* è riportato in BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, vol. IV, nr. 642, p. 427 e vol. V, nr. 63, p. 103. Alla luce di aggiunte opportunamente sistemate tra parentesi tonde si precisa che Maria è stata la migliore tra le donne del suo tempo, mentre Ḥadījah è indicata come la migliore delle donne della comunità musulmana. Se ne fanno testimoni e trasmettitori anche MUSLIM, *al-Jāmi'*, vol. IV, parte VII, p.132. In una glossa sul margine destro si spiega che il pronome *hā* sta a indicare tutte le donne della terra e che ciascuna, come appare evidente, è da considerarsi la più grande tra le donne del loro tempo. Ma all'interno del testo si riporta la testimonianza di un altro tradizionalista che precisa doversi in questo contesto intendere «del cielo e della terra». Vedi pure AL-TIRMIDĪ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ wa-huwa sunan al-Tirmidī*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut 1987, vol. V, p. 660. Cfr. pure AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyy al-qur'ān*, Dār al-fikr, Beirut 1995, I, vol. III, parte III, p. 357.

¹⁵⁹ IBN KATĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 519.

figlia Fāṭimah che gli chiedeva dove fosse la dimora o la camera riservata alla madre Ḥadījah, il Profeta rispose: «In una dimora fatta di canne, non di questo mondo ma tempestate di pietre preziose, perle e rubini, dove non si dicono cose futili e non ci si stanca, situata tra quelle di Maryam e di Āsiyah moglie di Faraon». ¹⁶⁰ L'accento al fatto che non vi si dicono cose vane e futili è ispirato a diverse sure, come XIX, 62: «E colà essi non udranno parole vane ma solo: “Pace!” »; LXXVIII, 35: «E non vi udranno fatuità né menzogna»; LXXXVIII, 10-11: «in un Giardino alto, che non v'udresti una parola vana»; LVI, 25-26: «E non udranno colà discorsi frivoli o eccitanti al peccato ma solo una parola: Pace, Pace! ». Qualche altro *ḥadīṭ* narra che l'arcangelo Gabriele annunciò a Muḥammad l'arrivo della moglie con un cesto di cibo e bevande, sollecitandolo ad augurarle la pace da parte di Dio, dell'arcangelo stesso e da parte sua, assicurandole che le sarebbe stata riservata una dimora in Paradiso fuori e lontano d'ogni strepito e tensione. ¹⁶¹ Andava fiero per aver ricevuto l'amore di lei, quell'amore che faceva ingelosire la giovane 'Ā'īshah nei riguardi di Ḥadījah, più che verso ogni altra sua donna, anche perché non cessava di ricordarla spesso. ¹⁶²

X. MARIA E ĀSIYAH MOGLIE DEL FARAONE

Ma della perfezione di Maria nel novero di tutte le creature testimonia un *ḥadīṭ* tramandato da al-Buḥārī con queste parole: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne nessun'altra l'ha raggiunta all'infuori di Maryam figlia di 'Imrān e di Āsiyah moglie di

¹⁶⁰ Citato in Ibn Kathīr, *Les dèlices du Paradis*, éd. Maison d'Ennour, Parigi 2005, 36-38. Suona puerile l'annotazione che queste due splendide donne vengono qui menzionate perché saranno poi sposate da Muhammad in cielo! Lo stesso IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 519-520 dice che nel paradiso «sposerà Maria figlia di 'Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Kulṭum sorella di Mosè». Non risponde nemmeno al vero che alla fine di sura LXVI viene citato il nome di queste due donne, perché ciò vale solo per Maria figlia di 'Imrān, mentre dell'altra il versetto 11 dice soltanto «la moglie del Faraone», senza darne, appunto, il nome. Comunque nel passo coranico in questione si dice espressamente: «E Dio propone ad esempio per coloro che credono la moglie del Faraone allorché disse: “Signore! Costruiscimi una casa accanto a Te nel Paradiso, salvami da Faraone e dall'opere sue, salvami dal popolo degli empil!” ». Mentre di Maria dice, nel versetto seguente e ultimo della sura: «E Maria figlia di 'Imrān, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi libri, e fu una delle donne devote». Vedi pure IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 511-520.

¹⁶¹ Così pure in BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. V, nr. 167-168, p. 104. Vedi pure MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 133 e TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 659.

¹⁶² Cfr. MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 134.

Faraone.¹⁶³ Di Āsiyah parlano, pur senza nominarla direttamente per nome, tanto sura XXVIII, 9 quanto sura LXVI, 11. Da sottolineare che, mentre nell'Esodo la donna che trova Mosé nella cesta in mezzo alla giuncaia è chiamata «figlia di Faraone»,¹⁶⁴ nel Corano e nella tradizione islamica essa viene invece chiamata «moglie del Faraone».¹⁶⁵ Ma è particolarmente indicativo che, pur alludendo a lei soltanto due volte, sia il Corano stesso a farne un esempio da imitare per coloro che credono; parimenti sintomatico è che lo stesso testo sacro preconizzi una eccelsa collocazione di questa donna nel paradiso, là dove dice: «E Dio propone ad esempio per coloro che credono la moglie di Faraone allorché disse: “Signore! Costruiscimi una casa accanto a te nel Paradiso, salvami da Faraone e dall’opere sue, salvami dal popolo degli empi!” ». Il contrasto o l’opposto viene personificato nelle mogli di Noè e di Lot che, per aver tradito la fede dei loro consorti, vengono destinate al fuoco.¹⁶⁶ La tradizione esegetica accentua la fede della moglie di Faraone in un Dio uno e unico e la sua sollecita condivisione della veridicità di ciò che Mosè annunciava. La stessa fede che mosse Maria e fa sì che nel Corano si dica di lei: «E (Dio propone a esempio) Maria figlia di ‘Imrān, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi Libri, e fu una delle donne devote».¹⁶⁷ Anche in questo caso, la fede e la devozione di Maria sono messe sullo stesso livello di quelle di suo figlio ‘Īsà, di cui nel Corano è detto esplicitamente che, insieme con Elia e con Giovanni, «fu uno degli uomini pii».¹⁶⁸

¹⁶³ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. IV, 428; MUSLIM, *al-Jāmi‘*, cit., vol. IV, parte VII, p. 133; TIRMIDĪ, *al-Jāmi‘*, cit., vol. IV, p. 242 e IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 518 che però ha: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione, ma tra le donne nessun'altra l'ha raggiunta all'infuori di Āsiyah moglie di Faraone e Maryam figlia di ‘Imrān».

¹⁶⁴ Vedi Es 2, 5-10.

¹⁶⁵ Con il nome di Āsiyah la indica già ṬABARĪ, *Jāmi‘*, cit., vol. XI, parte XX, pp. 42-43 nel suo commento a sura XXVIII, 9.

¹⁶⁶ Vedi sura LXVI, 10.

¹⁶⁷ Sura LXVI, 12.

¹⁶⁸ Vedi sura VI, 85.

XI. MARIA E ‘Ā’IŠAH

La superiorità di ‘Ā’iṣah sulle donne è invece simile a quella del *tarīd*¹⁶⁹ su ogni altro cibo. Nell’ampliare il raggio di donne prescelte da Dio in tempi ancora più lontani nel passato, Muḥammad ebbe un giorno a dire: «Ti bastino tra le donne dei mondi Maria figlia di ‘Imrān, Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid, Fāṭimah figlia di Muḥammad e Āsiyah moglie del faraone».¹⁷⁰ In un altro *ḥadīṭ* si narra: «Molti tra gli uomini hanno raggiunto la perfezione ma solo tre tra le donne han fatto lo stesso: “Maryam figlia di ‘Imrān, Āsiyah moglie di Faraone e Ḥadījah figlia di Ḥuwaylid”».¹⁷¹

Parlando di ‘Ā’iṣah e di Maryam, dice che due furono le donne che, pur immuni e irreprensibili, furono fatte oggetto di calunnia: la prima, ossia ‘Ā’iṣah, che ebbe uno sposo e nessun figlio; la seconda, vale a dire Maryam, che ebbe un figlio e nessuno sposo.¹⁷² Sempre a proposito della grande considerazione nella quale Muḥammad aveva la suo giovane sposa ‘Ā’iṣah, un *ḥadīṭ* vuole che un giorno l’arcangelo Gabriele gli mostrò un panno verde di seta con sopra impressa l’immagine, dicendogli: «Questa è la tua sposa in questa come nell’altra vita».¹⁷³

XII. MARIA E FĀṬIMAH

La tradizione accompagna la figura di questa straordinaria figlia dell’islām con una serie di epiteti che la rendono unica nel suo genere. Ella è innanzitutto *ṣiddīqah*, veritiera e verace nella fede e nella giustizia; è *mubārakah*, benedetta, ossia fatta oggetto di benedizioni e di favori da parte di Dio; *ṭāhīran*, pura; *zakiyyah*, casta; *raḍīyyah*, grata e riconoscente; *marḍīyyah*, fatta oggetto di compiacenza e di gradimento da parte di Dio e degli uomini in questa e nell’altra vita; *muḥaddaṭah*, vale a dire colei con la quale l’angelo o gli angeli hanno parlato; *zahrā’*, ossia la splendente. Come si può constatare, alcuni di questi epiteti sono gli stessi attribuiti anche a Maria madre di Gesù.

Parlando dei meriti e delle virtù di Fāṭimah al-Buḥārī tramanda: «Delle donne del paradiso Fāṭimah è la signora, *sayyidah*».¹⁷⁴ Fāṭimah è stata l’esempio della donna longanime, di grande

¹⁶⁹ Sorta di pietanza o zuppa di pane e brodo molto amata dagli arabi, ma soprattutto dal Profeta. Per questo *ḥadīṭ* cfr. MUSLIM, *al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ*, cit., vol. IV, parte VII, 133, 138 e TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. IV, p. 242, vol. V, 664; IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, pp. 518-519.

¹⁷⁰ TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. V, p. 660.

¹⁷¹ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 518.

¹⁷² AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a’šā*, Dār al-kutub, il Cairo 1963, vol. VI, p. 360.

¹⁷³ TIRMIDĪ, *al-Jāmi’*, cit., vol. V, pp. 661, 664.

¹⁷⁴ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, cit., vol. V, cap. 29, p. 74.

sopportazione e timore di Dio. Più esplicita celebrazione della grandezza e dell'importanza di Fāṭimah è quando Muḥammad stesso la addita come «carne della mia carne e detesto che le si faccia del male»¹⁷⁵. Con altra tradizione aggiunge: «Fāṭimah è carne della mia carne. Chiunque le procuri di che incollerirsi induce in collera me stesso».¹⁷⁶ Con diverso utilizzo di verbo, al-Tirmidī riporta: «Ella è carne della mia carne. Chi la turba, turba me e chi le fa del male, fa del male a me».¹⁷⁷ Sempre al-Tirmidī sottolinea che un giorno il Profeta ebbe a dire: «Tra le donne la più cara all'Inviato di Dio fu Fāṭimah e tra gli uomini 'Alī».¹⁷⁸ Talmente legata al suo destino, da essere indicata come la prima dei suoi familiari che lo avrebbe seguito nella morte.¹⁷⁹ Sempre in relazione al momento nel quale ella accudiva il padre sul punto di morire, si narra ch'ella ebbe a piangere e a ridere. Pianse perché il padre le rivelò ch'era prossimo a morire, e rise perché sempre suo padre le disse «ch'era la signora, *sayyidah*, delle donne della gente del paradiso, a eccezione di Maria figlia di 'Imrān».¹⁸⁰ In un altro *ḥadīṭ* leggiamo: «Fāṭimah è la signora della gente del paradiso senza nulla togliere a quanto è proprio di Maryam figlia di 'Imrān».¹⁸¹ Degna di rilievo è la considerazione che Ibn Kaṭīr fa in questo contesto, sostenendo, alla luce di quanto asseriscono altri esegeti o tradizionalisti, che Maria resta pur sempre superiore a Fāṭimah, in quanto nulla a dubitare offrirebbe a tal proposito la tradizione profetica che assevera: «La signora delle donne della gente del paradiso è Maryam figlia di 'Imrān, poi Fāṭimah, poi Ḥadījah e infine Āṣiyah moglie di Faraone».

Che occupasse un posto tutto particolare nel cuore del Profeta, lo dimostrano diversi *ḥadīṭ* che traboccano della tenerezza che costui nutriva nei suoi riguardi a causa delle premure che Fāṭimah aveva per lui, in ogni circostanza e momento della sua vita, come quando si premurava

¹⁷⁵ Ivi, nr. 76, pp. 56-57.

¹⁷⁶ Ivi, nr. 61, 50; nr. 111, p. 75.

¹⁷⁷ TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 655. In altra versione leggiamo: «Fāṭimah è carne della mia carne. Fa del male a me chi le fa del male e angustia me, *yuṣhibunī*, chi angustia lei». TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 656. MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 141 dice: «Fāṭimah è carne della mia carne. Fa male a me ciò che fa male a lei».

¹⁷⁸ TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, pp. 655, 658. Qualche altro tradizionalista tiene a precisare che qui si allude alle donne e agli uomini della casa del Profeta. Ma una tradizione a questa parallela indica in 'Ā'īṣah e in suo padre le due creature al Profeta più care. TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, pp. 663, 665.

¹⁷⁹ MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, p. 142.

¹⁸⁰ Ivi, p. 143; TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 658 e IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

¹⁸¹ IBN KAṬĪR, *al-Bidāyah*, cit., vol. I, p. 517.

di coprirlo d'un manto ogniqualvolta si lavava ed entrava in casa una qualche sua donna.¹⁸² Nel momento in cui Fāṭimah dava alla luce il figlio al-Ḥasan, il Profeta invitò alla preghiera porgendo la voce all'orecchio del neonato.¹⁸³ Il profeta aveva pure l'abitudine di metterla al corrente dei suoi segreti e, ogni volta che la vedeva avanzare verso di lui, le porgeva il benvenuto e l'invitava a sedersi alla sua destra o alla sua sinistra, spesse volte sussurrandole qualcosa all'orecchio che la induceva a ridere o a piangere. Era la prescelta, come riconobbe la giovane moglie dei Profeta 'Ā'īshah, rispetto a tutte le altre sue donne. L'eccellenza di Fāṭimah è ben messa in evidenza in un *ḥadīṭ* nel quale si puntualizza che sul letto di morte il Profeta ebbe a rivelarle un suo segreto per lenire il pianto al quale l'aveva indotta rivelandole che la morte era lì ad aspettarlo, dicendole: «Non sei soddisfatta, o Fāṭimah, di essere la signora, *sayyidah*, delle donne dei credenti, ovvero la signora delle donne di questa [mia] comunità?». ¹⁸⁴

La tenerezza di Fāṭimah nei riguardi del padre si esternò altresì al momento della morte di costui. Desolato fu il sapore di quella perdita e sconfortanti i giorni che l'avrebbero seguita, ed ella, figlia che del padre serbava la dolcezza e la fragranza, prendendo nel pugno una manata di terra, lasciata poi cadere sulla bara, esclamò: «Di qual biasimo sarà fatto oggetto chi, avendo odorato la polvere della tomba di Aḥmad, non vorrà trovar fragranza in nessun'altra persona a lui cara?». ¹⁸⁵ Della profonda tenerezza di cui Fatimah privilegiava il padre, ci dà testimonianza Nawawi. ¹⁸⁶ Non meno densa di ammirazione per la squisita amorevolezza con la quale accudì sempre il padre fino al momento della morte di costui è anche una testimonianza di Umm Hānī' Bint Abī Ṭālib, che così ci ha lasciato detto: «Il giorno della conquista della Mecca, mi recai a casa del Profeta e lo trovai che stava facendo il bagno, mentre Fāṭimah lo copriva...». ¹⁸⁷

Il titolo che forse più di tutti la lega di tenerissimo amore e attenzione nei confronti del

¹⁸² NAWAWI (AN-), *al-Adhkars (Les Invocations)*, Dar el-Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, pp. 755, 781.

¹⁸³ Ivi, p. 853.

¹⁸⁴ NAWAWI (AN), *Riyād -us-Sālihīn, Gardens of the Righteous*, Dar al-Kotob al-ilmiyah, Beirut 1999, p. 207. Vedi pure MUSLIM, *al-Jāmi'*, cit., vol. IV, parte VII, pp. 143, 144.

¹⁸⁵ Da un'elegia attribuita a Fāṭimah e in certa misura correlata a una tradizione riportata da Ibn al-Jawzī su autorità di 'Alī, che dice: «Quando l'inviato di Dio morì, Fāṭimah si avvicinò alla sua bara, prese una manata di terra, la posò sui suoi occhi, pianse e cominciò a cantare: 'La mia anima è da gemiti ghermita. Ah! s'essa con i miei gemiti uscir potesse! Altro bene senza te non m'è rimasto e quanto temo possa a lungo trascinarsi la mia vita!». »

¹⁸⁶ NAWAWI, *al-Adhkars*, cit., vol. II, pp. 755, 781.

¹⁸⁷ Cfr. NAWAWI, *al-Adhkars* = NAWAWI (AN-), *al-Adhkars (Les Invocations)*, Dar el-Fiker, Beyrouth 2001, vol. II, pp. 755, 781.

padre è quello che ce la presenta come la «madre di suo padre», *umm abīhā*.¹⁸⁸ Ma è forse del tutto inutile sottolineare che, in alcuni articoli o interviste o inserzioni *mediali*, si possono trovare intemperanti parallelismi o esagerati accostamenti, come «Fatima, la Risplendente, udì le parole degli angeli, poiché la Signora di tutte le donne e la figlia del migliore di tutti i Profeti e Messaggeri, non è meno importante di Maria figlia di Imran, o di Sara, la moglie di Abramo o della madre di Mosé... non c'è dubbio che Allah l'Altissimo si rivelò alla figlia del Sigillo dei Profeti come si rivelò alla madre di Mosé o a Maria figlia di Imran». ¹⁸⁹ Siamo in un contesto sciita, è vero, ma è di per sé significativo di come la figura di Fatima, del tutto singolare e unica, continui a essere associata con la figura di Maria. Forse è anche per tale ragione che una teologa musulmana ha potuto elencare, dal suo punto di vista, «cinque donne in ordine di preferenza carissime a Muḥammad, cominciando da Ḥadījah, che sola avrebbe goduto dell'appellativo *al-kubrā*, poi 'Āyṣah, quindi Fāṭimah seguita da sua figlia Zaynab e, ultima ma non meno importante, Hāḡar. Fāṭimah è considerata come un ramo di un nobile e puro albero portato a maturazione dall'educatore dell'umanità». ¹⁹⁰

Sempre per Fāṭimah e altri membri della famiglia del Profeta, *ahl al-bayt*, fu rivelato o fatto scendere il versetto 33 di sura XXXIII, dove è detto: «(...) Iddio vuole infatti tener lontano da voi la sozzura, o gente della casa /del Profeta/, e tenervi totalmente puri». ¹⁹¹ A tal proposito, è stato

¹⁸⁸ Interessante il passaggio di questa concreta relazione amorevole tra padre e figlia nelle riflessioni mistiche della Shakti, dove si fa rilevare che «il potere delle dee-Madri, ed in particolare di Tara, espressione di Kali, si manifesta nella tradizione spirituale Araba e Islamica nella figura di Fatimah, la Madre del Mondo. L'epiteto favorito di Fatimah fu *Umm Abiha*, letteralmente la Madre di suo Padre, significa genericamente che Fatimah trattò Muhammad come se fosse sua Madre. Quando «il padre della tua comunità affonderà senza una barca» è l'*Umm Abiha*, è l'eterno abbraccio di Shiva e di Shakti, il principio maschile e femminile. Riassumendo, dunque, la parola Madre esprime le insite peculiarità di misuratrice, dispensatrice, ordinatrice, materia, acqua». FRITHJOF SCHUON, *Racines de la condition humaine*, La Table Ronde, Paris 1990. Legame stretto in vita, legame forte ed esemplare nella morte, giacché la tomba di Fāṭimah è situata dentro la *masḡid al-nabawī* di Medina, in una delle stanze perimetrali della tomba di Muḥammad.

¹⁸⁹ Riportato in Tagget, Argomenti vari, in *Facebook*, 21 novembre 2009.

¹⁹⁰ Cfr. Umar S. al-Ashqar, *Paradise and Hell*, Part 3, 258-260.

¹⁹¹ Preferisco tradurre il testo alla lettera, discostandomi dalla traduzione di Bausani, che non tiene conto delle forme verbali del testo. Traduce infatti: «Iddio vuole che siate liberi da ogni impurità, o gente della casa del Profeta, ed Egli vi purificherà di purificazione pura». BAUSANI, *Il Corano*, p. 309. Traduce male anche la Zilio-Grandi, che ancora una volta si allinea al Bausani: «Voi, gente della casa del Profeta, Dio vuole che siate liberi da ogni turpitudine, Egli vuole purificarvi molto». Molto più appropriata è la traduzione di HAMZA PICCARDO, *Il Corano*, p. 366, che evidenzia a ragione come, per «gente della casa», si intendano qui le mogli del Profeta e gli altri componenti

tramandato anche il seguente *ḥadīṭ*: «Şafīyyah, figlia di Şaybah, racconta che ‘Ā’īshah disse: “Un giorno il Profeta uscì con un mantello sulle spalle. Venne dunque Ḥasan Ibn ‘Alī e il Profeta lo invitò a venire sotto il mantello. Venne poi Ḥusayn Ibn ‘Alī e il Profeta invitò anche lui sotto il mantello. Vennero anche Fāṭimah e ‘Alī e furono invitati dal Profeta a venire anche loro sotto il mantello.”¹⁹²

«Nella dimora /celeste/ di ‘Alī Ibn Abī Ṭālib l’albero Ṭūba forma un velo alla manifestazione della luce di Fāṭimah. Non c’è in Paradiso un giardino, un livello, un luogo, ove non si trovi un ramo di quell’albero, perché il segreto di ciascun livello e la sorte di ciascun beato provengono dalla luce di Fāṭimah, velata da quei rami».¹⁹³

Particolarmente tenero nei confronti di Fatimah e il di lei marito Ali, il Profeta amava loro insegnare ripetutamente: «Quando andate a letto, o vi stenderete sui vostri giacigli, gridate “Dio è grande” per ben trentatré volte e altre trentatré volte: “Lodato sia Dio”».¹⁹⁴ Un giorno che

della sua famiglia. La tradizione sciita considera i cinque membri della famiglia del Profeta i «puri» per eccellenza. I primi esegeti si limitano a parlare espressamente della gente della casa di Muḥammad che Dio ha reso speciali, come fa ṬABARĪ, *Ġāmi’*, cit., vol. XII, parte XXI, pp. 8-13, che spiega tra l’altro il verbo *li-yuḍhiba* con *allontanare da voi* ogni sorta di male, come le azioni impure, la fornicazione o l’indecenza, satana e il politeismo. Prendendo poi in esame le diverse tradizioni concernenti l’espressione *ahl al-bayt*, precisa che alcuni vi vedono allusi il Messaggero, ‘Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan e al-Ḥusayn; altri narrano che oltre a costoro il Profeta riconobbe come gente della sua casa la moglie Umm Salamah e il compagno Wāṭilah Ibn al-Asqa’; per altri l’espressione è rivolta in modo particolare alle mogli del Profeta. Per il *ḥadīṭ* vedi AL-NĪSĀBŪRĪ, *Al-mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beirut 1990, vol. III, p. 159.

¹⁹² Solo più tardi, soprattutto in ambienti sciiti furono inglobati nella *ahl al-bayt* altri personaggi, quali Salmān al-Fārisī e i dodici *imām*. ‘Āmir Ibn Sa’d Ibn Abī Waqqāṣ racconta che suo padre disse: «Discese la rivelazione divina sul Profeta, il quale coprì ‘Alī, Fāṭimah e i loro due figli al-Ḥasan e al-Ḥusayn con il suo mantello e disse: “O Dio, queste persone costituiscono la mia *ahl al-bayt*”». TIRMIDĪ, *al-Ġāmi’*, cit., vol. V, p. 210; NĪSĀBŪRĪ, *Al-mustadrak*, cit., vol. III, p. 163. ‘Īsā Ibn ‘Abd Allāh Ibn Mālik racconta che ‘Umar Ibn-al-Ḥaṭṭāb disse: «Sentii il Profeta dire: “Presto vi lascerò! Voi, nel Giorno del Giudizio, verrete da me, mi raggiungerete”... (A questo punto il Profeta raccomandò alla gente di rispettare i diritti del Corano e della sua *ahl al-bayt*). Chiesi dunque: “O Profeta, chi sono i membri della tua *ahl al-bayt*?”. Egli rispose: “Sono ‘Alī, Fāṭimah, i loro figli e i nove probi *imām* discendenti da al-Ḥusayn. Essi sono la mia famiglia, sono parte del mio corpo, del mio sangue”».

¹⁹³ Cfr. *Vite e detti*, p. 370.

¹⁹⁴ Riportato in NAWAWI, *Riyāḍ -us-Sālihīn*, cit., pp. 758-760. In qualche altra fonte si dice ‘trentaquattro volte’.

Muḥammad, sul letto di morte, chiamò a sé la figlia Fāṭimah e le chiese di chinarsi verso di lui porgendogli l'orecchio, ebbe a dirle che Gesù figlio di Maria visse 120 anni.¹⁹⁵

Nella tradizione cristiana Maria è celebrata come *regina martirum* e dobbiamo altresì prendere atto che nella tradizione musulmana a Fāṭimah si accompagna spesso l'epiteto *umm al-ṣu-hadā'*, ovvero madre dei Martiri, in memoria innanzitutto dei suoi due figli uccisi per la causa delle rivendicazioni successive del marito 'Alī, e di tutti gli altri *imām* e sostenitori del marito caduti uccisi per mano degli omayyadi, degli 'abbāsidi e di tutti gli altri sunniti o loro avversari. Dei suoi due figli il Profeta soleva dire: «Costoro sono figli miei e figli di mia figlia. Dio mio, io li amo, amali perciò anche tu, e amo altresì coloro che li amano».¹⁹⁶

XIII. LA MANO DI MARYAM E DI FĀṬIMAH

Si tratta di un amuleto o talismano formato dalle cinque dita del palmo della mano, in oro argento o vetro, per lo più, chiamato comunemente *al-ḥamsah*, le cinque dita,¹⁹⁷ come *al ḥamsah* sono chiamate anche le cinque preghiere giornaliere che si eseguono al canto o all'invito del muezzin oggi non più dal vivo ma registrate e cinque sono i pilastri della fede e della religione islamica. La mediazione dal giudaismo è qui oltremodo evidente e irrefutabile, anche perché si ritiene che essa rappresenti i cinque libri del Pentateuco, comunemente chiamato Tōrāh, e che essa si colleghi direttamente alla figura di Miriam, sorella di Mosè e di Aronne, figli di Amram,

¹⁹⁵ BAYHAQĪ, *Dalā'il*, cit., vol. VII, p. 166.

¹⁹⁶ *Ḥadīṭ* fatto risalire ad al-Tirmidī, ritenuto autentico. TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 619. Un'espressione a questa simile l'usava con il piccolo al-Ḥusayn quando con i piedini premeva contro il suo petto e volgendosi a Dio esclamava: «Apri la bocca», ed egli «apriva, e lo baciava dicendo: "Mio Dio, amalo, poiché l'amo io"». Sempre TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, cit., vol. V, p. 656, parlando di 'Alī, di Fāṭimah e dei loro due figli dice che il Profeta esclamò un giorno: «Sono guerra per coloro che fanno ad essi guerra e pace per chi vive in pace con essi».

¹⁹⁷ Questo amuleto ha per lo più la forma di una mano simmetrica, con pollici su entrambi i lati e quindi non disegnati correttamente dal punto di vista anatomico. Altre immagini ce la presentano come una mano con indice, medio e anulare tesi e uniti, mentre un occhio compare al centro del palmo, molto simile all'amuleto degli Awlād Nāyl antica tribù dell'Algeria, chiamato mano di Talit, al centro del quale c'era un occhio blu in ceramica o vetro, circondato di nero. Un'antichissima credenza attribuisce agli occhi la capacità di irradiare una grande energia e un potere in grado di ammaliare e influenzare chi ne venga investito. Per la legge dell'Attrazione, l'occhio posto nel palmo sarebbe in grado di attirare il malocchio su di sé e assorbirne le malevole influenze. Di solito lo si colloca ad una parete della casa o su qualche mobile, ma se usato come monile, cosa oggi alquanto frequente, lo si può portare sia con la punta rivolta verso l'alto che verso il basso.

che il Corano assimila indebitamente al marito della madre di Maryam, madre di 'Īsà, nella sura detta *Āl 'Imrān*, o famiglia di 'Imrān. E forse il passaggio dell'amuleto nella componente cristiana d'Oriente deve qualcosa proprio a questo fattore, sì che esso finì con il diventare un amuleto legato alla Vergine Maria.

Il simbolismo inerente alla *ḥamsah* nel contesto ebraico, come riferimento alla quinta lettera dell'alfabeto che è la *he*, a sua volta espressione di uno dei Nomi di Dio nell'ambito della simbologia numerica, si accosta alla tradizione musulmana dei 99 bei Nomi che si predicano del Dio uno e unico, che si svela e si manifesta e si fa conoscere nella misura in cui gli aggrada, come appunto nei suoi attributi essenziali di cui è cosparso il testo coranico. All'interno dell'amuleto sono di solito riportati auguri di benedizioni e di protezione per la casa dentro la quale esso viene esposto o appeso o preghiere di augurio per chi, mettendosi in viaggio, lo prende con sé. I musulmani chiamano questo amuleto *al-ḥamsah*, in memoria di quanto capitò alla mano di Fāṭimah, figlia prediletta del profeta dell'islām, della quale si narra che, mettendo un giorno la propria mano nell'acqua bollente, la ritirò senza riportarne danno alcuno e senza sintomi di dolore, divenendo perciò in seguito particolare forma per scongiurare pericoli e incidenti tra le mura domestiche e per neutralizzare qualsiasi forma di malocchio, ricorrendo alla formula *al-ḥamsah fī 'aynika/ki*, distinguendo tra maschio e femmina.

Con il passare del tempo, forse anche per favorirne maggiormente la diffusione e farne oggetto di acquisto, l'amuleto ha assunto un carattere *apotropaico*, grazie ad un occhio collocato al centro del simbolo che, molto verosimilmente, richiama l'attributo che in numerosi versetti coranici parla di Dio come colui che ascolta e vede tutto, *al-samī' al-baṣīr*.

XIV. MARIA-PROFETESSA

Tra le tante qualità attribuibili a Maria, si conta anche quella legata a una disputa sorta tra i musulmani a proposito della necessità o meno di considerarla e annoverarla tra i Profeti di Dio. Forse non è da trascurare che in fondo in fondo si possa qui ricordare che Miriam, la sorella di Mosè e di Aronne, è in *Es* 15, 20 ricordata come «profetessa». C'erano stati di quelli che avevano chiesto espressamente se menzionando i nomi del saggio Luqmān e di Maria fossero costretti anche a invocare sopra di loro l'eulogia *'alayhimā al-salām*, su di loro la pace, come si addiceva a profeti, *anbiyā'*, o a invocare su di essi il compiacimento di Dio, *raḍiya Allāhu 'anhumā*, come usava per i Compagni del Profeta, *ṣaḥābah*, e altri personaggi illustri dell'islām, tra cui gli intimi o i familiari di Dio, *awliyā'*. In al-Nawawī troviamo scritto che la maggioranza degli ulema avevano dichiarato che i due non fossero da annoverare tra i profeti e che era di conseguenza in errore chi avesse osato asserire una cosa del genere. Ma si suggerisce altresì una via di mezzo, in considerazione del fatto che tanto Luqmān quanto Maria sono presentati dal Corano come più alti di grado rispetto ad altri, per cui si potrebbe benissimo alzare l'invocazione «Che Dio benedica e dia pace ai Profeti e a loro». È altrettanto possibile che si dica, facendo menzione di Luqmān e di Maria, «Dio si compiaccia di lui o di lei», essendo tale formula appropriata ai non-profeti. Da parte sua, l'*imām* al-Ġuwaynī, nella sua carica di *imām* delle due moschee, ossia di quella di Gerusalemme e di quella di Hebron, escludeva categoricamente che Maria, alla luce dell'unanimità espressa dagli ulema, fosse da ritenere un profeta, e tuttavia nulla vieta che, nel menzionarla, ci

si auguri che la pace scenda su di lei.¹⁹⁸

Ma inno di pace e soprattutto canto di nostalgia di Maria è stata la voce con la quale Rosmini ne ha esaltato la figura, lasciandosi trascinare da quanto così inaspettatamente ha letto di lei nel Corano!

bartpirone@alice.it

(Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma)

¹⁹⁸ NAWAWI, *al-Adhkars*, cit., vol. I, pp. 343-355.





Focus

I tre contributi presentati nella sezione Focus del presente numero di Rosmini Studies rientrano in un comune orizzonte tematico, quello dei rapporti tra la filosofia di Rosmini ed il pensiero scientifico moderno e contemporaneo. L'ampiezza e la varietà di tali rapporti sono stati messi in luce dalla critica di fine XX secolo (va qui menzionato il volume Rosmini e l'enciclopedia delle scienze, Olschki, Firenze 1998) ed approfonditi da un filone di ricerca portato avanti negli ultimi tre anni dal Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università degli Studi di Trento (si vedano a questo proposito l'editoriale e il Focus del numero 4 di Rosmini Studies). I testi qui raccolti proseguono questa linea di ricerca. L'articolo di Markus Krienke (Facoltà di Teologia di Lugano) fornisce al lettore una prospettiva ermeneutica in cui collocare il confronto teoretico tra Kant e Rosmini. Nel pensiero di entrambi è infatti centrale l'aspirazione a fondare l'unità delle scienze tramite l'indagine sui principi ultimi - un'indagine qualificata, rispettivamente, come 'trascendentale' e 'regressiva'. Il contributo di Carlo Brentari (Università degli Studi di Trento) mette in luce non solo la significativa presenza del tema dell'alienazione mentale nell'antropologia filosofica rosminiana, ma anche la vicinanza del pensatore roveretano a uno dei protagonisti del dibattito psichiatrico europeo, il medico illuminista Philippe Pinel, relativamente alla questione della curabilità della follia. Infine, il testo di Elena Zanoni (Università degli Studi di Verona) mette in evidenza le coordinate teoriche rosminiane nell'opera del sacerdote e scienziato Antonio Stoppani. Come evidenzia l'autrice, l'influenza di Rosmini è rintracciabile da un lato nella profonda convinzione di Stoppani che la scienza debba avere un ruolo sociale ed educativo, dall'altro nell'attività di critica da lui esercitata verso il fronte intransigente che dominava la Chiesa cattolica nella seconda metà degli anni Ottanta del XIX secolo.





MARKUS KRIENKE

THE LAWS OF KNOWLEDGE AND THE LAWS OF NATURE. ON THE UNITY OF THE SCIENCES IN KANT AND ROSMINI

DIE GESETZE DES WISSENS UND DIE GESETZE DER NATUR
ZUR EINHEIT DER WISSENSCHAFTEN IN KANT UND ROSMINI

What in Kant attracts all attention is his interest in the epistemological foundations of his critical thinking. In Rosmini it is the overall metaphysical context of his reflections. In both cases we lose the importance that they – since their youth – attribute to the natural sciences in the total epistemological structure of their ‘systems’. Both mature the awareness that according to the modern vision of the world founded by Newton and Galileo, metaphysics must proceed synthetically, no longer analytically: epistemology is not completed without the scientific foundation of natural principles, and vice versa only through the gnoseological investigation (‘transcendental’ or ‘regressive’) of metaphysical principles science is epistemologically justified. At this point Kant and Rosmini can maintain the unity of science conceived physically (Kant) or ontologically (Rosmini) only at the cost of a metaphysical weakening of ‘nature’ or ‘reality’. On this basis, however, both do not sacrifice the need for a metaphysical integration of science that includes the theorization of the possibility in which each in his own way goes beyond Leibniz. The central difference lies in how they theoretically conceive this possibility as a scientific-theoretical assumption: with respect to natural physical things (Kant) or with respect to a real concept of being (Rosmini). In this perspective, the epistemological concept of the unity of science in Rosmini is less ‘scientific’ than Kant, but more ‘open’ for a multidisciplinary spectrum in today’s perspective.

I. (NATUR-)WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHISCHES SYSTEMDENKEN BEI KANT UND ROSMINI

Wie in Kant das Interesse der erkenntnistheoretischen Grundlagen seines kritischen Denkens alle Aufmerksamkeit auf sich zieht, so ist es bei Rosmini der metaphysische Gesamtzusammenhang seiner Reflexionen. Beide Male geht dabei aber die Bedeutung unter, die sie den Naturwissenschaften in der epistemologischen Gesamtstruktur ihrer 'Systeme' zumessen. So kann bei Kant durchaus von einem «naturphilosophischen Zielpunkt[...] der theoretischen Philosophie» gesprochen werden,² sofern man letztere nicht auf die Grundlegung einer Naturphilosophie reduziert und diesen durch den 'praktischen Zielpunkt' seiner Philosophie ergänzt. Denn Kant möchte eine Reduktion der Philosophie auf (Einzel-)Wissenschaftsbegründung verhindern und sie gleichzeitig als transzendental-metaphysische Begründung der Einheit des gesamten Weltzusammenhangs neu konzipieren. In dieser epistemologischen Grundausrichtung der Philosophie stimmt Rosmini übrigens vollkommen mit ihm überein, indem er alle Einzelwissenschaften in ihren Grundprinzipien auf die eine Seinslogik zurückführt, die als *Seinsidee* (*idea dell'essere*) in ihrer metaphysischen Einheit subjekts- wie weltkonstitutiv ist.³ Diese auf den ersten Blick überraschende theoretische Übereinkunft in dem für beide Philosophen eine der schwersten philosophischen Herausforderungen darstellenden Projekt einer metaphysisch-kritischen Wissenschaftstheorie gilt es im Folgenden darzustellen: Indem sie idealistische Engführungen vermeiden, wird es am Ende sogar möglich sein, eine aktuelle Relevanz ihrer Konzepte zu entdecken.

Beide Denker versuchen eine philosophisch-naturwissenschaftliche Synthese seit ihren frühen philosophischen Versuchen zu erlangen. Bei Kant stechen vor allem die Versuche hervor – ursprünglich angeleitet und inspiriert durch seinen Lehrer Martin Knutzen –, Newton und Leibniz – und damit auch Wolff – zu verbinden, woraus eine die moderne Philosophie von Descartes bis Leibniz versöhnende Perspektive resultieren sollte. Auch der junge Rosmini bezeichnet

¹ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in DERS., *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, III, S. 109-264, A 109.

² H. LYRE, *Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft»: gestern und heute*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIV, 2006, 3, S. 1-16, hier S. 2.

³ Vgl. A. ROSMINI, *Logica*, V. SALA (ed.), vol. 8, Città Nuova, Roma 1984 (L), n. 2; DERS., *Sistema filosofico*, in DERS., *Introduzione alla filosofia*, P. P. OTTONELLO (ed.), vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, S. 223-302 (SF), n. 261.

das Studium der Physik als den «Vater der Philosophie».⁴ Er stimmt mit dem kantischen Bestreben, «das wahre System» zu finden,⁵ vollkommen überein, nahm er doch bereits 1819 das Projekt einer «christlichen Enzyklopädie» in Angriff,⁶ alle Einzelwissenschaften in einem letzten, alles Wissen begründenden und die Weltwissenschaften auf Gott beziehenden Prinzip zu vereinen. Eine solche «Einheit» des Wissens garantiert dessen ethische Ausrichtung auf die Einheit der Person.⁷ Wenn auch weder Rosminis Lehrer auf dem zeitgenössischen Stand der Wissenschaften waren noch er als weitgehender Autodidakt praktisch für die gesamte Zeit seiner Studien ausreichend Zugang zu entsprechender Literatur hatte,⁸ erweist sich dennoch, dass der neuzeitliche Wandel des Weltbildes auf Rosmini eingewirkt und sein Interesse an den Wissenschaften geweckt hat, wenngleich im Unterschied zu Kant weniger im emanzipatorischen denn in apologetischem

⁴ A. ROSMINI, *Brief 295 an Herrn Lunelli* vom [1.] Januar 1824, in DERS., *Epistolario completo*, 13 Bde., Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, I, S. 506. Zum Interesse Rosminis für Newton und Galilei vgl. V. SALA, *Alcuni aspetti di storia della scienza nelle opere di Antonio Rosmini*, in P. PELLEGRINO (Hg.), *Rosmini e la storia*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1986, S. 189-207.

⁵ I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755), in DERS., *Werke in sechs Bänden*, I, S. 219-396, A 25.

⁶ «[D]erselbe Geist einer aus dem Wesen unserer Religion resultierenden Ordnung dringt ein und überträgt sich auch in die Beziehungen der abgeleiteten Wissenschaften untereinander, verbindet diese zugleich und eint sie in höchstmöglicher Weise; die wahre und christliche Konzeption einer Enzyklopädie – wenn man mit diesem griechischen Wort den Kreis allen menschlichen Wissens benennen will – wäre somit nicht schon in der Beschränkung auf eine bloße Anhäufung allen Wissens in Gestalt eines Wörterbuches gegeben, sondern erst mit einer Aufteilung und inneren Verknüpfung der Wissenschaften» (A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, in DERS., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, L. PRENNA (ed.), vol. 31, Città Nuova, Roma 1994, S. 197-314, hier S. 252; übers. von K.-H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1980, S. 54).

⁷ Vgl. P. P. OTTONELLO, *Gli interessi scientifici di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», LXXIX, 1985, S. 121-129, hier S. 123; vgl. auch M. A. RASCHINI, *Il piano rosminiano di un'enciclopedia cristiana del sapere*, in «Studi cattolici», S. 21-31.

⁸ Vgl. U. BALDINI, *Le scienze nella formazione culturale di Rosmini (1814-1828)*, in P. P. OTTONELLO (Hg.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschki, Firenze 1998, S. 205-240, hier S. 212-214.

Sinn, denn die Neubegründung allen Wissens sollte letztlich als neue und solide Basis der Theologie dienen.⁹ Wie sich das Emanzipatorische in Kant dann abschwächte und als letztlich charakterisierend seine Philosophie prägte, so auch das Apologetische in Rosmini.¹⁰ In seiner abschließenden, posthum publizierten *Teosofia* (1859-1874) widmet er der Wissenschaft nur noch wenig konkrete Aufmerksamkeit, geht es ihm hier doch um die metaphysischen Voraussetzungen dieser Einzeldisziplinen. Damit blieb aber auch «ein Großteil seiner ‘philosophischen Wissenschaft’ Projekt», was die Wahrnehmung seiner zweifellosen wissenschaftlichen Interessen deutlich in den Hintergrund drängte und der «Begriff der ‘rosminischen Wissenschaft’» in der Folge vor allem auf diejenigen angewandt wurde, die wie Tarditi, Stoppani, Calza oder Perez es nach seinem Tod unternahmen, die Kongruenz der wissenschaftlichen Errungenschaften mit dem philosophischen System Rosminis nachzuweisen.¹¹

Im Gegensatz zum ontologisch-metaphysischen Programm Rosminis gipfelt Kants Projekt ausgehend von der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) in einer «rationale[n] Naturlehre» bzw. «reinen» Naturerkenntnis, d. h. im apriorischen und apodiktischen Erkennen der Naturgesetze: Nur ein Wissen, das sich auf diese transzendentalphilosophischen Voraussetzungen stützt, kann «eigentliche Naturwissenschaft» genannt werden.¹² Die transzendentalphilosophisch in der *Kritik der reinen Vernunft* begründeten «Grundsätze» aller Wirklichkeitserfahrung¹³ formen sich also zu den apriorischen Gesetzen der phänomenalen (Naturwissenschaft) Welt aus, denen metaphysisch diejenigen der noumenalen (Moralphilosophie) Welt entsprechen. Während die Moralphilosophie diesen Übergang problemlos schafft, passt die naturphilosophisch-metaphysische Grundlegung aller Naturerkenntnis nicht ohne Brüche mit den von Newton ermittelten Grundprinzipien der mechanischen Physik zusammen,¹⁴ weswegen Kant sich zu einer weiteren Vertiefung veranlasst sieht, die sich dann in seinem – die Problematik letztlich nicht lösenden – *Opus postumum* (1882-1884) ausdrückt. Von diesen Abschlussproblematiken abgesehen, ist gerade die

⁹ Vgl. A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in DERS., *Introduzione alla filosofia*, S. 11-194, n. 18.

¹⁰ Ohne Zweifel kann man dafürhalten, dass sich die kantische Philosophie durch ihre transzendentalphilosophische Wissensbegründung der objektiven Außenwelt in Ausrichtung an Newton charakterisiert, während Rosminis Denken durch die metaphysische Dimension eines umfassenden und das transzendente Absolute einbeziehenden Seinsbegriff auszeichnet.

¹¹ U. BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini*, S. 206.

¹² I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), in DERS., *Werke in sechs Bänden*, V, S. 7-135 (MAN), A VI.

¹³ Es handelt sich um die auf die Kategorien bzw. Schematismen zurückgehenden «Axiome der Anschauung», «Antizipationen der Wahrnehmung», «Analogien der Erfahrung» und «Postulate des empirischen Denkens überhaupt»; vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in DERS., *Werke in sechs Bänden*, II (KrV), B 200-275.

¹⁴ Dies sieht Kant freilich bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* voraus; vgl. KrV B 835.

Entwicklung von der *Kritik der reinen Vernunft* zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786) über die *Prolegomena* (1783) jene theoretische Entwicklungslinie, die sein Verständnis von der philosophisch-metaphysischen Grundlegung der Wissenschaften am besten ausdrückt.

Beiden ist klar, dass die Metaphysik nach dem durch Newton und Galilei begründeten modernen Weltbild nicht mehr analytisch verfahren kann, sondern synthetisch verfahren muss, da die realen Welt Dinge nicht in ihrer metaphysischen, durch den griechischen Form- und Materiebegriff geprägten Struktur, sondern einerseits als in der Anschauung Erscheinendes («Materie», «stoffo»)¹⁵ vorliegen, das andererseits aber erkennend als Natur verstanden wird, dann ergibt sich für eine metaphysische Wahrheitsperspektive auf die Wissenschaften im Grunde eine doppelte Möglichkeit: entweder sie geht, wie von den Wissenschaften vorgegeben, rein synthetisch vor, oder aber sie begründet die Synthetizität der Welterkenntnis mit einem vorsynthetischen Gehalt, von dem aber ausgemacht werden muss, wie dieser dem erkennenden Subjekt zugänglich sein kann. Dies schafft ein Erkenntnisfundament, welches gleichwohl die alltägliche Welterfahrung des Subjekts als auch die besondere Wissenschaftsepistemologie grundlegt und damit ein neues, nicht mehr aristotelisches, Wissenschaft und Gemeinsinn vereinendes Modell vorlegt.¹⁶ Sowohl für Kant als auch für Rosmini wird ohne die wissenschaftliche Grundlegung der Naturprinzipien die Erkenntnistheorie nicht vollendet, wobei umgekehrt erst durch die Grundlegung allgemeinemenschlicher Wahrheitsfähigkeit auch Wissenschaft in einen erkenntnistheoretischen Gesamtkontext eingeordnet wird.

II. METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFTSTHEORETISCHES STRUKTURPRINZIP BEI KANT UND ROSMINI

Beide Denker streben programmatisch die Neubegründung der Metaphysik als System an, wobei für sie «das *Systematische* der Erkenntnis [...] der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip» ist.¹⁷ Wie für Kant, so ist auch für Rosmini das «bewusste menschliche Wissen [...] ein organisches, einheitliches und harmonisches Ganzes».¹⁸ Der transzendentalphilosophische bzw. regressive Aufweis der apriorischen Voraussetzungen für wissenschaftliche Erkenntnis führt zur Methode, dass der «*Erwerb, nicht der Besitz* des Wissens [...] der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit» gibt, wodurch die Unendlichkeit nicht mehr «Schranke, sondern

¹⁵ Vgl. MAN A 1, 31, 106, 138; A. ROSMINI, *Teosofia*, M. A. RASCHINI – P. P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2002 (T), n. 2058-2060.

¹⁶ Vgl. K. AMERIKS, *Kant on Science and Common Knowledge*, in E. WATKINS (Hg.), *Kant and the Sciences*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001, S. 31-52, hier S. 34.

¹⁷ KrV B 673; vgl. MAN A XII.

¹⁸ L 2.

Selbstbejahung der Vernunft» ist.¹⁹ In diesem Sinn orientierten sich beide zunächst an Leibniz, denn unter modernen Bedingungen können mögliche metaphysische Erkenntnisse wie vor allem die Gottesbeweise nicht am Realen, sondern nur am Möglichen ansetzen.²⁰ Allerdings überwindet Kant im Übergang von seiner vorkritischen zur kritischen Philosophie das leibnizsche Programm der vernunfttheoretischen Durchdringung der Wirklichkeit durch die Idee einer Neukonzeption der Metaphysik im Hinblick auf das neuzeitlich-wissenschaftliche Weltverständnis,²¹ während Rosmini an der Möglichkeit, Metaphysik jenseits von moderner Wissenschaftlichkeit und doch als dieser angemessen konzipieren zu können, festhält.²² Zu diesem Zweck geht er über Leibniz hinaus, indem er dessen Begriff der Kraft bzw. des *conatus* von seiner aristotelischen Systematik befreit und ihn in sein dank der Naturwissenschaften entwickeltes Prinzip-Ziel-Schema von belebten Organismen einpasst.²³

Der Unterschied zwischen dem kantischen und rosminischen metaphysischen Wissensbegriff drückt sich in der verschiedenen Bedeutung aus, die beide der mathematischen Physik bzw. den Naturwissenschaften als solchen beimessen: Während Kant die Metaphysik in ihrer logischen Grundstruktur in Dialog mit ersterer konzipiert – während sich Kant keine Wissenschaftlichkeit ohne Mathematik vorstellen kann, legt er in den «metaphysischen Anfangsgründen» die Geltung mathematischer Naturwissenschaftsbegründung Newtons ausgehend von den transzendentallogischen Voraussetzungen aller Erfahrungserkenntnis dar²⁴ –, orientiert Rosmini seine

¹⁹ R. WAHSNER, *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft*, Guido Pressler, Stuttgart 2006, S. 33.

²⁰ Vgl. R. WAHSNER, *Der Widerstreit*, S. 47-48.

²¹ Vgl. K.-T. KIM, *Der dynamische Begriff der Materie bei Leibniz und Kant. Dargestellt im Zusammenhang der Entstehung der klassischen Naturwissenschaft und deren metaphysischer Grundlegung*, Hartung-Gorre, Konstanz 1989, S. 148-149.

²² Vgl. A. ROSMINI, *Psicologia*, 4 Bde., V. SALA (ed.), voll. 9-10A, Città Nuova, Roma 1988-1989 (Psicol), n. 1279. Hierin unterscheidet sich seine Metaphysik von der scholastischen, die sich nicht im Verhältnis zu den Wissenschaften bestimmt und daher bei der «Beobachtung der Natur» stehen bleibt und sich deswegen in «Abstraktionen und Formalität» verliert (A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 Bde., G. MESSINA (ed.), voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005 [NS], n. 1466).

²³ Vgl. T 2992; im Orig. in kursiv; zum rosminischen Begriff des Atoms im Hinblick auf die «lebendigen Prinzipien», vgl. ebd. 2972-2992; zur Rückbindung dieser physikalischen Grundperspektive an die *Psicologia*, wo er – neben der *Antropologia in servizio della scienza morale* – die Lehre vom *sentimento fondamentale* in engem Kontakt zu den Wissenschaften ausarbeitet, vgl. T 2205-2207.

²⁴ Cohen hatte als erster auf den direkten Bezug der Kantischen «*philosophiae naturalis principia metaphysica*» auf die Newtonschen «*philosophiae naturalis principia mathematica*» verwiesen; vgl. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918, S. 89 und ff.

epistemologischen Überlegungen zur Metaphysik vornehmlich am Verhältnis zur Logik.²⁵ Damit wird bei Kant die mathematische Physik zum Ausdruck transzendentallogischer Wissenschaftlichkeit als solcher,²⁶ während Rosmini zwar Physik und Mathematik Bedeutung auch für die Metaphysik beimisst, dabei aber genauso die bei Kant nachrangigen Disziplinen der biologischen und naturalistischen, in den späteren 20er Jahren auch der Medizin, innerhalb derer er sich dann auch mit Chemie auseinandersetzt, als Konkretisierung der ursprünglichen und in der Seinslogik erschlossenen ontologischen Struktur ansieht.²⁷ Diese wissenschaftstheoretische Ausrichtung der Metaphysik in beiden Denkern ist unabhängig von der Frage, wie weit bzw. in welcher Exaktheit sie die jeweiligen Wissenschaften rezipiert haben oder ob die Denker, auf die sie sich beziehen (d. h. Newton bzw. Leibniz), heute in deren Wissenschaften noch in gleicher Weise als Referenzpunkt gelten. Denn bei Kant und Rosmini steht das Interesse an Mathematik und Physik im Dienst am enzyklopädischen Gesamtzusammenhang.²⁸ Dies führt bei Rosmini zu einer (an He-

²⁵ Vgl. M. UGAGLIA, *Rosmini e la matematica*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, S. 155-166, hier S. 156. Rosmini «will die Mathematik benutzen, um weiterhin Mathematik zu treiben – was eine überdehnte Erwartung wäre –, sondern um zu philosophieren» (ebd. S. 160). Und Baldini gibt zu bedenken, dass «auch ein äußerlich und nur in ontologischen oder theologischen Begriffen argumentiertes Konzept durchaus von Entwürfen oder Ergebnissen der zeitgenössischen Wissenschaft beeinflusst sein kann – wobei es nicht darauf ankommt, ob diese tatsächlich oder nur vermutet sind» (U. BALDINI, *Le scienze*, S. 211; übers. M. K.). Bereits für die Paduaner Studienzeit konstatiert Baldini «wissenschaftliche, vor allem mathematische Lektüren» (ebd. S. 218; übers. M. K.). Die hier geäußerte These, dass Rosmini im Gegensatz zu Kant die Metaphysik eher ‘mathematisch’ denn ‘naturwissenschaftlich’ assoziiert, wird auch an seinem Bestreben deutlich, die «Grenzen» der Mathematik vor allem in der Infinitesimalrechnung zu betonen: Dies stellt Sala anhand einer unveröffentlichten Studie Rosminis zur Mathematik heraus, V. SALA, *Elementi di epistemologia rosminiana: un inedito di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», LXXVII, 1983, S. 240-256, wird aber auch an der rosminischen Kritik zu dem seiner Ansicht nach missbräuchlichen Gebrauch der Infinitesimalrechnung in der Hegelschen Logik deutlich; vgl. T 1745-1750.

²⁶ Kants «Gleichsetzung von Newtonscher Mechanik und neuzeitlicher Naturwissenschaft schlägt sich darin nieder, daß er die Existenz nur einer Naturwissenschaft konzipiert, also die aus dem Status *Einzelwissenschaft* folgende Notwendigkeit der Existenz mehrerer Naturwissenschaften nicht erkennt» (R. WAHSNER, *Der Widerstreit*, S. 99).

²⁷ Vgl. U. BALDINI, *Le scienze*, S. 234; vgl. Psicol 582, 594, 1841, T 2260.

²⁸ Damit kann Rosmini zwar nicht als «der einzige moderne Denker [gelten], der eine vollständige Enzyklopädie entworfen und realisiert» hat (so P. P. OTTONELLO, *L'Enciclopedia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1992, S. 22; im Orig. in kursiv), wohl aber unterscheidet sich sein systematischer Gesamtentwurf von Kant, indem er wie Hegel die Einzelwissenschaften ausgehend von einem metaphysischen Grundprinzip aus ordnet, gleichzeitig setzt er sich aber auch von Hegel gerade

gel erinnernden) Aufwertung der Logik, die als «mittlere Wissenschaft» die «regressiven» Disziplinen übersteigt und zusammen mit der «Psychologie» notwendiges Zwischenglied zur metaphysischen «Teosofia» ist.²⁹ Bezeichnenderweise findet sich nämlich, auf traditionelle schul- oder spätmetaphysische Tradition beruhende Unterscheidung zwischen einer mathematisch-logischen Natur- und einer psychologischen Seelenerkenntnis – die nun «Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur»³⁰ heißt – als die beiden Säulen des Wissens noch bei Kant, der darauf in der Einleitung der *Metaphysischen Anfangsgründe* Bezug nimmt und dadurch das Ergebnis der transzendentalen Logik und Dialektik bestätigt, die erstere methodologisch begründen und letztere als – freilich notwendigen – Schein offenbaren.³¹ Bei Rosmini ist der Zusammenhang in der Seinsidee begründet, aus der abstrakt die Logik hervorgeht, die aber die Seinslogik nur aus dem Grund begründen kann, da sie ontologisch von der Seele intuiert wird. Aus diesem Grund kann die Logik nicht ohne die Psychologie deren Natur erforschen, was jedoch vor der Realisierung der metaphysischen *Teosofia* notwendig ist.³² Die *Psicologia* (1846-1848) ist dann auch dasjenige Werk, das am deutlichsten die rosminische Rezeption der biologisch-naturalistischen Studien ausdrückt und – so Calza und Perez in ihrer umfassenden Systematisierung des Rosminischen Wissenschaftsbegriffs – direkt in die «Kosmologie», d. h. in das Gesamt der naturwissenschaftlichen Disziplinen, übergeht,³³ die dann vor allem im VI. Buch der *Teosofia, Il reale*, ihre metaphysische Grundlegung (analog zu den *Metaphysischen Anfangsgründen* Kants) finden. Wie bei Kant lässt sich mithin auch bei Rosmini die Genese der philosophisch-systematischen Werke im Zusammenhang mit den naturwissenschaftlichen Interessen der beiden Autoren bringen: Die neuzeitliche Philosophie beider Denker entwickelt sich also längs des von den Wissenschaften aus rezipierten und den Aristotelismus überwindenden neuen Weltbildes. Für Rosmini bedeutet dies, die leibnizsche Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Naturwissenschaft nicht wie bei Kant zu überwinden, sondern weiterzubestimmen: So betont er bezeichnenderweise, dass Philosoph nicht der ist, der antike Schriften studiert, sondern nur der sich darum

darin ab, mit Kant der einzelwissenschaftlichen Methode im philosophischen Gesamtzusammenhang autonom grundzulegen. Diesen Spagat bzw. diese Elastizität wird durch eine größere Trennung von Wissenschaftlichkeit und Metaphysik erlangt, deren Identifikation bei Kant und Hegel vorausgesetzt ist.

²⁹ Einen Hinweis darauf findet sich in der *Introduzione* in «Rosmini Studies», IV, 2017, S. 1-5, hier S. 4, wo darauf verwiesen wird, dass Rosmini nicht nur einen «ontologischen Weg», sondern auch denjenigen der Logik kennt, der zur Metaphysik als Grundlage der Wissenschaften führt.

³⁰ MAN A VIII.

³¹ Vgl. MAN A III-IV; vgl. auch K. POLLOK, *Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft». Ein Kritischer Kommentar* (Kant-Forschungen, 13), Meiner, Hamburg 2001, S. 55.

³² Vgl. G. CALZA-P. PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nova*, 2 Bde., Bertolotti, Intra 1878-1879, I, S. 267-268.

³³ Vgl. G. CALZA-P. PEREZ, *Esposizione ragionata*, I, S. 363-364.

bemüht, die Wahrheiten in der Natur bzw. Realität wiederzufinden. Nur eine die aristotelischen Voraussetzungen überwindende Logik kann dazu imstande sein,³⁴ nicht nur Philosophie als Wissenschaft, sondern Wissenschaftlichkeit überhaupt in der Moderne zu sichern. Rosmini rekurriert hierzu auf die «spezielle Logik der natürlichen Dinge» Galileis, sich dadurch deutlich von Kant und Hegel absetzend;³⁵ jedoch kann ein gemeinsamer Grundzug mit Kant nicht verkannt werden. Dementsprechend ist die Logik bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* verankert, bei Rosmini im *Nuovo saggio* – die Denk- und Wissensgesetze erwachsen in ihrer Subjekt-Objekt-Struktur bei Kant aus dem apriorischen Intellekt, bei Rosmini aus der Seinsidee: «So ist die *Logik* gewissermaßen die Vermittlerin zwischen der ersten Wissenschaft und den angewandten. Auch sie ist reine Wissenschaft, die von den Prinzipien bzw. Anwendungsregeln der Verstandesform handelt».³⁶ Auch für Kant ist Metaphysik, hinsichtlich des Wissenschaftsbegriffs, die Vorausbestimmung dessen, «wie viel reine Vernunft leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe».³⁷ In dieser Hinsicht geht es auch Rosmini um die *metaphysischen Anfangsgründe* der Naturwissenschaft, die er in der Seinsidee verankert.

III. GEGENÜBERSTELLUNG DES WISSENSCHAFTSBEGRIFFS BEI KANT UND ROSMINI

III.I Das Verhältnis von metaphysischer und naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit

In den *Prolegomena* macht Kant die in der *Kritik* enthaltene Voraussetzung seines erkenntnistheoretischen Programmes deutlich: «Reine Verstandesgrundsätze sind reine Naturgesetze».³⁸ Dies meint nicht, dass es in den *Metaphysischen Anfangsgründen* um eine naturmetaphysische Deduktion der physikalischen Grundgesetze aus transzendentalphilosophischen Grundprinzipien ginge, sondern um den Erweis der vollständigen Korrespondenz als zentrale Verifikation seines kritischen Unternehmens.³⁹ Es geht nicht um den Entwurf der Naturwissenschaft,

³⁴ Vgl. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, G. MESSINA (ed.), vol. 18, Città Nuova, Roma-Stresa 1995, 147.

³⁵ L 23; vgl. ebd. 944, 947.

³⁶ NS 1464.

³⁷ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in DERS., *Werke in sechs Bänden*, IV, S. 7-102, BA VII.

³⁸ H. LYRE, *Kants «Metaphysische Anfangsgründe...»*, S. 4.

³⁹ Die Nichtbegründung der Kategorientafel in der *Kritik* mit der metaphysischen Grundlegung der Newtonschen Prinzipien von ebendiesen Kategorien aus zusammenbringend, vermutet Waidhas gar, dass «die in der ersten Auflage der *KrV* mit Gewißheit vorgetragene Kategorientafel in der Folge der kantischen Schriften [insbesondere den *Metaphysischen Anfangsgründen*] nachträglich legitimiert werden soll» (D. WAIDHAS, *Kants System der Natur. Zur Geltung und Fundierung der*

sondern einerseits um den Aufweis, dass sie möglich ist, d. h. mit den Grundprinzipien der Transzendentalphilosophie übereinstimmt. Andererseits vollzieht sie den Nachweis der Gültigkeit der Grundprinzipien der *Kritik der reinen Vernunft*, da nur die metaphysische und nicht die transzendentalphilosophische Methode erweisen kann, dass der Gegenstand «jederzeit mit *allen* notwendigen Gesetzen des Denkens verglichen» werden kann.⁴⁰ Aber auch dies stellt noch nicht sicher, dass die objektive Gültigkeit der Kategorien und Schemata auch Realität in objektiv-erkennender Weise affirmiert: Als solche sind sie notwendige, gleichwohl noch nicht hinreichende Bedingungen des «Plan[s] zum Ganzen einer Wissenschaft».⁴¹ Daher beginnen die *Metaphysischen Anfangsgründe* überhaupt mit dem Begriff der objektiven Realität, der «nie anders geleistet werden [kann], als durch Darstellung des dem Begriffe korrespondierenden Objekts; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgendein Gegenstand korrespondiere, oder ob er leer sei, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnis dienen könne, so lange, bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiss bleibt».⁴²

Für Rosmini kann dieses kantische Unternehmen nicht zum gewünschten Erfolg führen, da es ein undefinierbares Mittelkonzept zwischen Skeptizismus und Dogmatismus präsentiert: Gegen den wissenschaftlichen Dogmatismus, der sich seiner Meinung nach in kantkritischer Weise mit Fichte, Schelling und Hegel wieder etabliert, sucht er ein alternatives Wissenschaftskonzept vorzustellen.⁴³ Dabei gibt die *Logik* (1853) zwar allen Wissenschaften ihre Denkprinzipien und führt sie im «genealogischen Baum der Wissenschaften» zusammen,⁴⁴ ist selbst aber keine Wissenschaftsarchitektur wie bei Kant,⁴⁵ da sie nur zusammen mit dem von Kant ausgeschlossenen korrespondierenden Teil der *Psicologia* Metaphysik und Naturwissenschaft vereint: Nur über die dort ausgeführte Lehre des Grundempfindens (*sentimento fondamentale*), das das Zusammenspiel von metaphysischen Prinzipien und empirischer Realität auch im realen Sein (*ente reale*) und nicht nur abstrakt-logisch vermittelt, lässt sich diese Aufgabe philosophisch meistern. Statt diese, auf die klassische Schulmetaphysik und in Italien von Galileo und Vico vermittelten Instanzen zurückgehende Systematik zu verabschieden, sucht Rosmini im Unterschied zu Kant

Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985, S. 10).

⁴⁰ MAN A XV.

⁴¹ KrV B 109.

⁴² I. KANT, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in DERS., *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 7 (Akademie Ausgabe, 20), de Gruyter, Berlin 1942, S. 253-332, hier S. 325-326.

⁴³ Vgl. L 40-53.

⁴⁴ L 837; vgl. SF 3.

⁴⁵ Vgl. M. L. FACCO, *La Logica di Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, in P. P. OTTONELLO, *Rosmini e l'enciclopedia*, S. 173-190, hier S. 185-186; vgl. DIES., *Rosmini e la scienza della Logica*, in «Rivista Rosminiana», XCII, 1998, S. 293-304.

eine den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen korrespondierende Neubestimmung dieses Wissenschaftsaufbaus.

III.II *Natur und Bewegung*

Für Kant ist die über Bewegung im Raum definierte Materie das Mittelglied zwischen newtonscher mathematischer Begründung der Naturwissenschaft und der seiner transzendental-metaphysischen Grundlegung derselben, weswegen der Erfahrungsgehalt der Realität auf *Materie* als «undurchdringliche leblose Ausdehnung»⁴⁶ reduziert wird, die über das erste Newtonsche Gesetz, die Erhaltung der Masse, und die Kantische Schematisierung der Substanzkategorie begründet wird.⁴⁷ Da auf die Bewegung alle anderen «Prädikate der Materie» zurückgeführt werden, kann Kant Naturwissenschaft überhaupt als «*Bewegungslehre*» definieren,⁴⁸ die als Quantität und Qualität, d. h. Phoronomie und Dynamik bzw. reine materiellose Bewegung und die Materie bewegende Kraft, abgehandelt wird, bevor dann die mechanisch-newtonsche Begründung der Naturgesetze in Entsprechung zu den «Analogien der Erfahrung» (Schematismen der Relationskategorie) dargelegt werden.⁴⁹ Sodann wird sie synthetisch-apriorisch durch die anderen beiden newtonschen Gesetze und die entsprechenden apriorischen Naturgesetze Kants bestimmt. Bereits durch die Interpretation der Materie als Ausdruck dynamischer Eigenschaften und nicht als «unbedingte ursprüngliche Positionen», sodann aber als Realisierung «ursprünglich-bewegende[r] Kräfte» wird die rein geometrische Bestimmung des Körpers in der cartesianischen Tradition überwunden.⁵⁰ Rosmini realisiert ein vergleichbares Programm durch den durch metaphysische Prinzipien bewegten «Stoff»⁵¹ in Leibniz aktualisierender Weise,⁵² derzufolge «über den Terminus des Körpers hinaus es ein transzendentes Körperprinzip geben muss, das jene Aktivität erklärt, die im Terminus selbst gegeben ist».⁵³ Während Kant Kraft mit Impuls

⁴⁶ KrV B 876.

⁴⁷ Vgl. MAN A 116. Mit diesem «Lehrsatz 2» beginnt Kant im Mechanik-Kapitel das eigentliche Unternehmen der Rückführung der newtonschen Gesetze auf ihre metaphysischen Grundlagen. Der vorausgehende «Lehrsatz 1» stellt nochmals deren Voraussetzung, die Verknüpfung der «Quantität der Materie» mit der «Quantität der Bewegung», fest (ebd. A 108).

⁴⁸ MAN A XX.

⁴⁹ Vgl. MAN A 115-126. Der vierten und letzten Kategorie (Modalität) entspricht dann das kurze abschließende Kapitel zur Phänomenologie.

⁵⁰ MAN A 104, 106.

⁵¹ «Stoff» ist für Rosmini jenes «Wesen der Realität», die ohne metaphysische Prinzipien oder organische Struktur betrachtet wird; T 2058.

⁵² Vgl. G. W. LEIBNIZ, *Schriften zur Phoronomie und Dynamik*, in DERS., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, hg. von E. Cassirer, Meiner, Hamburg 1996, S. 81-214, hier S. 204.

⁵³ T 2241.

gleichsetzt und damit, durchaus in kritischer Distanz zu Newton, eine durchgehende Dynamik in der Natur annimmt – was eine ebenso irrtümliche wie für den Kantischen Wissenschaftsbegriff bezeichnende Gleichsetzung darstellt –, setzt Rosmini Kraft mit Animation (im leibnizschen Sinn der Beseelung) gleich. Während Rosmini mit der kantischen Zentralstellung des Materiebegriffs für die naturwissenschaftliche und naturphilosophische Epistemologie übereinstimmt, bestimmt der Roveretaner diese nicht über die Bewegung im Raum, sondern über den den Raum konkretisierenden «Stoff». Im Unterschied zur synthetisch-apriorischen Grundlegung der die Materie über die Bewegung bestimmenden Naturgesetze ist Rosminis Methode jedoch synthetisch, d. h. sie schließt vom erkannten Stoff auf seine reale und außer-subjektive «elementare» Dimension,⁵⁴ welche allein durch die Tatsache, dass sie in der subjektiven Wahrnehmung auftaucht, eine «Kraft» ausübt, und als in der Sinneswahrnehmung enthalten von Rosmini als «Realität» (*realità*) bezeichnet wird.⁵⁵ Die Kraft, die auf dieses «körperliche Grundempfinden» (*sentimento fondamentale corporeo*), d. h. die innere subjektive Perzeption des eigenen Körpers, einwirkt, «produziert in diesem das Phänomen der Ausdehnung».⁵⁶ Auch für Rosmini wird mithin der klassische cartesianische Raumgedanke in die subjektive Erfahrung integriert, weswegen er wie Kant den absoluten Raum ablehnt und Räumlichkeit als Ausdruck von Kräfteverhältnissen auffasst, welche – wiederum synthetisch gedacht – eine allgemeine Raumperzeption beinhalten («möglicher Raum», *spazio possibile*), die als allgemeines Wahrnehmungsprinzip metaphysisch-ideell den konkreten Körperwahrnehmungen vorausgeht, sie beinhaltet und sich durch diese realisiert.⁵⁷ Gleichzeitig wird aber auch genau hier der Unterschied der metaphysischen Rekonstruktion der Einheitlichkeit der erfahrenen Körperwelt deutlich: Während es für Kant objektiv-mechanische Kräfte sind, die zwischen trägen Massekörpern wirken, handelt es sich bei Rosmini um vitale Grundkräfte, die ihr Paradigma im belebten Organismus haben. Ausdehnung und Räumlichkeit sind für Rosmini an das subjektive Grundempfinden gebunden, das seinen objektiven Gegenpol in einem metaphysischen «Prinzip» der Naturdinge findet, das Rosmini als «Substanzprinzip» (*sostanza-principio*) bezeichnet,⁵⁸ dem im Verhältnis zum «Terminus» des räumlich ausgeprägten Stoffs «Aktualität» und «Aktivität» zukommt.⁵⁹

Während Kant mithin metaphysische Naturgesetze im Hinblick auf den minimal empirischen Begriff der Bewegung, der für die größtmögliche Reduktion der Materie «auf lauter bewegende Kräfte» sorgt,⁶⁰ aus den Kategorien bzw. Prinzipien der Erfahrung ableitet, womit deutlich

⁵⁴ T 2066.

⁵⁵ Vgl. T 2074-2075, 2082.

⁵⁶ T 2080.

⁵⁷ Vgl. T 2113-2115.

⁵⁸ T 2083.

⁵⁹ Vgl. T 2135.

⁶⁰ MAN A 83. Damit ist «alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne [...] bewegende Kraft» (ebd. A 81).

ist, wie stark Kant die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft als notwendige Integration und Vervollständigung der *Kritik der reinen Vernunft* angesehen hat, muss es für Rosmini ein den Stoff belebendes Vitalprinzip geben, dass sich über die Einzelatome, welche die Körper bzw. die Organismen beleben, dann auch über die von Newton ermittelten Naturgesetze realisiert.⁶¹ Damit entwickelt Rosmini durchaus das leibnizsche Verständnis der Realität weiter, während Kant Materie als «dynamisches Kontinuum der Undurchdringlichkeit im Raum» und damit rein mechanisch neu definiert.⁶² Der Unterschied liegt darin, dass Rosmini eine ontologische Grundkraft annimmt, welche bei Newton bzw. Kant nicht vorkommt, wo jede Bewegung aus der Summe der zwischen den Körpern wirkenden Kräften erklärt wird. Beide lehnen damit den Atomismus und ein mechanistisches Weltbild – d. h. die Identifikation von Theorie und Wirklichkeit – ab. Aus rosminischer Perspektive besteht das Problem Kants nicht darin, dass er Philosophie auf Wissenschaftsbegründung der Physik verkürzt hätte, sondern dass er nur einen naturwissenschaftlichen, keinen philosophischen, Materiebegriff hat.⁶³ Darin besteht der Scharfsinn der Lektüre Rosminis, der sich damit aber das Problem einhandelt, eben durch das Übergehen speziell der physikalischen Naturwissenschaft eine ontologische Begründung der ersten Wissenschaftsprinzipien in der *Logica* und der *Psicologia* nur in metaphysischer Hinsicht, aber nicht als philosophische Grundlegung der Naturwissenschaften zu leisten. Positiv gewendet, konnte Rosmini durch seinen *neuen* metaphysischen Grundansatz die induktive Methode Newtons übernehmen, ohne dadurch die kantische Konsequenz der Überwindung der Metaphysik teilen zu müssen;⁶⁴ ebenso musste er nicht hinter Newton zurückgehen, um den neuzeitlichen Wissenschaftsgedanke in seiner induktiven Methode auch in der Philosophie zu rezipieren.

III.III Wissenschaft und System

Gerade indem Kant aufgrund seiner transzendentalphilosophischen Voraussetzungen nur der Physik den epistemologischen Status der Naturwissenschaft zuschreibt, scheitert sein metaphysisches Begründungsprogramm dieser Wissenschaft. Obwohl er – wie im Hinblick auf das *Opus postumum* deutlich wird – nicht von dieser Zielsetzung ablässt, erweitert er dennoch in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) seine Wissenschaftssystematik um den Zweck- und Systembegriff,

⁶¹ Psicol 1261. Hier bezieht sich Rosmini über den Begriff *conatus* auf Leibniz bzw. direkt auch auf Newton.

⁶² K. POLLOK, *Kants «Metaphysische Anfangsgründe...»*, S. 7. Gleichwohl sieht Pollok mit den Metaphysischen Anfangsgründen eine kantische Option für den Raum, wenn er dort die apriorische Metaphysik als «Metaphysik der körperlichen Natur» beschreibt und damit den Wissenschaftsbegriff auf die Naturwissenschaft einschränkt (MAN A XII; im Orig. in kurziv; vgl. A XXI-XXII); vgl. ebd. S. 99.

⁶³ «Die Natur ist in ihrer konkreten Ausfaltung der nach Gesetzen zu begreifenden Erscheinungen eine Abfolge von Prozessstadien» (G. IRRLITZ, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, S. 300).

⁶⁴ Vgl. K.-H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung*, S. 63.

was jedoch weder zum Schluss berechtigt, dass er seine Wissenschaftssystematik 1790 neu definiert, noch besagt, dass er deren in der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Metaphysischen Anfangsgründen* definierten Voraussetzungen korrigiert.⁶⁵ Dennoch leistet ihre Erweiterung in der dritten *Kritik* durchaus die nach der ersten *Kritik* noch offene Neugestaltung der *Kosmologie* in regulativer Hinsicht.⁶⁶ Der im transzendental-metaphysischen Begründungsprogramm nicht vorge-sehene Zweckbegriff der Natur wird nun zur Möglichkeitsbedingung, Naturzusammenhänge denken zu können, wodurch die Urteilskraft die Perspektive auf die nicht-mathematischen Disziplinen erweitert, indem sie sich die Natur so vorstellt, «als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte».⁶⁷ Als solche geht die Bestimmung der Finalität auf die zweite Analogie der Erfahrung in der *Kritik der reinen Vernunft* zurück: «Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt».⁶⁸ Durch den ausdrücklich keine realitätskonstitutive bzw. dogmatische Wissenschaft begründenden Begriff des Naturzwecks können nun organische Dinge bzw. Zusammenhänge wissenschaftlich dargestellt und das Gesamt der Wissenschaften durch systematische Interdependenz konzipiert werden. Die Finalitätskategorie geht aus demselben Grund jedoch nicht in den Naturbegriff ein und ist somit auch nicht in der Lage, sie auf eine absolute Realität hin zu übersteigen. Dennoch ist Zweckmäßigkeit für Kant durchaus Kausalität, womit sie Teil der Wissenschaftlichkeit ist, wenn auch nicht in der analysierten metaphysisch fundierenden Weise, da sie deren Methode dahingehend umkehrt, vom Ganzen zum Teil fortzuschreiten.⁶⁹ Dies ist aber notwendig, um Natur nicht als leblosen Mechanismus, sondern als Vernünftigkeit zu begreifen und Freiheit, somit auch Moralität, als konstitutives Prinzip denken zu können. Keine Einzelwissenschaft kann mithin die Natur als ganze erklären und auch das einfache Zusammendenken von Mechanismus und Organismus

⁶⁵ So muss «es als Tatsache gelten, daß Kant, obwohl er 1786 die MAN veröffentlicht, das Projekt einer Metaphysik der Natur mit der KU nicht fortsetzt und vielleicht sogar ganz aufgibt» (K. M. THIEL, *Kant und die «Eigentliche Methode der Metaphysik»*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2008, S. 153).

⁶⁶ Vgl. B. FALKENBURG, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Athenäum, Frankfurt a. M. 1987, S. 31-32; K. GLOY, *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*, de Gruyter, Berlin-New York 1976, S. 217.

⁶⁷ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in DERS., *Werke in sechs Bänden*, V, S. 233-620, B XXVIII. «Wir legen, sagt man, Endursachen in die Dinge hinein und heben sie nicht gleichsam aus ihrer Wahrnehmung heraus» (DERS., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in DERS., *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 7, S. 193-251, hier S. 220).

⁶⁸ KrV A 189.

⁶⁹ Vgl. R. WAHSNER, *Der Widerstreit*, S. 15; K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Kants transzendente Metaphysik und die Begründung der Naturwissenschaften*, hg. von L. KOCH und I. STROHMEYER, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, S. 73.

würde alleine nicht dorthin führen. Dies bedeutet wiederum eine große Nähe zu Rosmini, dessen Wissenschaftssystem ebenso auf der Unmöglichkeit einer Ganzheitserklärung der Wissenschaft beruht. Dennoch geht es Rosmini im Gegensatz zu Kant nicht um die metaphysische Organizität des Systems der Naturwissenschaft, bzw. dann um das der praktischen Philosophie, sondern um eine philosophische Konzeption der Organizität des Wissens überhaupt durch alle Einzeldisziplinen hindurch.⁷⁰

Der nur regulativen Zweckkategorie entspricht nun bei Kant die Voraussetzung des mechanistischen Grundverständnisses von Wissenschaft, dass «für die Begründung der Naturwissenschaft der Anti-Animismus unabdingbar ist».⁷¹ Für Kant stellt damit konsequenterweise der «Hylozismus» den «Tod aller Naturwissenschaft» dar,⁷² der jedoch gerade der rosminischen *Psicologia* und *Teosofia* zugeschrieben wird:⁷³ Denn würde die atomistische Materie nicht auf ein mindestens latent bestehendes belebendes Prinzip zurückgeführt, dann könnten belebte Organismen überhaupt nicht gedacht werden.⁷⁴ Hierin wird nochmals die organizistische, nicht mechanistische Ausrichtung des rosminischen Wissenschaftsbegriffs deutlich: Nur wenn man den wissenschaftstheoretischen Diskurs auf den biologischen Organismus, nicht den physikalischen Mechanismus, ausrichtet, kann man mit Rosmini der festen Überzeugung sein, dass sich das leibnizsche metaphysische Grundprinzip – unter entsprechenden Modifikationen – mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften erhärtet.⁷⁵ Hält man sich nun aber vor Augen, dass Kant selbst in der letzten der vier philosophischen Grundfragen, «Was ist der Mensch?», das ganze Wissen vereinigt sieht, so kann diese Frage nur in Rosminis Wissensverständnis als beantwortet gesehen werden, da nur dieses die metaphysischen Voraussetzungen für eine wissenschaftliche (nicht nur moralische) Gesamtbetrachtung des Menschen schafft. Vielleicht erklärt dies auch den letztlich bezeichnendsten Unterschied, dass das zentrale Wissenschaftsinteresse Kants auf die Physik, dasjenige Rosminis jedoch auf die Medizin gerichtet war.

Für Rosmini entfalten mithin die physikalischen Grundgesetze ihre vollkommene Bedeutung nur, insofern sie im Gesamtzusammenhang der Natur, d. h. des körperlichen «Fühlens», der intellektuellen Erkenntnis und der finalen Hinordnung auf Gott betrachtet werden.⁷⁶ Für Kant

⁷⁰ Vgl. M. MALATESTA, *Rosmini nella storia della logica*, in P. P. OTTONELLO, *Rosmini e l'enciclopedia*, S. 191-204, hier S. 199.

⁷¹ R. WAHSNER, *Der Widerstreit*, S. 139.

⁷² MAN A 121.

⁷³ Vgl. U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Sodalitas, Stresa ³2008, S. 102.

⁷⁴ Vgl. *Psicol* 533.

⁷⁵ Vgl. *Psicol* 532.

⁷⁶ Vgl. G. CALZA-P. PEREZ, *Esposizione ragionata*, S. 63-64. «Es scheint, als müssten die Naturwissenschaften von jenem soliden Grundbegriff des Lebens ausgehen, durch den alle Körper der Natur bestimmt werden» (ebd. S. 61).

werden indes im *Opus postumum* die architektonischen Schwierigkeiten offenkundig, weswegen zurecht die Kritik geäußert wurde, Kant würde hier «die Balance aus empirischem Realismus und transzendentalen Idealismus allzu einseitig zu Gunsten des Letzteren [...] verschieben».⁷⁷ In verschiedener Hinsicht kommen mithin sowohl Rosmini als auch Kant nicht ohne ein idealistisches Ausgreifen der epistemologischen Wissenschaftsbegründung aus. Für beide ist diese Perspektive unentbehrlich, um die Einheitlichkeit ihrer Wissenschaftsbegründung als System durchführen zu können. Es verwundert daher nicht, wenn Rosmini – darin übrigens mit Hegel übereinkommend – Kants Naturverständnis als aposteriorisch ansieht, mithin sein Begründungsprogramm zurückweist.⁷⁸

IV. SCHLUSS

Gewiss ist Kants Philosophie nicht lediglich Theorie der Naturwissenschaft, wie Heidegger 1929 in Davos dem Neukantianismus vorwarf und was Cassirer dann mit Einschränkungen verteidigte. Dennoch ist nach den hiesigen Erörterungen klar, dass ohne Naturwissenschaft die Kantische Metaphysik hinkend bleibt. Während Kant die Einheit der Wissenschaftlichkeit jedoch nur durch apriorisch-mathematische Apodiktizität erreicht, was alle anderen Einzelwissenschaften hinter die Physik zurücktreten lässt, sichert sie Rosmini durch die Verankerung der Prinzipien der Einzelwissenschaften in der logisch bzw. psychologisch vermittelten Seinslogik ab. Beide Denker können die physisch (Kant) bzw. metaphysisch (Rosmini) gefasste Verteidigung der Einheitlichkeit der Wissenschaft nunmehr nur durch eine metaphysische Abschwächung der Natur bzw. Realität aufrechterhalten. Hiervon ausgehend, halten beide jedoch an der metaphysischen Integration der Naturwissenschaft fest. Sie sind auch beide der Meinung, dass dieses Handwerk zwar nicht die Grundlage von Wissen und Wahrheit ist – sie unterstützen keine Positionen des klassischen Realismus – aber es ist das *experimentum crucis* der Metaphysik, das *articulum stantis et cadentis metaphysicae*, so dass ein Scheitern eines solchen Unternehmens für sie den Zusammenbruch der Metaphysik des jeweils eigenen Denkens bedeuten würde. Aus diesem Grund führen sie ihre naturphilosophischen Erörterungen mit hohem Begründungsaufwand durch. Ihr Antiidealismus räumt der einzelwissenschaftlichen Autonomie große Bedeutung ein, wobei sie sich zentral in der Frage unterscheiden, was Wissenschaft oder wissenschaftliche Methode bedeutet und in welchem Verhältnis diese zur Metaphysik selbst steht. Der zentrale Unterschied besteht darin, den metaphysischen Möglichkeitsbegriff als wissenschaftstheoretische Voraussetzung einmal im Hinblick auf die physikalischen Naturdinge (Kant), das andere Mal im Hinblick auf einen realen Seinsbegriff (Rosmini) zu definieren. In dieser Perspektive resultiert das Konzept der Rosmini weit weniger spezifisch, weswegen es im Vergleich zu Kant und zeitgenössischen

⁷⁷ H. LYRE, *Kants «Metaphysische Anfangsgründe...»*, S. 11.

⁷⁸ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 Bde., hg. von F. HOGEMANN und W. JAESCHKE (Hauptwerke in sechs Bänden, 3-4), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, I, S. 167.

Programmen weniger wissenschaftlich, in heutiger Perspektive aber offener für ein multidisziplinäres Spektrum erscheint.

krienke@rosmini.de

(Istituto di Studi Filosofici, Facoltà di Teologia di Lugano)





CARLO BRENTARI

«TO RE-ESTABLISH THE MISLED REASON».
PHILIPPE PINEL AND THE CURABILITY OF
MADNESS IN ANTONIO ROSMINI'S
ANTROPOLOGIA AL SERVIZIO DELLA SCIENZA
MORALE

«RISTABILIRE LA TRAVIATA RAGIONE».

PHILIPPE PINEL E LA CURABILITÀ DELLA FOLLIA NELL'ANTROPOLOGIA IN SERVIZIO
DELLA SCIENZA MORALE DI ANTONIO ROSMINI

*This paper focuses on the role played by Philippe Pinel's *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1800), a fundamental text in 19th century European psychiatry, in Antonio Rosmini's discussion of mental alienation, as it is developed in his *Antropologia in servizio della scienza morale* (1844). As a secondary objective, our analysis aims at understanding whether Rosmini's use of the *Traité* can help modify the critics' assessment of Pinel's figure and work, with particular regard to Michel Foucault's well-known thesis in *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961).*

I. INTRODUZIONE

L'oggetto principale del presente studio è il ruolo che il *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale* (1800) di Philippe Pinel,¹ un testo fondamentale per la psichiatria europea del XIX

¹ Il testo di cui Rosmini dispone è F[ILIPPO] PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, C. VAGHI (ed.), Orcesi, Lodi 1830; si tratta della prima edizione italiana dell'opera, realizzata a partire dalla seconda edizione francese (PH. PINEL, *Traité medico-philosophique sur l'aliénation*



secolo, svolge nella trattazione rosminiana dell'alienazione mentale così come essa è condotta nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1844).² Quest'ultima opera, come Rosmini afferma nell'"Introduzione", è dedicata all'indagine dell'uomo in quanto «*autore, e soggetto delle azioni morali*»; tale indagine richiede che si analizzino «le presenti morali condizioni della natura umana, e sì le varietà degli stati morali di essa natura, e parimenti i mezzi e i moventi onde dall'uno stato ella trapassa ad un altro». ³ L'approccio di Pinel, per il quale la follia è una disfunzione – spesso solo temporanea e, in linea di principio, curabile – della mente, fa rientrare pienamente il *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale* tra le fonti scientifiche atte a esplorare il campo definito da Rosmini per l'*Antropologia in servizio della scienza morale*.⁴ Non è quindi un caso se, come vedremo, in quest'opera i riferimenti di Rosmini a Pinel sono non solo frequenti e dettagliati ma, in alcuni casi, anche fondativi sul piano argomentativo.

Come obiettivo secondario, la presente analisi si propone di comprendere se e in che modo l'utilizzo che Rosmini fa del *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale* possa contribuire a modificare la valutazione della figura e dell'opera di Pinel da parte della critica. Come è noto, quella di Pinel è una figura estremamente controversa. Sul piano storico, egli riuscì a saldare la sua attività medico-psichiatrica con le rivendicazioni illuministe e rivoluzionarie di fine Settecento. Tramite un'efficace opera di persuasione sulla Comune parigina, Pinel introdusse concreti

mentale. Seconde édition, entièrement refondue et très-augmentée, Brosson, Paris 1809). Per il presente studio, oltre all'edizione del 1830, è stata utilizzata anche una più recente edizione del testo: PH. PINEL, *La mania: trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, F. FONTE BASSO - S. MORAVIA (eds.), Marsilio, Venezia 1987 (che traduce la prima edizione francese del testo francese).

² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. EVAÏN (ed.), vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981.

³ Ivi, p. 23-24. Sempre nell'introduzione all'*Antropologia in servizio della scienza morale* Rosmini afferma: «acciocché la teoria dell'obbligazione [morale] si possa applicare senza commettere errore, egli è uopo innanzi tutto, che si conosca bene il soggetto al quale essa deve applicarsi, il quale è l'uomo» (ivi, p. 1). L'antropologia, in altri termini, è qui propedeutica e funzionale all'applicazione dei principi morali nella loro funzione prescrittiva. L'intera trattazione, a cui intendo qui accennare, delle possibilità d'errore e di squilibrio insite nell'umana psicologia rientra quindi a buon diritto nel campo di competenze dell'antropologia.

⁴ Rosmini intende l'*Antropologia in servizio della scienza morale* come la prima parte della trattazione dell'uomo all'interno del suo sistema, quella parte che si occupa dell'uomo come essere naturale e che può essere condotta con il «natural lume» ed avvalendosi della letteratura scientifica disponibile (ivi, p. 24). Ad essa fa seguito l'*Antropologia soprannaturale*, dedicata all'analisi dell'uomo in quanto essere che «appartiene, secondo il sistema cristiano, ad un ordine soprannaturale e di grazia» (*ibidem*; cfr. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), voll. 39-40, Città Nuova Editrice, Roma 1983). Questa seconda prospettiva non è rilevante nell'economia del presente contributo.

cambiamenti nelle condizioni di vita degli ospizi per alienati (e non solo di quello di cui era direttore, Bicêtre, ma indirettamente dell'intera Francia). *In primis*, egli ottenne dalla Comune l'abolizione della pratica di incatenare i folli, che sostituì con l'uso delle camicie di forza e di altri metodi di contenimento meno limitativi.⁵ Quasi congelato nel gesto dello spezzare le catene, per tutto il XIX secolo Pinel venne celebrato come benefattore dei folli sia a livello iconografico (come nei quadri di Charles Muller e di Tony Robert Fleury⁶), sia nei riferimenti bibliografici («un atto rivoluzionario tra i più umani», lo definisce Sigmund Freud in *Charcot*⁷). Nel XX secolo, Michel Foucault darà invece di Pinel un'immagine di segno opposto, additandolo come uno dei principali responsabili del «grande internamento» e disciplinamento della follia iniziato nella seconda metà del XVIII secolo.⁸ È in questo campo di valutazioni, percorso da linee ermeneutiche divergenti, che si cercherà di inserire i riferimenti di Rosmini al *Trattato* di Pinel.

II. LA CONCEZIONE PINELIANA DELL'ALIENAZIONE COME SQUILIBRIO TRA LE FUNZIONI DELLA PSICHE

Dalla teoria psichiatrica pineliana Rosmini trae due elementi fondamentali. Il primo è l'idea dell'alienazione come squilibrio tra diverse funzioni della psiche – principalmente, come vedremo, tra funzioni inferiori (come la percezione sensibile) e funzioni superiori (intelletto e volontà). Il secondo (di cui ci occuperemo nella sezione V del presente contributo) è la ferma convinzione della curabilità della follia. Per quanto riguarda il primo punto, va innanzitutto rilevato che Pinel appartiene a una scuola di pensiero, rifacentesi a Bacone e Locke ma minoritaria nel panorama della psichiatria francese di fine Settecento, per la quale l'alienazione mentale non è riconducibile sempre e comunque a patologie o anomalie cerebrali ma va studiata in primo luogo come lesione delle funzioni psichiche: cognitive (intelletto, memoria), emozionali, affettive e decisionali (volontà). In altri termini, Pinel condivide l'impostazione antimetafisica della psicologia

⁵ Per una ricostruzione sia degli eventi storici, sia della nascita del mito di Pinel si vedano W. RIESE, *The legacy of Philippe Pinel*, New York, Springer 1969; G. SWAIN, *Soggetto e follia. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, Centro Scientifico Torinese, Torino 1985; S. MORAVIA, *Alla ricerca della ragione perduta. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, in PINEL, *La mania*, cit., pp. IX-XXXII; F. FONTE BASSO, *Il gesto liberatore. Philippe Pinel fra mito e storia*, ivi, pp. XXXIII-LXVI; M. RENNEVILLE, a.v. *Aliénisme*, in D. LECOURT (ed.), *Dictionnaire d'histoire de la pensée médicale*, Presses universitaires de France, Paris 2004, pp. 26-29.

⁶ FONTE BASSO, *Il gesto liberatore*, cit., pp. XLV-XLVII.

⁷ S. FREUD, *Charcot*, in ID., *Opere*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 101-116, qui p. 111.

⁸ M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1997, in particolare le pp. 395-447.

illuminista e adotta, conseguentemente, un approccio empirista allo studio della malattia mentale; in lui, tuttavia, ciò non comporta l'assunzione di una posizione *tout court* materialista. Scrive l'autore in un passo programmatico del *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*: «Il vero fondamento di tutto l'edificio egli è dunque uno studio preliminare, e profondo delle varie lesioni dell'intendimento, e della volontà, manifestate al di fuori con delle mutazioni nella costituzione del corpo, con gesti, e parole propri». ⁹ Come giustamente nota Sergio Moravia, è qui significativo «il singolare uso di un termine fortemente fisico-medico come *lèsion* in rapporto a un referente di natura non, o non primariamente, fisica». ¹⁰

Le diverse forme di patologia mentale non sono quindi necessariamente l'espressione cognitiva e comportamentale di un danno cerebrale (come riteneva ad esempio Pierre-Jean-Georges Cabanis, che Pinel conosceva per aver frequentato, prima del 1789, il circolo illuminista tenuto ad Auteuil da Anne-Catherine de Ligniville d'Autricourt, vedova di Claude Adrien Helvétius¹¹). Le disfunzioni delle facoltà della mente possono avere una grande varietà di cause. Scrive Pinel: «l'origine dell'alienazione dipende talora da lesioni fisiche, o da una disposizione originaria, il più sovente da morali affezioni vivissime»; ¹² e ancora: «la mania, l'idiotismo, la melanconia, la demenza, possono egualmente essere il risultato di un colpo sul capo, della soppressione d'un'emorragia [...] ec., siccome ancora d'un profondo dispiacere, e di una passione gagliarda, vivamente combattuta e contrariata». ¹³ Questa grande varietà delle cause dell'alienazione si traduce in differenze altrettanto grandi sul piano nosografico. Ciò permette a Pinel di aprire la sua indagine a quello che una lettura completa del testo rivela come il suo interesse principale: la ricognizione degli effetti patogeni dei fattori morali della vita interiore (passioni, aspettative, delusioni, rotture relazionali, modalità dell'autopercezione, ricordi di eventi drammatici). ¹⁴

⁹ PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 20. Ma cfr. anche la seguente affermazione di Pinel, che amplia il numero delle facoltà che possono andare soggette a lesioni: «Si risale [...] difficilmente all'origine delle diverse lesioni isolate, o riunite, che provar possono la percezione degli esterni oggetti, la memoria, l'immaginazione [sic], il giudizio, il sentimento della propria esistenza, e si può forse osservare il benché menomo rapporto fra queste differenti lesioni, e la tessitura dell'organo, che sembra esserne la sede?» (*ibidem*). Per l'uso del termine 'lesione', cfr. anche ivi, p. 22.

¹⁰ MORAVIA, *Alla ricerca della ragione perduta*, cit., p. XIV.

¹¹ FONTE BASSO, *Il gesto liberatore*, cit., p. XLI.

¹² PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 26.

¹³ Ivi, p. 56.

¹⁴ Va ricordato che, in questa fase della filosofia francese, l'aggettivo sostantivato *le moral* non ha un'immediata valenza etica ma si propone piuttosto come equivalente funzionale dell'*âme* e dell'*esprit* nei contesti di utilizzo che, come la psichiatria, vogliono mantenersi vicini all'indagine empirica delle sfere cognitiva e affettiva senza con ciò sposare il materialismo estremo. Cfr. al

Tra le distinzioni principali in base alle quali Pinel orienta l'analisi delle disfunzioni della mente rientra quella tra intelletto e volontà (come vedremo, questa bipartizione sarà una costante anche delle analisi rosminiane del funzionamento della psiche). Tale distinzione non vuole reintrodurre nella psiche delle facoltà intese come entità monolitiche, quanto piuttosto contribuire alla delimitazione orientativa di due insiemi funzionali. Scrive Pinel: «i vocaboli *intendimento umano* e *volontà* non sono forse termini generici ed astratti, che sotto di loro comprendono differenti operazioni intellettuali, od affettive, le cui aberrazioni isolate o riunite formano le diverse specie d'alienazione [...]?».¹⁵ Pur con questa precisazione metodologica, mirante a differenziare interiormente le due facoltà, la distinzione di intelletto e volontà fornisce un filo conduttore alle analisi della follia. Per limitarci a due esempi, i casi «d'una mania con furore, ma senza delirio, e senza alcuna incoerenza [...] provano quanto le lesioni della volontà possono essere distinte da quelle dell'intelletto, quantunque spesso ancor'esse sieno riunite».¹⁶

III. IL MODELLO ROSMINIANO DELL'INTERIORITÀ DELL'UOMO

Per capire in che modo Rosmini riprende la concezione pineliana della follia, il primo elemento da sottolineare è il fatto che, per il pensatore roveretano, l'alienazione mentale si presenta sì come disarmonia funzionale, ma non della 'psiche' o della 'mente' quanto piuttosto del loro equivalente nella psicologia e nell'antropologia rosminiane: l'anima intesa come principio del «sentimento fondamentale».¹⁷ In Rosmini, il sentimento fondamentale è la base della vita interiore della coscienza e della permanenza diacronica del soggetto umano. Rosmini lo definisce come un «tatto interiore naturale»,¹⁸ una sorta di tono di fondo del sentire che, tramite le sue modificazioni, ci dà il senso della nostra fisicità e corporeità. Come scrive con grande chiarezza Pantaleo Carabellese, il sentimento fondamentale è «la sensazione generale di tutto il nostro corpo sensitivo, la quale precede ogni esperienza e perciò può dirsi a priori».¹⁹ Secondo Michele Federico Sciacca, il contributo del sentimento fondamentale alla delimitazione del soggetto consiste nel farci «sentire tutto il nostro corpo come nostro. Le altre sensazioni non sono che sue

proposito MORAVIA, *Alla ricerca della ragione perduta*, p. XV-XVI. Un'eco di tale accezione si ha nella locuzione "scienza morale", che compare nel titolo dell'opera di Rosmini qui presa in considerazione.

¹⁵ PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 58.

¹⁶ Ivi, p. 90.

¹⁷ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Ideologia e logica*, G. MESSINA (ed.), vol. 4, Città Nuova Editrice, Roma 2004, pp. 154-279; ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., in particolare p. 27, pp. 124-138, 191-199.

¹⁸ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., p. 270.

¹⁹ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Alighieri, Bari 1907, p. 88.

modificazioni; dunque, per esistere le sensazioni modificanti, deve esistere il sentimento modificato». ²⁰ Nella definizione che ne dà Antonio Belsito, infine, il sentimento fondamentale corporeo è «the constant perception of ourselves, the basis of all other subsequent and fleeting sense-perceptions». ²¹

Gli aspetti fondamentali del sentimento fondamentale sono dunque la permanenza e la modificabilità. Quando perdura immutato, il sentimento fondamentale trasmette al soggetto il senso della propria identità e integrità psico-fisica; quando viene perturbato, esso ci informa (tramite le sensazioni) della presenza di fattori modificanti. I tratti della permanenza e della modificabilità fanno del sentimento fondamentale il substrato del soggetto – ciò che, perdurando, fornisce identità numerica a quest'ultimo e, al tempo stesso, si pone come base in grado di reggere i cambiamenti, facendo sì che essi siano cambiamenti *del medesimo*.

La caratterizzazione del sentimento fondamentale come substrato si estende, in maniera problematica, al modo in cui Rosmini pensa l'anima. Nella *Psicologia*, l'anima è definita infatti come «principio d'un sentimento sostanziale attivo che ha per suo termine lo spazio e un corpo». ²² In questa definizione, l'anima appare come il vero soggetto della vita coscienziale; essa non viene vista come una sostanza spirituale separata ma come il 'principio' che informa un insieme centrato nel corpo di processi riavvertiti delimitati nello spazio – il sentimento fondamentale, appunto. Come principio del sentimento, l'anima non è un ente statico pensato in analogia con le cose (non è quindi *res*) ma una relazione attiva, una funzione di connessione tra un polo che sente e un polo che è sentito. Tramite la nozione del sentimento fondamentale, Rosmini avvicina la nozione di anima (una nozione che, dopo le critiche di Locke e Kant, era improponibile nella tradizionale versione metafisica) ai concetti di soggetto e coscienza, meglio accettati al pensiero moderno e contemporaneo. Ciò rende possibile a Rosmini non solo, in generale, un moderno utilizzo psicologico della nozione di anima, ma anche, come vedremo, l'interazione con le tesi pineliane sulla mente.

Ciò che rimane invece estremamente problematico nella sopra menzionata definizione dell'anima è l'attribuzione al sentimento fondamentale della qualifica di 'sostanziale'. Cosa significa esattamente attribuire sostanzialità a un sentimento, e quali possono essere le motivazioni di tale attribuzione? Se si vuole sottolineare la capacità del sentimento di durare, il concetto di substrato è già sufficiente; come ben attesta la linea di pensiero che va da Kant a Nicolai Hartmann, perché si dia la permanenza di un centro funzionale del sentire la sostanzialità non è affatto necessaria. ²³ La scelta di Rosmini di attribuire sostanzialità al sentimento non può quindi

²⁰ M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999, p. 81.

²¹ A. BELSITO, *At the Springs of Knowledge: a Presentation of Rosmini's Epistemology*, Rosmini Publications, Mansfield 2015, p. 88.

²² A. ROSMINI, *Psicologia/1*, V. SALA (ed.), vol. 9, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 53.

²³ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 262-277; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, De Gruyter, Berlin 1950, pp. 280-324.

che mirare a riaffermare surrettiziamente la sostanzialità *del principio stesso* del sentimento, l'anima, cercando però, al contempo di mantenersi lontani dalla tradizionale psicologia sostanzialista di stampo metafisico.²⁴ Con tutta probabilità, tale scelta (decisamente debole sul piano argomentativo) si spiega con l'intento dell'autore di affermare indirettamente una permanenza del soggetto senziente che vada al di là di quanto richiesto dall'esercizio delle funzioni psichiche; una permanenza, quindi, non necessariamente finita.

Proseguiamo ora con la chiarificazione del modello rosminiano della psiche, così da poter in seguito comprendere i riferimenti testuali che Rosmini dedica al trattato di Pinel. Rosmini definisce l'esercizio del sentimento fondamentale a livello preriflessivo, pre-intellettuale, come 'animalità' o 'istintività'. Questa sfera fisiologica e comportamentale è comune sia agli animali che agli uomini; in questi ultimi, però, essa precede l'uso dell'intelletto o, in caso di follia, lo sostituisce. Per Rosmini, inoltre, l'istintività si suddivide in due funzioni fondamentali, l'istinto vitale e quello sensuale. Il primo è qualificato da Rosmini come una facoltà attiva, impetuosa e volta ad espandere indefinitamente se stessa. L'istinto vitale, come riportano le osservazioni fisiologiche di Rosmini nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, sente piacere nel tenere assieme gli aggregati del corpo, nel processo dell'assimilazione metabolica, nel movimento della materia corporea a cui è correlato e nel mantenersi aperto a nuove occasioni di vivificare se stesso. Se il corpo fosse organizzato solo dall'istinto vitale, esso avrebbe una vita regolare e armoniosa. Così però non è, perché per Rosmini esso è influenzato anche dalle entità che lo circondano o, meglio, dagli effetti sensibili sul soggetto di principi differenti da esso, che sono reali ma la cui origine ultima è ignota. A livello fisiologico, infatti, per Rosmini gli enti corporei sono avvertiti solo tramite le loro proprietà «sensifere»,²⁵ ovvero apportatrici di modificazioni del sentimento fondamentale. Nella loro inseità i corpi restano inaccessibili; solo fenomenicamente essi vengono esperiti come 'altri corpi' dotati di qualità.²⁶

L'inaccessibilità ultima degli enti costringe il soggetto animale (e l'uomo come essere sensibile) a impegnarsi in una laboriosa opera di investigazione dei loro effetti, ovvero delle modificazioni che essi esercitano sull'istinto vitale. Sotto l'azione dei 'sensiferi' esterni, in altri termini, il sentimento fondamentale si modifica, diversificandosi in migliaia di sensazioni diverse tra le quali il soggetto deve orientarsi.²⁷ È qui che entra in gioco per Rosmini la seconda facoltà

²⁴ L'attribuzione della sostanzialità al sentimento richiede infatti, specularmente, l'allontanamento del concetto di sostanza da ogni connotazione di materialità, inerzia, "cosalità", in direzioni spiritualiste, essenzialiste o attualiste *ante litteram*. Si veda ad esempio la definizione seguente: «la sostanza è l'atto pel quale sussiste un'essenza» (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 28, corsivo di Rosmini).

²⁵ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., in particolare p. 51, 65n.

²⁶ Ivi, p. 137.

²⁷ Il primo risultato di tale operazione è la divisione degli stimoli in due categorie principali: 'ciò che aiuta'/'ciò che nuoce' (cfr. ivi, p. 251).

vitale dell'animalità, detta «istinto sensuale».²⁸ Se l'istinto vitale, in una maniera olistica e autotelica, organizza i processi interni dell'organismo, l'istinto sensuale gestisce le interferenze esterne cercando di evitare il più possibile danni e perturbazioni (quindi: autoregolazione per il primo, reattività discriminatoria verso l'esterno per il secondo). Come scrive Umberto Muratore, «l'istinto vitale cerca di tenere in vita il corpo, agendo remotamente sulla totalità di esso; l'istinto sensuale vuole ottenere gli stessi fini, intervenendo di volta in volta in quelle zone, dove tra principio senziente e forze esterne nasce un conflitto».²⁹

Il tono di fondo del sentimento corporeo, così come viene riavvertito dall'istinto vitale, e le modificazioni ad esso apportate dall'istinto sensuale forniscono il materiale di base alle funzioni cognitive superiori. E non si pensi qui soltanto all'intelletto, facoltà peculiare all'uomo, ma anche alla capacità associativa, presente sia negli animali che nell'uomo, per la quale Rosmini utilizza il termine tomistico di *vis unitiva*. Al livello dell'animalità, la *vis unitiva* è l'antecedente funzionale dell'intelletto e della volontà consapevoli; essa è la responsabile di operazioni logiche e astrattive elementari e può agire di concerto con l'immaginazione.³⁰ Nell'antropologia di Rosmini, tutte queste facoltà, che corrispondono in larga misura alla struttura aristotelica dell'essere umano, sono declinate in maniera originale. Esse non sono parti dell'anima ma, per così dire, differenziazioni interne di un'unitaria struttura riavvertita; in ognuna di esse permane la dualità tra un polo che sente e un polo che è sentito – una dualità che però non rompe l'unità di base dell'anima stessa.

Il nostro modello della concezione rosminiana dell'interiorità antropologica non è completo se non si menziona il ruolo che, in esso, svolgono i processi legati alla volontà. Coerentemente con l'impostazione generale del testo, nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* la volontà non compare primariamente nella sua funzione morale, come libera scelta a favore di norme, valori o altre istanze obbligatorie, bensì nella funzione (affine, ma distinta) della libera adesione a un giudizio conoscitivo. Qui la caratteristica di fondo della volontà sta nel dare l'assenso alle possibili sintesi dei materiali dell'esperienza predisposte da altre facoltà (la *vis unitiva* prerazionale e l'intelletto). In tal modo Rosmini si oppone alla visione dei 'sensisti' e dei seguaci di Georg Ernst Stahl, che facevano della volontà una parte della vita istintuale. Per Rosmini la volontà rimane una facoltà superiore e una prerogativa esclusiva dell'uomo; del resto l'istinto, così come egli lo presenta, è pienamente sufficiente a garantire all'animale spontaneità e flessibilità d'azione e ad impedire che esso sia pensato con categorie meccanicistiche.³¹ Scrive Rosmini, sintetizzando il suo modello psicologico e antropologico:

²⁸ Ivi, in particolare pp. 208-209.

²⁹ U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002, p. 77.

³⁰ Cfr. al proposito P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 147-153.

³¹ Cfr. ivi, pp. 195-197. Per Rosmini l'istinto (sia nell'uomo che nell'animale) non è né una catena di riflessi, né un automatismo basato su reazioni meccaniche a stimoli esterni o interni; esso è un autonomo principio senziente, una declinazione operativa del sentimento di sé e del

si dice prima, che l'uomo è "un soggetto", e poi si aggiunge che questo soggetto ha le tre condizioni della "animalità, intelligenza, e volontà". In tal modo queste qualità hanno una medesima relazione col "soggetto", e l'una non è privilegiata sopra dell'altra; cioè quel principio che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dall'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte tre egualmente comune; sicché quel che sente come animale, è quello stesso che intende e che vuole come intelligente e volente.³²

IV. LA FOLLIA COME PERTURBAZIONE DEL SENTIMENTO FONDAMENTALE ED ERRATO ESERCIZIO DELLA VOLONTÀ

I nessi forniti nell'ultima sezione non intendono solo sintetizzare efficacemente il modello antropologico rosminiano, ma anche dare un'idea di che cosa siano, al suo interno, salute e normalità. Per riprendere l'ultima citazione, un soggetto umano è sano quando «quel che sente come animale, è quello stesso che intende e che vuole come intelligente e volente». Di converso, l'alienazione si configura come alterazione dell'equilibrio tra le parti, come una condizione di disarmonia tra gli strati profondi del sentimento fondamentale, dell'animalità e dell'istinto, da un lato, e dall'altro lato le facoltà superiori dell'intelletto e della volontà.

È proprio all'interno di questa strategia di determinazione della follia che diviene rilevante l'influsso di Pinel. Già a un primo sguardo, infatti, il funzionalismo psichico di Pinel ben si accorda con l'idea rosminiana per cui l'anima è un insieme ben organizzato di funzioni o modalità di esercizio del sentimento fondamentale e delle funzioni superiori. Questa congruenza di fondo emerge poi concretamente dai passi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* in cui Rosmini cita Pinel (passi che, a volte, proseguono per pagine intere). Tali riferimenti possono essere riuniti in due gruppi, a seconda della tesi che Rosmini intende sostenere o rafforzare tramite essi. Il primo gruppo di riferimenti è legato alla tesi di fondo, sia pineliana che rosminiana, per cui anche nell'uomo è presente una vita istintuale analoga a quella animale.³³ L'istintualità prevale nei bambini e nei ragazzi (in cui determina un iniziale disordine delle volizioni) e viene poi gradualmente subordinata alle facoltà superiori nella vita adulta, in particolare alla volontà razionalmente ordinata.³⁴ In caso di alienazione, questa subordinazione funzionale non si produce:

mondo; cfr. al proposito C. BRENTARI, *Between Instinct and Imagination: Antonio Rosmini's Discussion of Animal Behaviour in the Anthropology as an Aid to the Moral Science*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 187-199.

³² ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 37-38.

³³ Il termine istinto è ampiamente usato anche da Pinel, anche se non è accompagnato da una riflessione teorica paragonabile a quella rosminiana; cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 31, 65, 146.

³⁴ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 351-352.

«l'istinto» – scrive Rosmini – «trovasi talora pervertito e ammorbato fin dalla nascita. Si videro uomini portare degl'istinti irresistibili di cane, di gatto, di pecora e d'altri animali. [...] Arrecherò qualche esempio, acciocchè vie più chiaramente si vegga come l'istinto animale possa realmente soverchiare fino a certo segno la forza pratica della volontà». ³⁵ Gli esempi di mancato superamento della vita istintiva riportati da Rosmini, che possono oggi apparire ingenui, riguardano casi di idiotismo (utilizzo per praticità la terminologia dell'epoca) in cui la condotta esteriore dell'alienato ricorda il comportamento di determinati animali. Tra di essi spicca il caso, ripreso da Pinel, di una giovane alienata nel cui comportamento prevale la somiglianza con la pecora. Tralasciando i sintomi più pittoreschi, riporto un'affermazione centrale di Pinel (citata quasi letteralmente da Rosmini): la paziente era «in balia di un istinto cieco che si avvicinava a quello dei bruti». ³⁶ A tale affermazione fa seguito un commento rivelatore: in questi casi «l'istinto animale [...] riceve un cotale stampo speciale fin dalla nascita: porta seco una pendenza, un'attività speciale, una speciale irritazione». ³⁷ La spontaneità e vitalità dell'istinto si rivelano qui come fonti di perturbazione patologica della vita interiore e della condotta. Va notato però che, sia per Rosmini che per Pinel, patologie di questo tipo non nascono dall'istinto in quanto tale ma da un lato dalla fissità e dall'irrigidirsi della spontaneità dell'istinto su un solo schema di condotta, dall'altro dalla forza eccessiva dell'istinto, che porta in alcuni casi alla sua incontrastata egemonia.

Il secondo gruppo di riferimenti è legato invece all'idea che la follia sia una disarmonia tra la vita dell'istinto e del sentimento, da un lato e, dall'altro, le funzioni superiori. Come abbiamo visto, sia per Pinel che per Rosmini le funzioni superiori comprendono un vasto spettro di facoltà e funzioni. Si va dalla *vis unitiva* (la capacità precritica, presente anche negli animali, di associare tra loro in maniera coerente le impressioni percettive), all'intelletto e, infine, alla volontà nella sua funzione di dare l'assenso ai giudizi (siano essi di natura cognitiva o morale). Ora, nel vocabolario che Rosmini utilizza per descrivere i casi di disarmonia tra funzioni inferiori e superiori spicca il termine pineliano di 'abolizione'. Scrive Rosmini: nei casi di demenza descritti da Pinel, i folli «nè pur s'accorgono bene della presenza degli oggetti esterni, a malgrado delle sensazioni che in essi producono: ciò che si può dire un'abolizione del pensiero». ³⁸ Il riferimento diretto di Rosmini è al titolo del paragrafo sulla demenza del *Trattato medico-filosofico*, ³⁹ ma il termine è usato da Pinel in maniera sistematica; oltre che di abolizione del pensiero, per i casi di idiotismo

³⁵ Ivi, p. 379.

³⁶ Cfr. il passo corrispondente in PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 146. Sullo stesso nesso cfr. altresì p. 65: «l'idiotismo è qualche volta sì completo, e lo stato di stupore, e d'insensibilità sì marcato che un alienato di questa specie [non] ha neppure l'istinto degli animali».

³⁷ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 380.

³⁸ Ivi, p. 402.

³⁹ Cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., sezione terza, cap. III: "Demenza, od abolizione del pensiero", pp. 140-143.

lo psichiatra francese parla di «abolizione della facoltà di accorgersi degli oggetti»,⁴⁰ di «abolizione più o meno marcata della memoria»⁴¹ e di «un'abolizione più o meno completa delle affezioni del cuore».⁴² La forte presenza di questo termine (che già all'epoca sarebbe stato facilmente sostituibile con termini medici più precisi) può essere dovuta alla costante presenza, sullo sfondo del *Trattato medico-filosofico*, della temperie culturale della Rivoluzione francese. Del resto il moderato Pinel considera gli sconvolgimenti rivoluzionari come un fattore patogeno di prim'ordine, in grado di sconvolgere l'equilibrio psichico di molti e di indurre casi di furore, delirio di grandezza, ossessioni religiose eccetera; per lui la caduta dell'ordine esterno porta con sé anche la sospensione o, appunto, l'abolizione dell'ordine della vita interiore⁴³.

La fenomenologia dell'abolizione delle facoltà superiori proposta da Pinel (e ripresa da Rosmini) è estremamente varia. Vediamo uno dei casi più eloquenti:

Un altro alienato, narra il medesimo Pinel [sic], "di cui io dirigeva il trattamento, e che abitava una casa in veduta della cupola di Val-de-Grace, pretendeva che si dovesse trasportare questo edificio nel giardino della Tuillerie [sic], e che due uomini bastassero per operare questo trasporto. Credeva egli di vedere un rapporto d'uguaglianza tra la forza di due uomini, e la resistenza che oppone questa massa enorme. Aveasi un bel fare a mostrargli con degli esempi sensibili la sproporzione immensa fra l'una e l'altra, valutando per approssimazione i pesi di ciascuna pietra di questo vasto edificio: egli continuò ad opinare fermamente che l'opera era possibile, e proponeva d'incaricarsi egli medesimo dell'esecuzione. È egli da credersi che l'immaginazione alterasse a quest'uomo talmente le misure de' due termini del giudizio [...] sicché gli facesse vedere uguaglianza dov'eravi tanta disuguaglianza?" e che quindi la *forza unitiva* dell'anima, che dovea formare il giudizio, rimanesse impedita?⁴⁴

Qui l'equilibrio che viene abolito è quello, spesso immediato, tra l'immaginazione riproduttiva (la facoltà che conserva le immagini degli oggetti esterni) e la *vis unitiva*, cioè la spontanea capacità valutativa che nasce dal semplice accostamento delle immagini. In un altro esempio pineliano, l'equilibrio tra le facoltà è invece sospeso dall'immaginazione produttiva, che

avvicina o confonde le diverse sensazioni incomplete [...], in foggia di quadri più o meno incoerenti, veri o falsi, allegri o tristi, agli obbietti esistenti conformi, o stravaganti e fantastici [...] Una donna appena sgravata sentendo suonare a stormo la campana del popolo ((è) l'anno primo della rivoluzione), si turba, si agita, e cade nel più tetro delirio, ella concepisce i più vivi spaventi, si crede circondata da un apparecchio di supplizi, e manda le più lamentevoli grida.⁴⁵

⁴⁰ Ivi, p. 144.

⁴¹ Ivi, p. 87.

⁴² Ivi, p. 307.

⁴³ Ivi, p. 89, 96, 104, 134, 163.

⁴⁴ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., 408, corsivo di Rosmini; per il passo corrispondente cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 83.

⁴⁵ Ivi, p. 97.

A cambiare nei diversi casi di abolizione delle facoltà superiori è anche il grado di consapevolezza del malato a proposito del proprio disordine cognitivo. Al livello minimo di consapevolezza si collocano i casi di debolezza generale delle funzioni psichiche, di cui qui non ci occupiamo, mentre al culmine della consapevolezza si pone il caso di un alienato, descritto da Pinel e riportato da Rosmini:

Egli conosce perfettamente il suo stato, e ne giudica sì saviamente, come se non appartenesse a lui ma ad altri: vorrebbe fare degli sforzi per liberarsene, e d'altra parte è convinto che il male è incurabile. Gli si fa rilevare l'incoerenza che v'ha fra le sue idee ed i suoi discorsi, e ne conviene di buona fede; ma egli replica che questa inclinazione lo signoreggia di tanta forza, che non può sottrarsene, ed aggiunge ch'egli *non garantisce punto la verità de' giudizi ch'egli forma, ma che non è in suo potere il rettificarli*.⁴⁶

In estrema sintesi, sia per Pinel che per Rosmini la follia (soprattutto nelle forme della mania furiosa e del delirio) nasce quando la sensibilità e l'istinto, potenziati dall'azione dell'immaginazione, sospendono la capacità di giudizio della psiche. In Rosmini tale sospensione riguarda anche la volontà, perché essa è considerata nella sua funzione di dare l'assenso l'ultimo alla verità di un giudizio (anche sul piano percettivo).

V. LA CURABILITÀ DELL'ALIENAZIONE

Dopo aver visto l'uso che Rosmini fa di alcuni concetti pineliani nell'analisi diagnostica dell'alienazione, veniamo ora alla vicinanza tra i due autori sul versante delle proposte terapeutiche. Come sopra anticipato, l'idea di Pinel per cui la follia è una lesione o uno squilibrio funzionale della psiche, e non dipende necessariamente da danni fisici del cervello (come ritenevano invece Cabanis e altri *philosophes*), ha come diretta conseguenza la convinzione (condivisa con Rosmini) che nella maggior parte dei casi gli alienati siano curabili. Prima delle scoperte neurofisiologiche del XX secolo, infatti, l'adozione di una posizione materialista sull'eziologia delle psicopatologie era spesso accompagnata dalla convinzione dell'incurabilità delle stesse. La concezione pineliana dell'alienazione come lesione delle *funzioni* della psiche andava invece nella direzione opposta: essa apriva la possibilità del riequilibrio funzionale delle facoltà psichiche, in particolare tramite il ripristino del ruolo direttivo della facoltà giudicante. E non si tratta di un'affermazione generica: nel riformista Pinel, Rosmini trova utili indicazioni sul modo in cui si possa agire in senso terapeutico modificando la conduzione quotidiana dell'istituzione manicomiale.⁴⁷

⁴⁶ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 405, corsivo mio; per il passo corrispondente cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 85.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, "Sezione quarta. Polizia interna e regole da seguirsi negli stabilimenti consacrati agli alienati", pp. 153-234.

Ma veniamo al nocciolo della questione terapeutica. Per entrambi, Pinel e Rosmini, nell'alienazione – e soprattutto nei casi di delirio o di mania – il processo su cui il medico deve agire è l'erronea inferenza, fatta dall'alienato, dalle percezioni sensibili (intessute di vissuti istintuali e potenziate dall'immaginazione) a conclusioni intellettive errate, ma che appaiono coerenti all'alienato. Se la follia nasce dall'assenso sbagliato dato alle percezioni, in altri termini, la terapia dovrà per prima cosa riequilibrare questa situazione. Scrive Rosmini:

Come dunque delle sensazioni, delle immagini, degl'istinti [...] sospingono la facoltà del giudizio e la precipitano ad erronee conclusioni; così al contrario delle altre sensazioni, delle altre immagini, più regolari, contrapposte a quelle prime, rese più vive di quelle prime [...] possono benissimo rimettere il giudizio in buono stato, e restituire all'uomo la libertà di giudicare assennatamente.⁴⁸

Le modalità possibili dell'intervento terapeutico sono molte. Già la citazione precedente ce ne presenta qualcuna: se il problema è il caos della sensibilità bisognerà presentare percezioni e immagini coerenti e suscitare sensazioni più regolate, facendo sì che la loro forza divenga egemone e prevalga sulle impressioni patogene. Nella stessa direzione va un'altra osservazione che Rosmini dedica a Pinel, una delle più ampie dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (che qui riporto solo parzialmente):

Uno de' vantaggi preziosi degli ospizi bene ordinati, dice il citato medico Pinnel [sic], si è di poter imprimere vivamente negli alienati [...] il convincimento che si trovano sottoposti ad una forza superiore alla loro, destinata a padroneggiarli, ed a far piegare le volontà e i capricci loro. Questa idea, che dee esser loro resa continuamente presente, eccita le funzioni dell'intelletto, arresta i loro divagamenti insensati, e li abitua gradatamente a reprimersi, ciò che è uno de' primi passi verso il ristabilimento della salute.⁴⁹

Qui l'intervento del medico, più che sulle percezioni stesse, verte sull'intelletto e sulla volontà; poiché però il processo di formazione del giudizio erroneo è unitario, si può legittimamente pensare che la terapia possa combinare, di caso in caso, misure di correzione della sensibilità, di sostegno al retto giudizio e di riordino della volontà giudicante.

A conclusione di queste osservazioni va precisato un ultimo punto. Se è vero che, sia per Pinel che per Rosmini, l'alienazione consiste in lesioni funzionali delle facoltà della psiche, ciò non significa però che tali lesioni non possano talvolta avere cause fisiologiche; le disfunzioni della percezione che si presentano nel delirio, anzi, hanno frequentemente un'origine di questo tipo. La cosa importante, però, è che anche in questi casi la posizione di Rosmini e di Pinel lascia un maggiore spazio di azione terapeutico rispetto alle tesi di chi lega la follia al solo danno cerebrale. Soprattutto in Rosmini, infatti, la dimensione fisiologica, o addirittura quella fisico-corporea, è legata strettamente al sentimento fondamentale di sé. Si può quindi sia intervenire sul sentimento per curare il corpo, sia sul corpo per riequilibrare le funzioni del sentimento. Scrive

⁴⁸ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 410.

⁴⁹ Ivi, p. 410n; per il passo corrispondente cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 294.

Rosmini:

[Afferma] il citato Pinnel [sic] ch'ebbe per tanto tempo in cura gli alienati di Bicêtre e della Salpêtrière [...]: "Le percezioni false ed illusorie signoreggiano talora l'intelletto degli alienati con tanto dominio, che sono trascinati da una forza irresistibile a portare un giudizio conforme a quanto sentono internamente, e ciò che sentono può esser l'effetto d'un cambiamento violento sopraggiunto nello stato fisico". E che ciò sia, coll'esperienza si può confermar nuovamente: perocchè contrapponendo un rimedio pure fisico, si perviene talora ad ajutare la facoltà del giudizio, e a farla tornare idonea ad operare direttamente.⁵⁰

Il quadro che emerge tanto dalle analisi diagnostiche, quanto dalle proposte terapeutiche che Rosmini avanza riferendosi a Pinel è caratterizzato da una notevole consapevolezza dell'unità psicofisica costituita dall'essere umano. Quello che per Rosmini è il nucleo fondamentale dell'alienazione, la disfunzione del giudizio, può quindi (a seconda dei casi) essere corretto direttamente, intervenendo sulle percezioni o sull'intelletto, oppure trattato indirettamente, individuando le patologie di livello fisiologico che causano le disfunzioni del sentire. Il funzionalismo pineliano e rosminiano è quindi un approccio flessibile, che risente ovviamente dell'imprecisione terminologica dell'epoca (ciò vale soprattutto per la descrizione sintomatologica delle varie forme di alienazione⁵¹) ma che lascia già intravedere future possibilità di sviluppo nella posteriore psichiatria francese e, tramite il soggiorno di Freud alla Salpêtrière, nella psicoanalisi del XX secolo.

VI. CONCLUSIONE: CURA O DISCIPLINAMENTO?

Poche figure di psichiatri e, in genere, di uomini di scienza sono state fatte oggetto di valutazioni così discordanti come quella di Philippe Pinel. A partire dalla pubblicazione della *Storia della follia nell'età classica* di Michel Foucault, il suo nome (assieme a quello di Samuel Tuke) è

⁵⁰ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 409; per il passo corrispondente cfr. PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 86.

⁵¹ Il *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale* ha indubbiamente molti limiti. Come rileva Sergio Moravia nell'introduzione alla traduzione italiana del testo, la classificazione medesima delle diverse forme di alienazione risente di una certa approssimazione eziologica e sintomatologica. Inoltre, il lettore che abbia familiarità con la posteriore psicoanalisi non può non constatare con una certa insoddisfazione che Pinel «è un lettore più dei segni visibili della malattia che non di certi significati che tali segni possono avere [...] [e] tende [...] a trascurare le dimensioni, i valori simbolici che le produzioni psichiche elaborano ed esprimono» (MORAVIA, *Alla ricerca della ragione perduta*, cit., p. XXXI).

comunemente associato alla tesi del disciplinamento e dell'internamento che avrebbe modificato, in senso repressivo, il rapporto con i folli in età moderna.⁵² La tesi foucaultiana andava a rovesciare un giudizio precedente di carattere invece estremamente positivo, che vedeva Pinel come il coraggioso psichiatra che aveva abolito il ricorso ai mezzi di contenimento fisico estremo in uso nei manicomi fino a fine Settecento (ben due quadri di età ottocentesca lo raffigurano nell'atto di spezzare le catene degli alienati; uno di essi, quello di Tony Robert-Fleury, era esposto in una sala della Salpêtrière e ricorre anche nei ricordi di Freud legati a tale istituto⁵³). A Pinel si riconosceva il merito di aver dato ai 'folli' una grande libertà di movimento all'interno degli istituti e, soprattutto, di essersi proposto in maniera sistematica l'obiettivo della loro guarigione. «Gli alienati» – scrive Pinel – «ben lungi di esser colpevoli che necessita punire, sono de' malati il cui stato penoso tutti i riguardi si merita all'umanità sofferente dovuti, e de' quali ricercar debbesi [...] di ristabilire la traviata ragione».⁵⁴

È difficile oggi leggere il capitolo "Polizia interna e regole da seguirsi negli stabilimenti consacrati agli alienati"⁵⁵ o guardare all'uso sistematico della camicia di forza senza trarne l'impressione 'foucaultiana' di una pura «*mécanique des force*» interna all'istituzione ospedaliera,⁵⁶ di una microfisica del potere a cui sarebbe estraneo ogni autentico intento terapeutico. Già solo la lettura contestuale dei resoconti dell'epoca sull'operato di Pinel ci forniscono però un'altra immagine. L'immagine (trasmessaci dal figlio Scipion Pinel) del moderato Philippe che, nel 1794, si presenta alla Comune rivoluzionaria (che aveva competenza su tutte le istituzioni pubbliche di contenimento) per chiedere il permesso di liberare i folli dalle catene, riuscendo a vincere una nutrita serie di pregiudizi (sia politici che legati all'immagine del folle medesimo);⁵⁷ l'adozione, comunque limitata nel tempo e subordinata a fini terapeutici, della camicia di forza come mezzo alternativo alle catene; la scelta di Pinel di coinvolgere gli ex alienati nella gestione dell'istituto stesso, con compiti differenziati in base alle loro capacità;⁵⁸ e, soprattutto, l'immagine ricorrente

⁵² FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 395-437.

⁵³ Per una ricostruzione e un'analisi iconografica cfr. FONTE BASSO, *Il gesto liberatore*, cit., p. XLI; cfr. FREUD, *Charcot*, cit., p. 111.

⁵⁴ PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p.159.

⁵⁵ Ivi, p. 153.

⁵⁶ L. FOURE, *Du positivisme en médecine mentale: Foucault et l'aliénisme*, in «L'évolution psychiatrique», VXXIV, 2009, pp. 189-205, qui p. 193. In questo articolo estremamente convincente, l'autore mostra come le indagini di Foucault sulla storia della psichiatria siano viziate dal presupposto inespresso, derivante da un atteggiamento di diffidente anti-istituzionalismo, per cui «à l'asile, on ne soigne pas les patients, on les combats» (ivi, p. 191).

⁵⁷ Cfr. FONTE BASSO, *Il gesto liberatore*, cit., pp. XXXV-XXXVI.

⁵⁸ Ivi, pp. XXXVI-XXXVII.

dell'alienato che rientra in seno alla famiglia e riprende il suo posto nella società,⁵⁹ tutti questi elementi ci portano a formulare un giudizio storicamente più equilibrato, in cui convivono autoritarismo e cura individuale del paziente, ricorso a mezzi di coercizione e costante ricerca della guarigione definitiva. L'immagine di Pinel che ci viene trasmessa dal testo di Rosmini che abbiamo preso in analisi conferma questa valutazione. Al di là della concordanza tra i due autori nella concezione dell'alienazione come disarmonia funzionale – o meglio: proprio perché radicata in questa concezione che, nelle condizioni storicamente date, massimizzava le possibilità di cura dei folli – l'attività di Pinel appare a Rosmini come un'accurata e sistematica opera di riequilibrio del sentimento di sé finalizzata, come sopra riportato, a «restituire all'uomo la libertà di giudicare assennatamente». Coerentemente con il suo titolo, l'*Antropologia in servizio della scienza morale* ci mostra un Pinel che cerca di liberare gli alienati non solo dalle catene fisiche ma anche dai vincoli cognitivi che nascono dal giudizio errato, dall'assenso affrettatamente concesso, dai vicoli ciechi del vissuto di sé, del mondo e degli altri.

carlo.brentari@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁹ PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, cit., p. 149, 203n, 321.

- A. BELSITO, *At the Springs of Knowledge: a Presentation of Rosmini's Epistemology*, Rosmini Publications, Mansfield 2015.
- P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019.
- C. BRENTARI, *Between Instinct and Imagination: Antonio Rosmini's Discussion of Animal Behaviour in the Anthropology as an Aid to the Moral Science*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 187-199.
- P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Alighieri, Bari 1907.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2017.
- F. FONTE BASSO, *Il gesto liberatore. Philippe Pinel fra mito e storia*, in Pinel, *La mania: trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, F. FONTE BASSO - S. MORAVIA (eds.), Marsilio, Venezia 1987, pp. xxxiii-lxvi.
- M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1997.
- L. FOURE, *Du positivisme en médecine mentale: Foucault et l'aliénisme*, in «L'évolution psychiatrique», VXXIV, 2009, pp. 189-205.
- S. FREUD, *Charcot*, in ID., *Opere*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 101-116.
- N. HARTMANN, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, De Gruyter, Berlin 1950.
- S. MORAVIA, *Alla ricerca della ragione perduta. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, in Pinel, *La mania: trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, F. FONTE BASSO - S. MORAVIA (eds.), Marsilio, Venezia 1987, pp. ix-xxxii.
- U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002.
- Ph. PINEL, *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale. Seconde édition, entièrement refondue et très-augmentée*, Brosson, Paris 1809.
- F[ilippo] PINEL, *Trattato medico-filosofico sopra l'alienazione mentale*, C. VAGHI (ed.), Orcesi, Lodi 1830.
- Ph. PINEL, *La mania: trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, F. FONTE BASSO - S. MORAVIA (eds.), Marsilio, Venezia 1987.
- A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. EVAIN (ed.), vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981.
- A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), voll. 39-40, Città Nuova Editrice, Roma 1983.
- A. ROSMINI, *Psicologia/1*, V. Sala (ed.), vol. 9, Città Nuova Editrice, Roma 1988.
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Ideologia e logica*, G. MESSINA (ed.), vol. 5, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- M. RENNEVILLE, a.d *Aliénisme*, in D. LECOURT (ed.), *Dictionnaire d'histoire de la pensée médicale*, Presses universitaires de France, Paris 2004, pp. 26-29.
- W. RIESE, *The legacy of Philippe Pinel*, New York, Springer 1969.
- M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999.
- G. SWAIN, *Soggetto e follia. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, Centro Scientifico Torinese, Torino 1985.





ELENA ZANONI

STOPPANI AND «IL ROSMINI». THE ROSMINIAN INFLUENCE ON THE THINKING OF THE NATURALIST PRIEST ANTONIO STOPPANI AND HIS INVOLVEMENT IN THE CONCILIARIST CAUSE

Antonio Stoppani (1824-1891) was one of the most important exponents of 'conciliatorism'. The aim of my paper, based on the works of Stoppani and on his partially unpublished correspondence with priests and intellectuals of the time, is to focus on the Rosminian theoretical premises that allowed a devoutly Catholic man of science to reconcile his religious vocation with an equally fervent scientific passion and that led him to be the main reference point of the Rosminian opposition to the intransigent front dominating the Italian Church in the late 1880s.

I. THE STUDY OF NATURE AS AN EDUCATIVE ELEMENT

The Rosminian school of thought dominates the entire cultural involvement of Antonio Stoppani, the priest and Lombard naturalist who made important contributions to science and, more broadly, the development of Italian culture in the second half of the nineteenth century. Primarily active in the fields of geology and palaeontology, he published works such as *Studii geologici e paleontologici della Lombardia (Geological and Paleontological Studies of Lombardy)* and the *Paleontologie Lombarde (Lombard Paleontology)*, in which he accurately documented the palaeofauna of Lombard rocks by linking them to specific terrains, and the *Corso di geologia (Course of Geology)*, the first authentic Italian manual focusing on the discipline. He was a geology professor in Milan and Florence, and became the director of the Civic museum of natural history in the former city in 1882. He was also involved in the project to create a geological map of the Kingdom



of Italy and the search for mineral deposits.¹

If we analyse Stoppani's commitment, it is possible to see that the main purpose driving his cultural work and scientific practice was the desire to reconcile the requirements of faith and Catholicism with those of free, rigorous and up-to-date naturalistic research, thereby laying claim to an adequate framework for Christian science. It is thus easy to comprehend the tremendous importance he attributed to scientific popularisation, a field in which he published his most successful book, *Il Bel Paese (The Beautiful Country)* (1876). This was a direct consequence of the complex role he attributed to science: on the one hand, an essential instrument for the economic and physical development of the country, on the other hand an essential mean for individual intellectual and moral education, imparting knowledge of the world and God:

Natural history occupies one of the top places in the order of the sciences, not only for the pleasure that we find in it, or the practical help that we can benefit from, but for far greater advantages such as our intellectual, moral and religious enhancement. Why would God have created such a universe? Why would He have filled time and space with such delights? Why would He have created such a marvellously sketched-out body and endowed us with senses so exquisite and multifaceted, and put us in such intimate relations with the entire universe [...]? What would be the purpose of all this, if everything were not organized by God in order to fulfil man's supreme aim: the happiness that is only felt by elevating oneself towards Him?²

Stoppani therefore believed that science had a social, national and spiritual role, and needed to be propagated at all levels.

In a speech entitled *Lo studio della natura come elemento educativo (The Study of Nature as an Educative Element)* delivered in Florence in 1878, Stoppani referred to «the feeling of Nature, or rather the feeling of God in Nature» which «makes God himself [...] visible, tangible, detectable

¹ Cfr. E. ZANONI, *Scienza, patria, religione. Antonio Stoppani e la cultura italiana dell'Ottocento*, FrancoAngeli, Milan 2014; G. L. DACCÒ (ed.), *Antonio Stoppani tra scienza e letteratura. Atti del convegno nazionale di studi*, Lecco 29-30 novembre 1991, in «Materiali. Monografie periodiche dei Musei Civici di Lecco», I, 1991, pp. 107-130; *Il pensiero religioso e civile di Antonio Stoppani. Atti del Convegno nazionale di studi organizzato dall'Associazione Giuseppe Bovara di Lecco*, in «Archivi di Lecco», I-II, 1978; R. TOMASELLI, *Stoppani*, La Scuola, Brescia 1948; A.M. CORNELIO, *Vita di Antonio Stoppani: onoranze alla sua memoria*, Unione Tipografico-Editrice, Turin 1898.

² A. STOPPANI, *Il Bel Paese. Conversazioni sulle bellezze naturali, la geologia e la geografia fisica d'Italia*, Agnelli, Milan 1878², p. 511. All the quotations from Stoppani's works and correspondence have been translated by the author. The book highlights Stoppani's accomplishments as a science populariser and contributed to the process of the Italian Risorgimento spreading knowledge of the Italian peninsula - in terms of its physical, geographical and geological aspects - throughout the new Italian State. Cfr. P. REDONDI (ed.), *Un best-seller per l'Italia unita. "Il bel Paese" di Antonio Stoppani con documenti annessi*, Guerini e Associati, Milan 2012; L. CLERICI, "Introduzione" in A. STOPPANI, *Il Bel Paese*, Aragno, Milan 2009, pp. XI-LXIII.

to all the senses».³ During some conferences held five years earlier at the Salone of the Public Gardens in Milan, later published in *Acqua ed aria* (*Water and Air*) (1882), he had already described geology as a «new Revelation», able to provide us with an image of the deity that could guide human behaviour.⁴ Nature appears in his mind as «God's mirror, where by contemplating His image, [...] we can know Him, and conform to Him as a perfect model».⁵

On different occasions the naturalist priest demonstrates in-depth knowledge of Rosmini's *Teosofia*, published in 1859 under the supervision of Francesco Paoli, one of Stoppani's close friends. In the fourth volume, Paoli inserted the unpublished fragment entitled *Del divino nella natura*, in which Rosmini highlighted that «the entire universe talks to us about God».

From this – he continues – we can proceed with our thought from the effect to the major cause, namely the creator, and discover His sublime attributes. After we are acquainted with this major cause, which is God, we refer to the universe as a divine endeavour, because it was planned by God, and created through planning.⁶

This thesis is fully accepted by Stoppani, who points out the importance of contemplating and studying nature in order to become more familiar with God and his imprinted design.

Stoppani found exact confirmation of the value of studying nature in order to become familiar with God in the works of Rosmini (above all *Teodicea*), a «colossus challenged in vain even by those who would be more interested in supporting him, erected against the invasive power of modern materialism».⁷ According to the Lombard priest, «natural science is the best at developing the concept of God in man, particularly at being able to make His qualities and Providence known, of which the universe is the most obvious and perceivable expression».⁸ In his words we can find the main concepts of the *physico-theology* which had its main theorists in some philosophers and theologians of the second half of the 1600s and represented an important incentive for the development of the experimental natural science stating the idea that the existence of God is demonstrated not only by the Revelation, but also by arguments deriving from reason and

³ A. STOPPANI, *Lo studio della natura come elemento educativo* in «Gli studi in Italia», I, 1878, pp. 752-792, p. 791.

⁴ ID., *Acqua ed aria*, Hoepli, Milan 1882, p. xviii. Cfr. E. ZANONI, Prefazione in A. STOPPANI, *Acqua ed aria*, Lampi di Stampa, Milan 2010.

⁵ ID., *Lo studio della natura come elemento educativo*, cit., pp. 777-778.

⁶ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova Editrice, Rome 1991, p. 22.

⁷ STOPPANI, *Acqua ed aria*, cit., p. 69.

⁸ ID., *Il dogma e le scienze positive*, Dumolard, Milan 1886², pp. 123-125.

the senses.⁹ As Stoppani stressed, indeed, it is not just the act of contemplating nature in its essence, but of actively examining it and revealing its infinite hidden harmonies: «[...] it is this influence, not only of Nature per se, but of the *study of Nature* that I want you to focus on for your education, holding it up as [...] a great intellectual and moral way of improvement». ¹⁰ According to Stoppani, the simple admiration of nature is not sufficient to comprehend God and the design that he wanted to ingrain in it. Besides an «irresistible» and «spontaneous feeling» provoked by witnessing perceivable phenomena, there is another feeling which can only be triggered by deliberation, observation and accurate study of the same phenomena.¹¹ After all, the teaching of the natural and physical sciences was the main part of the *Ratio Studiorum* proposed by Rosmini in his pedagogical renewal project.¹²

It was above all the theoretical premises derived from Rosmini that allowed a naturalist who had profoundly Catholic convictions and who was fully devoted to the Church, the pope and dogma to reconcile his own religious vocation with such fervid scientific passion during a period dominated by a highly intransigent outlook. These premises provide the basis for his conciliatorism, allowing him to harmonise scientific results with pages from Genesis and, more widely, to promote reconciliation between the Church and the liberal State, the Church and modern society.

Stoppani himself clearly states his debt towards Rosminian philosophy. In an article entitled *Antonio Rosmini e la Fortnightly Review*, published in «Rassegna nazionale» in 1885, he praises the Rosminian system, «so severely logical and exact, but at the same time so plain, clear and transparent, even in its greatest depths; [...] in which, during the coldness of rationality, the warmth of affection never completely vanishes, and every now and then bursts into a vivid fire [...]». ¹³ Moreover, he stresses that Rosminianism provided him with the principle reconciling faith and reason, the foundation of his cultural involvement:

[...] a philosophy, which draws on the energy that affects everything, and the new light with which it shines, and receives its individual imprint from the happy union of science with faith in the mind and heart of a great genius; [...] a philosophy, which is the only one that could harvest and fertilise such a vast but morally thorny and sterile field as the positive sciences [...].¹⁴

⁹ Cfr. A. CLERICUZIO, *La macchina del mondo*, Carocci, Roma 2005, pp. 204-205.

¹⁰ STOPPANI, *Lo studio della natura come elemento educativo*, cit., pp. 756-757.

¹¹ *Ibidem*.

¹² F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 296-298.

¹³ A. STOPPANI, *Rosmini e la Fortnightly Review* in «Rassegna nazionale», XXII, 1885, 7 (1 aprile), pp. 329-352, p. 334.

¹⁴ *Ivi*, p. 335.

Even though he never met Rosmini in person, Stoppani was exposed to widespread Rosminian ideals in the early years of his education at Lombard seminaries in the 1830s and 40s.¹⁵ His first documented contact with the community of the Rosminian Institute of charity in Stresa was for spiritual exercises in the late 1850s. In a letter to the Rosminian Giuseppe Calza, Stoppani hinted that he would join the Institute if he was not appointed as custodian at the Ambrosian library, a position that was pending.¹⁶

II. STOPPANI, THE CONCILIARIST CAUSE AND THE FOUNDATION OF «IL ROSMINI»

Starting in the 1840s, as an answer to the spread of liberal and democratic ideals, the Catholic world had witnessed the definition of a division between intransigents and conciliarists. The first ones, who were fully adverse to the liberal political and constitutional systems, supported a strengthening of the Church's authority and a greater centralisation in its government. The seconds formed the articulate field of the liberal Catholics and stated the need for a reconciliation between religion and Church on one side and the whole modern society on the other.¹⁷

From the early 1860s onwards, Stoppani participated regularly in the conciliarist cause to defend Rosminian thinking, since he was convinced that it was

the duty of all Italians, the duty of every single Catholic, the duty of every single man to redeem himself from oblivion, and pull out the great figure of Rosmini from under the feet of his enemies and defamers, so as to place it on the throne that it deserves, in front of the whole world.¹⁸

He then started publishing articles on the relationship between science and faith and, more broadly, the modern world and the Catholic Church. These themes were revisited in his works in the 1880s, *Il dogma e le scienze positive (Dogma and Positive Sciences)* (1884, 1886) and *Gl'intransigenti alla stregua dei fatti vecchi, nuovi e nuovissimi (Intransigents in the light of old, new and newest facts)* (1886). The latter focused on the relationship between the Italian State and the Catholic Church, and was denounced to the Holy Office. He therefore openly stated his views to carry out a broader Rosminian-based project intended to highlight a system of Christian philosophy that was compatible with modern society and culture.

Due to frequent attacks against Rosmini and his supporters, Stoppani decided to establish

¹⁵ ZANONI, *Scienza, patria, religione*, cit., pp. 22-25.

¹⁶ Stoppani to Giuseppe. Calza, Milan, March 27 1858, Historical Archive of the Institute of Charity of Stresa (ASIC), A. G. 139, 2-5.

¹⁷ G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi 1861-1998*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 6-7. Cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo e società moderna*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, V. *L'età della Rivoluzione industriale*, Utet, Turin 1972, pp. 551-652, pp. 552-553.

¹⁸ STOPPANI, *Rosmini e la Fortnightly Review*, cit., p. 348.

a new Rosminian journal in Milan, convinced that «a periodical [...] could become one of the most energetic means of action».¹⁹ He had been complaining for some time that the intransigent party had deprived Rosminians of all ways of advancing their ideas.²⁰ Faced with the ever growing difficulties of the «Sapienza» of Turin and with vain attempts to convince the editor of «Rassegna Nazionale» to «defend Rosmini at all costs [...] and fight the intransigents for as long as it would take»²¹ making «the Rassegna *partially* the Rosminian power»,²² Stoppani expressed to some friends such as Francesco Paoli and Ariodante Le Brun, his belief that «it was time to unveil the periodical *Il Rosmini*».²³ This would have been a «scientific and literary periodical aimed at developing a Catholic encyclopaedia, based on A. Rosmini's philosophy».²⁴ In 1886 he started looking for collaborators for the new periodical: Angelo Todeschini became its editor and Angelo Maria Cornelio – his nephew – its secretary. During this phase, Stoppani started to solicit articles from his Rosminian friends; articles «if possible lively and stinging», since he had no intention of becoming «the man of gags, fears, cowardice and betrayals».²⁵

The aim of the periodical was that of «serving the truth» and «giving the public only useful and good ideas», in the belief «that it was never as necessary as it now is to bring light amongst the darkness».²⁶

The object of our studies – explained Stoppani – will thus be [...] the entire truth in every single branch of human knowledge, or, to put it in a Rosminian way, the *wholeness of the unity*; our intended aim is harmony between reason and faith, between science and religion, between Church and civilisation.²⁷

The periodical opposed both «rationalists» who «put aside divine authority [...] and only

¹⁹ Stoppani to Geremia Bonomelli, Taceno, August 7 1884, in G. ASTORI (ed.), *Corrispondenza di Mons. Geremia Bonomelli e don Antonio Stoppani*, Morcelliana, Brescia 1959, pp. 94-95.

²⁰ ZANONI, *Scienza, patria, religione*, cit., p. 215.

²¹ Stoppani to Francesco Paoli, Milan, May 24 1886, ASIC, A.G. 139, 73-74.

²² Stoppani to Ariodante Le Brun, Milan, January 19 1885, Da Passano Archive, La Spezia, 7.

²³ Stoppani to Francesco Paoli, Milan, May 24 1886, ASIC, A.G. 139, 73-74.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Stoppani to Francesco Paoli, Canton Ticino, July 16 1886, ASIC, A.G. 139, 74-75.

²⁶ A. STOPPANI, *Ragioni del periodico*, in «Rosmini», I, 1887, 1, pp. 1-51; citations refer to A. STOPPANI, *L'Exameron. Nuovo saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede*, II, Unione Tipografica Editrice, Turin 1894, pp. 402-427. See ZANONI, *Scienza, patria, religione*, cit., p. 217.

²⁷ CORNELIO, *Vita di Antonio Stoppani*, cit., pp. 238-240.

listen to reason» and «Catholics» who «walk in the opposite direction» and «stopped at the beginning of the path which all the others had furiously walked along, ready to return to the worst things offered by the past rather than stepping towards the good things the present had to give». ²⁸ The main polemical target of the periodical – and indeed Stoppani’s entire cultural involvement – is the latter group of intransigents, a party «consisting mainly [...] of people, who have a mission to preach and defend the faith»:

Criers of the Gospel, they misrepresent its spirit, they are not aware of its most fundamental principles. They pass off their opinions as dogma, their frauds as truth. Determined to behold traditions, even if it means going against the most evident facts delivered by science, reinforcing the rights of faith against the rights of reason, they force reason to revolt against faith. These are the relentless persecutors of every intelligence that rises just above common levels, especially if that intelligence is a believer and does not want to be enslaved by a party. ²⁹

He saw these people’s arrogance as even more detrimental because they were «more daring than rationalists, because they want to impose their own willpower on the Church itself, and more fatalist because they present themselves as its emissaries, speaking in its name». ³⁰ Even though he never uses this term, Stoppani regards them as fanatics, incapable of recognising the stances of their adversaries:

In their language there are no more ontologists, ideologists, rationalists, sensationalists, academics or peripatetics, no more Platonists or Aristotelians: instead only Catholics on one side, namely them; and on the other side Arians, Pelagians, Patarini, Lutherans, Jansenists, Old Catholics, pagans and atheists. The whole litany, which is still very far from being complete, can be summarised and recapped in the epithet: *Rosminians*. ³¹

By contrast, the editors of «Il Rosmini» were convinced that in spite of the rapid spread of rationalism and materialism, and the detachment between the Church and the laity, it was necessary to divulge a «good Philosophy» whose revival in modern times could be attributed to Vincenzo Gioberti and, especially, Antonio Rosmini. The latter’s philosophical system was a «new system», that

would knock down the last obstacle preventing the reconciliation between the truly Platonic and the truly Aristotelian, Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas, comprehending everything that was old and new in the system of truth, to which a great new part is added. ³²

²⁸ STOPPANI, *Ragioni del periodico*, cit., p. 406.

²⁹ Ivi, pp. 402-403.

³⁰ Ivi, p. 409.

³¹ Ivi, p. 420.

³² *Ibidem*.

In this respect, Stoppani underlined the fact that the dualism between the two major systems of classical antiquity inevitably reappeared in the Christian way of thinking, which was supported by Greek philosophical sources for speculative comprehension of its dogma. It was thus evident that there were two major leanings in Christian philosophy: the Platonic strand embodied by Saint Augustine and the Aristotelian strand represented by Saint Thomas Aquinas. Although not strongly antagonistic, followers of the two leanings often insisted on the undeniable differences over the centuries until they became real disagreements, leading to the formation of two opposing schools of Catholic philosophers. Stoppani is unique in identifying these schools with two precise attitudes towards modernity: on one hand, Aristotelian traditionalism, which, in its degenerate form, was dogmatised by the Church, becoming conservative and strongly obscurantist, an enemy of all innovation, scientific progress and all the changes brought by science which could question Catholic dogma and authority; on the other hand, a tendency to advance, a desire to be open to the changes brought on by the transformations in society, supported by the conciliarists. Stoppani attributes Rosmini with the extraordinary merit of overcoming the dualism between Platonic and Aristotelian inspiration in Catholic culture, and thereby building the foundation to overcome that «spirit of small-minded dogmatism» which dominated the Church, making it incapable of exercising its purpose of salvation in the world.³³

This initiative was also intended as a way to react to the imposition of the philosophical uniformity in the name of Thomism, which the Holy See started in 1879 with the publication of the encyclical *Aeterni Patris*. In the long introductory article in the periodical, Stoppani tried to trace his interpretation of the Rosminian school of thought and his opinions on modernity back to a general interpretative framework of Christian philosophy, joining the debate triggered by the publication of the pontifical document.³⁴ The latter, which seemed to ratify the victory of Thomism by making it the official philosophy of Catholic schools, was instead interpreted by Rosminians as the expression of the papal will to guarantee a solid philosophical and theological basic education to clerics, and therefore not as the imposition of a rigid neo-Thomistic orientation on all Catholic philosophical thought.³⁵ Even though they knew about the benefits that could derive from teaching and popularising the philosophy of Aquinas, the editors of the new periodical stated their desire to publicise Rosminian thinking as a way of contributing to the spread of truth in modern society.³⁶

³³ D. SACCHI, *Antonio Stoppani di fronte a Rosmini e al rosminianesimo*, in DACCÒ, *Antonio Stoppani tra scienza e letteratura*, cit., pp. 119-123.

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ Ivi, p. 118. Cfr. A. ZAMBARBIERI (ed.), *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venice 2008; *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII. Atti del convegno di Perugia, 29 maggio-1 giugno 2003*, Curia Arcivescovile, Perugia 2004; L. MALUSA, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1989.

³⁶ Cfr. STOPPANI, *Ragioni del periodico*, cit.

The agenda of the periodical could thus be summed up by Rosmini's name; it was supposed to be «calm and peaceful, not intending to subvert or intrude into matters that belonged to the legitimate civil or religious authority», totally opposed to the aggressive and disrespectful stance of many Catholic publications. This tolerant and communicative manner was the inevitable result of Rosminian inspiration:

Rosmini's character as a philosopher is his way of making reason talk by itself, not through others; it is his way of providing an independent philosophy as the truth, Catholic without being servile or fanatic; old and new, Platonic and Aristotelian, Augustinian and Thomistic, Italian and global, which condemns all false opinions after close examination [...] and that revives all true verdicts, which were forgotten or misunderstood.³⁷

The main aim of the periodical was therefore to defend Rosmini, his philosophy and his work; in compliance with Stoppani's objectives, every issue published testimonies – mainly papal documents – to support him, his works and the Institute of charity founded by him. These testimonies were interpreted by the Holy Office as a polemical response to the condemnation of the forty Rosminian propositions in 1888.³⁸

III. CONDEMNATION AND REACTION

The journal immediately attracted the attention of the Holy See, even more so after the publication of the decree *Post obitum*, which condemned forty Rosminian propositions, on 7 March 1888. Compliance with the decree was fast and widespread; the only exception was the least moderate Rosminian branch of the clergy. Indeed, a report from Mons. Vincenzo Sallua de' Predicatori, Archbishop of Chalcedon and General of the Holy Office, states:

The results of this publication have generally been good and comforting [...]. Except that some Rosminian fanatics have doubted the importance of the condemnation decree [...]. They have made essentially Sophist and Jansenist observations and which do not show the internal and external deference due to the decisions of the Holy See. [...] Except that we have received some daring – not to put it worse – anonymous pamphlets criticising the condemnation decree of the forty propositions on which it was said *uniantur positioni*.³⁹

³⁷ Ivi, pp. 422-423.

³⁸ *Articoli di giornale e opuscoli circa il Decreto di condanna delle XL Proposizioni, "Relazione di quanto è venuto ed intervenuto in Sant'Uffizio dopo la condanna di XL proposizioni rosminiane (7 marzo 1888 - 7 marzo 1889)",* Archive of the Roman Inquisition, Vatican City (AIR), Volumi della Stanza Storica, St. St. L. 1a, Questione Rosminiana, f. II, p. 26.

³⁹ Ivi, p. 4.

Amongst Stoppani's papers in Stresa there are many letters sent to Stoppani's nephew, Angelo Maria Cornelio, by different Rosminians, including Father Sebastiano Casara and Vincenzo De Vit, about the composition of an anonymous pamphlet entitled *Ragioni della condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL proposizioni di Antonio Rosmini, esposte dal teologo F.C.D. (Reasons of the Condemnation by the Holy Office of the so called XL propositions of Antonio Rosmini, presented by the theologian F.C.D.)*, published in 1889 and mainly intended for the clergy.⁴⁰ After revising the pamphlet, Father Sebastiano Casara sent it to Cornelio for distribution – also in France and England – with the following advice: «firstly, it's a big secret; secondly, do not sell the pamphlet; thirdly, do not let it be published inside newspapers [...]; fourthly, give it away to Cardinals, Bishops, Abbots, and well-known and erudite people». ⁴¹ Even though the letters concerning this matter are all addressed to Cornelio, it is clear that Stoppani was involved in the initiative, which received positive feedback from his close friend Giovanni Battista Scalabrini, Bishop of Piacenza.⁴²

The publication of the decree had a dramatic effect on Stoppani, even leading him to desire, albeit only briefly, to distance himself from the Church. In a letter of 27 March 1888, Stoppani wrote to Geremia Bonomelli, Bishop of Cremona: «If it is a matter of placing oneself in the hands of faith, after overcoming the terrible temptation to break away (for me it lasted 24 hours), it is better to find solitude, and refrain from talking and discussing something that conscience and logic always qualify in a certain way». ⁴³ In addition to the publication of the periodical, he decided to launch another initiative to promote and defend the Rosminian school of thought, namely fundraising to build a monument to Rosmini in Milan, which was unveiled in 1896 in front of the old building of the Civic museum of natural history.⁴⁴

Given the numerous attempts to stop the publication of «Il Rosmini», Stoppani gave his

⁴⁰ ASIC, A.G. 139, 793-794, 725-726, 729-730, 735-736, 733-734, 737-738, 739-740, 741-743, 744-745, 746-747, 813-814, 816, 817-818, 819, 820, 840, 841-842.

⁴¹ Sebastiano Casara to Angelo Maria Cornelio, July 25 1888, ASIC, 731-732.

⁴² ZANONI, *Scienza, patria, religione*, cit., chapter 4. Bishop of Piacenza from 1876 to his death in 1905, Scalabrini was a moderate conservative particularly devoted to humbles, children and sick persons. He was open to the cause of the Italian State and in numerous occasions he tried to advise and defend Stoppani in his commitment to the conciliarist cause. Cfr. M. SANFILIPPO, *Giovanni Battista Scalabrini in Dizionario Biografico degli Italiani*, 91, 2018; M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Città Nuova Editrice, Rome 1985.

⁴³ Stoppani to Geremia Bonomelli, Pescarenico, March 27 1888, in ASTORI, *Corrispondenza di Mons. Geremia Bonomelli...*, cit., pp. 131-133. Bishop of Cremona from 1871, prelate of liberal ideals later suspected of modernism, Bonomelli was particularly close to Stoppani and defended the naturalist priest during his conflicts with the ecclesiastical authorities. Cfr. G. ROSOLI (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del convegno*, Fondazione civiltà bresciana, Brescia 1999.

⁴⁴ A. M. CORNELIO, *Antonio Rosmini e il suo monumento in Milano*, Stamperia dell'Unione tip. Editrice, Turin 1896, pp. 183-190.

nephew Cornelio precise orders to draft «a sort of protest programme», which was published in the first issue of 1889.⁴⁵ It pointed out the «painful ordeals» and «agonising surprises» that the periodical and its collaborators had been forced to endure the year before because of the desire of Rosmini's enemies, «blinded by hatred, or the yearning to stand out», to «end our life». The editorial staff claimed the right to «adorn themselves with the name of a great Saint glorified by Four Popes, to talk about him, to publicise his sublime works, and to defend him against atrocious calumny».⁴⁶

Despite being under great pressure, Stoppani continued publishing the periodical until it was condemned by the Congregation of the Index in May 1889.⁴⁷ Some collaborators suggested publishing again under a new name,⁴⁸ but Stoppani expressed his firm opposition to the idea:

*As for changing the name, never, ever. If we want to start again, we should return under the same banner, which is the name that it bears. We could do it perfectly lawfully, because it would be absurd if the Index, which was able to ban the published issues, could also ban future ones. [...] Think about it then; if the periodical must continue, we should not commit the cowardly act, nor the affront against the great and saintly man of renouncing his name, because it would seem to me like renouncing the name of Christ himself.*⁴⁹

In the end, they decided to slightly change the title without renouncing the thinker that had inspired it. «Il Nuovo Rosmini» was first published in 1889, but by March 1890 a decree had already been issued condemning the new periodical for similar reasons to the ones that had prohibited the «Rosmini».⁵⁰

Although Stoppani had decided not to collaborate with the magazine since he was busy drafting one of his most fundamental works – *L'Exameron: nuovo saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede* (*The Exameron: A New Essay on the Exegesis of the History of Creation according to Reason and Faith*) 1893-94 – and was opposed to the anonymity required by

⁴⁵ A. M. Cornelio to Cesare Maggioni, Milan, December 22 1888, ASIC, A.G. 139, 367.

⁴⁶ *Ai nostri lettori* in «Il Rosmini. Enciclopedia di scienze e lettere», III, 1889, 1, pp. 1-4, p. 1.

⁴⁷ Archivio Congregatio pro Doctrina Fidei (ACDF), Vatican City, Index Protocolli 1889-1891, 56-57.

⁴⁸ Vincenzo De Vit to Angelo Maria Cornelio, Rome, June 18 1889, ASIC, A.G. 139, 825-826; Carlo Tessaroli to Angelo Maria Cornelio, Cremona, June 27 1889, ASIC, A.G. 139, 1070-1071; Giuseppe Petri to Angelo Maria Cornelio, Lucca, July 2 1889, ASIC, A.G. 139, 1006-1007; Vincenzo De Vit to Angelo Maria Cornelio, Rome, July 11 1889, ASIC, A.G. 139, 827.

⁴⁹ Stoppani to Angelo Maria Cornelio, Rabbi, July 10 1889 in CORNELIO, *Vita di Antonio Stoppani*, cit., pp. 336-337.

⁵⁰ ACDF, Index Protocolli 1889-1891, 56-57; AIR, Decreta S. O. 1889, n. 45 Feria IV 26 februarii 1890.

«Il Nuovo Rosmini»,⁵¹ he seems to have been the main reference point of the Rosminian opposition to the intransigent front dominating the Italian Church in the late 1880s. In particular, he was considered one of the «most manifest Rosminians amongst the notable scholar and regular priests of the Lombard clergy».⁵² Furthermore, his house became one of the favourite meeting places of the «Society of liberal priests in Milan», with regard to which the Holy Office started an investigation in February 1890. His house was believed to be one of the «places for small preparatory meetings and where the party leaders gave interviews», with Stoppani himself recognised as one of the leaders, as well as the «haunt of His Exc. Monsig. Bonomelli».⁵³ Together with Scablbrini and Guindani, Bishops of Piacenza and Bergamo respectively, Bonomelli seemed to be involved in what a report sent to the Holy Office called a «coven of liberal and Rosminian priests»,⁵⁴ a society united «by common views, by self-absorbed docility in following the way of the most influential and by their solidarity, with which they sustain and support each other».⁵⁵ A lot of those identified as «leaders» of this society were Stoppani's friends or close correspondents. The Society of liberal priests had a political programme that aimed to help its members fill vacant benefices and positions in the Archbishopric of Milan, as well as educating young clergymen on liberalism and silencing all dissenting voices.⁵⁶

Therefore, despite significant ongoing attention from the Holy Office, Stoppani continued his fight defending the Rosminian school of thought and a Christian philosophy that could address the contemporary situation right up until the last years of his life, which was ended by a heart attack in January 1891.

elena.zanoni@gmail.com

(Università degli Studi di Verona)

⁵¹ CORNELIO, *Vita di Antonio Stoppani*, cit., p. 339.

⁵² AIR, St. St. L. 1c, *Questione Rosminiana, Reazioni al Post Obitu*, f. *I quattro seminari dell'Arcidiocesi di Milano e il Rosminianesimo*.

⁵³ Agostino Riboldi (Bishop of Pavia) to Ernesto Fontana, March 15 1890 in AIR, St. St. L. 1c, *Questione Rosminiana, Reazioni al Post Obitu*, f. *Rosmini e Fontana, Sulla società di preti liberali in Milano*.

⁵⁴ AIR, St. St. L. 1c, *Questione Rosminiana, Reazioni al Post Obitu*, f. *Rosmini e Fontana, Sulla società di preti liberali in Milano*. Bishop of Bergamo from 1880, Gaetano Camillo Guindani was close to Geremia Bonomelli and a witness of the conflict between the Church and the new Italian State. Cfr. E. CAMOZZI - R. MORELLI - G. ZANCHI (eds.), *Gaetano Camillo Guindani Vescovo di Bergamo e la questione della Mensa Vescovile (1868-1891)*, Glossa, Bergamo 2006.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Agostino Riboldi to Ernesto Fontana, March 15 1890, cit.



Hors de la page

La sezione Hors de la page ospita saggi di ampiezza maggiore di quella degli articoli che normalmente compaiono in questa rivista. Si tratta di ricerche monografiche che, attingendo spesso a consistenti fonti inedite, richiedono uno spazio adeguato per la loro presentazione e interpretazione. In questo numero la sezione è interamente dedicata a un importante inedito di Francesco Paoli, segretario personale di Rosmini e principale erede del suo magistero in ambito pedagogico. È un piccolo trattato scritto nel 1874 in occasione della nascita dell'Asilo d'Infanzia "Antonio Rosmini" di Rovereto e rimasto finora sepolto nell'archivio della Casa Natale dell'illustre Roveretano. Si intitola Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto e rappresenta con ogni probabilità lo scritto più organico e maturo dedicato dal Paoli all'educazione infantile prescolare. La singolarità di questo trattato non sta solo nel titolo, che verrà spiegato nell'introduzione, ma soprattutto nel fatto che esso è inscindibilmente connesso con il nuovo edificio che ospita l'asilo, con la sua architettura, con il suo arredo interno, con la sua funzionalità. Lo scritto e l'edificio si illuminano vicendevolmente e rappresentano insieme la realizzazione più compiuta del "metodo rosminiano" nell'educazione dell'infanzia in una fase storica che nel Regno d'Italia vede il progressivo tramonto del "metodo apertiano" e nell'Impero austro-ungarico conosce la diffusione istituzionalizzata del "metodo froebeliano". È su questo sfondo che Il Cono Pedagogico traccia in modo originale una possibile terza via – non uno dei tanti "sistemi misti" allora in voga – rimasta certamente minoritaria per precise ragioni storiche, ma qualitativamente all'altezza di un confronto con i più famosi metodi pedagogici del tempo.





PAOLO MARANGON

**FROM ROSMINI TO PAOLI:
CHILDHOOD EDUCATION IN THE SECOND
EIGHTEENTH-CENTURY ACCORDING TO THE
'ROSMINIAN METHOD'**

DA ROSMINI A PAOLI: L'EDUCAZIONE DELL'INFANZIA NEL SECONDO OTTOCENTO
SECONDO IL 'METODO ROSMINIANO'

This introduction provides a brief contextualization, within the pedagogical debate of the 1860s and 1870s in the Austro-Hungarian Empire and in the Kingdom of Italy, of the birth of the "Antonio Rosmini" Kindergarten in Rovereto (1873) and the unpublished writing dedicated to it by the Rosminian Francesco Paoli. This section also proposes three hermeneutic contributions dedicated to Paoli's small treatise, entitled Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto (here published for the first time), which succeed in clarifying its genesis and highlighting its originality.

Questo numero di «Rosmini Studies» pubblica per la prima volta un testo inedito di grande interesse per la storia dell'educazione infantile: si tratta de *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, scritto nel 1874 da Francesco Paoli, segretario personale di Antonio Rosmini e pedagogista di fama nazionale, erede del magistero pedagogico dell'illustre pensatore roveretano, oltre che dei suoi beni in Trentino, allora territorio di lingua e cultura italiane all'interno della Contea del Tirolo e del più vasto Impero austro-ungarico.

Come è noto, gli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento videro l'arrivo anche nel Regno



d'Italia del *Kindergarten* o Giardino d'Infanzia, ideato dal protestante Friedrich Fröbel una trentina d'anni prima in Turingia¹ e poi diffusosi nel nostro Paese all'indomani dell'Unità, affiancando, trasformando e talora sostituendo le prime scuole infantili nate per iniziativa dell'abate cattolico Ferrante Aporti.² A differenza di queste ultime, che privilegiavano l'insegnamento tramite l'individuazione-classificazione di oggetti e un precoce apprendimento della lettura, della scrittura e delle quattro operazioni aritmetiche, il *Kindergarten* fröbeliano poneva al centro la libera e spontanea crescita dei bambini attraverso il gioco, il contatto con la natura, la presenza della maestra-giardiniera capace di guidare i piccoli con l'uso intelligente dei famosi "doni" (palla, sfera, cubo, cilindro) e delle "occupazioni" (facili lavori di taglio, piegatura, *collage* e attività manuali con il legno e la manutenzione del giardino). Le due impostazioni suscitarono, come è noto, un ampio dibattito a livello nazionale e locale,³ che culminò nel congresso pedagogico italiano svoltosi a Venezia nel settembre 1872.⁴ Siamo in anni che precedono di poco la nascita della psicologia sperimentale, ma ancora lontani da quelli della psicologia dell'età evolutiva.⁵ La *querelle* assunse anche una considerevole rilevanza religiosa e politica in quanto qualche mese prima, il 22 giugno 1872, il Ministero del Culto e dell'Istruzione di Vienna aveva promulgato

¹ Sul pedagogista tedesco e il *Kindergarten* si veda ora M. WINKLER - U. SAUERBERG, *Friedrich Fröbel und seine Spielpädagogik*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, con ampia e aggiornata bibliografia specifica.

² Per una panoramica generale sui due metodi e sulla loro diffusione cfr. E. CATARSI, *L'asilo e la scuola dell'infanzia. Storia della scuola "materna" e dei suoi programmi dall'Ottocento ai giorni nostri*, Giunti, Firenze 1994, pp. 3-61. Ma per un'efficace messa a punto delle problematiche storiografiche odierne riguardanti l'educazione dell'infanzia cfr. R. SANI, *Per una storia dell'infanzia e della sua educazione nell'Italia contemporanea. Interpretazioni e prospettive di ricerca*, in «Cadernos de História da educação», XV, 2016, 2, pp. 808-862.

³ Cfr. F. DE GIORGI, *L'educazione dell'infanzia in Italia dopo l'Unità*, in A. ANTONIETTI - P. TRIANI (eds.), *Pensare e innovare l'educazione*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 219-227. Per una sintesi di questo dibattito nel Trentino cfr. R. ALBERTINI, *La scuola dell'infanzia nel Trentino dalle origini ai nostri giorni*, in «Il quadrante scolastico», 25 giugno 1985, pp. 6-14.

⁴ Una cronaca dettagliata del congresso si trova nel periodico trentino «Il Raccoglitore», 17 e 24 settembre 1872.

⁵ Cfr. G. CIMINO - G.P. LOMBARDO (eds.), *La nascita delle scienze umane nell'Italia post-unitaria*, FrancoAngeli, Milano 2014.

un'ordinanza che introduceva in via preferenziale il Giardino fröbeliano pubblico come strumento dell'educazione dell'infanzia pre-scolare per tutto il territorio dell'Impero.⁶ Il provvedimento si inseriva nel vasto disegno di riforma degli istituti scolastici ed educativi varato dal governo liberale di Vienna con le leggi del 25 maggio 1868, del 10 febbraio e del 14 maggio 1869, fortemente osteggiate dalla Chiesa cattolica.⁷ Come si può facilmente immaginare, per il Tirolo italiano, già percorso da fremiti irredentisti, e per tutte le istituzioni pubbliche roveretane che, con il Paoli, avevano voluto, progettato e deliberato tra il marzo 1871 e il maggio 1872 la costruzione del nuovo Asilo Rosmini, la vicenda divenne d'un tratto non poco complicata.

È in questo contesto che nel 1874 Francesco Paoli scrisse *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*. Per una comprensione piena del suo scritto inedito bisognerebbe certo dilungarsi sulla storia degli asili infantili in Europa, in Italia e in Trentino nella seconda metà dell'Ottocento, in particolare su quelli di matrice cattolica o più strettamente rosminiana,⁸ stabilendo opportuni confronti almeno con le opere classiche di Wilderspin, Wertheimer, Aporti, Fröbel, Agazzi e Montessori, cosa impossibile in questa sede. Tuttavia i brevi contributi che precedono questa edizione critica del *Cono pedagogico*, pur condizionati dallo spazio limitato a disposizione, possono già illuminare alcuni aspetti essenziali. Nel primo paragrafo degli articoli di Sabrina Madeddu e di Paolo Bonafede si può trovare un sufficiente profilo biografico di Francesco Paoli. Sempre nel primo paragrafo di Fabio Campolongo è riassunta efficacemente la genesi dello scritto nelle sue tre fasi principali: la progettazione del nuovo edificio dell'Asilo Rosmini nel 1871-72, la costruzione del cono di legno e la partecipazione all'esposizione universale di Vienna "Kultur und Erziehung" del

⁶ M.E. von 22. Juni 1872, B. 4721, *Grundüge zur Instruction für die Besirksschul – Inspectoren bezüglich der Kindergärten und verwandten Anstalten* (O.M. del 22 giugno 1872, n. 4711, *Principi fondamentali di una istruzione per gli ispettori scolastici distrettuali relative ai Giardini d'Infanzia e istituti affini*).

⁷ Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina. Dall'umanesimo al fascismo*, Il Margine, Trento 2013, pp. 216-221.

⁸ L'indagine sul rosminanesimo pedagogico nell'Italia liberale, e più specificamente sugli asili infantili, è ancora piuttosto lacunosa: per una inquadratura generale cfr. G. CHIOSSO, *Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia (XIX e XX secolo)*, Editrice la Scuola, Brescia 2001, pp. 55-59, 64-66; sulla pedagogia rosminiana in questo periodo si veda ID., *Rosmini, i preti liberali e la scuola nel Piemonte di metà Ottocento*, in «Archivio Teologico Torinese», IV, 1998, 1, pp. 58-83; P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi - Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2019, pp. 20-31; in particolare sui rosministi Allievo, Paoli e Uttini cfr. A. MARRONE, *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, Studium, Roma 2016, pp. 23-112, con ampia bibliografia specifica; sugli asili infantili cfr. R. ALBERTINI, *La scuola dell'infanzia nel Trentino dalle origini ai nostri giorni*, «Il quadrante scolastico», 29 giugno 1986, pp. 9-32; A. CANTILLO, *La filosofia dell'educazione in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», IXCVIII, 2004, 4, pp. 370-371 e più recentemente P. MARANGON, *Rosmini, Paoli e il nuovo asilo d'infanzia*, in *L'asilo infantile "Antonio Rosmini"*. *Storie di persone, idee e luoghi a servizio della città*, Mercurio, Rovereto 2016, pp. 129-143.

1873, infine la stesura materiale del manoscritto nel 1874. Poi l'orizzonte si allarga: nella seconda parte del suo contributo Sabrina Madeddu confronta il *Cono pedagogico* con le principali opere del Paoli, precedenti (*I Colli di Ameno*) e successive (*Sunto di pedagogia*), mentre Paolo Bonafede si spinge più indietro cercando di stabilire dipendenze e originalità dell'operetta con il trattato di Rosmini *Del principio supremo della metodica*, composto nel 1839-40 e pubblicato a cura dello stesso Paoli nel 1857. Infine Fabio Campolongo mostra la connessione intrinseca e inscindibile del *Cono pedagogico* con il cono di legno per un verso e con l'architettura dell'edificio dell'Asilo per l'altro: si tratta infatti di tre parti dell'unico progetto concepito dal Paoli pochi mesi dopo il suo arrivo a Rovereto nell'ottobre 1870 e affinato in collaborazione con la Congregazione di Carità e il Municipio della cittadina dove Rosmini era nato nel 1797. Mi sembra legittimo almeno chiedersi se un'operazione del genere sia riuscita anche a qualche altro pedagogista o se si tratti di un *unicum* nella storia recente dell'educazione dell'infanzia.

In conclusione qualcosa si può ancora dire su alcune caratteristiche di questo singolare «libretto» e sulla sua mancata pubblicazione. Esso marca certamente il passaggio dal primo asilo di carità, fondato nel 1845 con un intento prevalentemente assistenziale, alla vera e propria scuola d'infanzia con una finalità specificamente educativa, connessa a un robusto progetto dettato da uno dei maggiori pedagogisti italiani del tempo. Pur trattandosi di un'operetta certamente divulgativa e di facile accesso, destinata «a ogni maniera di educatori e specialmente alle madri di famiglia», una lettura attenta può rilevare agevolmente quella «forte caratura» che Giorgio Chiosso riconosce agli scritti del Paoli.⁹ Essa unisce infatti e fonde in una sola scrittura la piena interiorizzazione del magistero pedagogico rosminiano, e in particolare della sua antropologia, e la lunga esperienza educativa maturata sul campo dall'autore, che conosce bene i bambini di cui parla perché li ha osservati per molto tempo e ha sperimentato la maggiore o minore efficacia di mezzi e regole per la loro educazione. Di qui l'impressione di forte solidità e insieme di fluidità, completezza e armonico equilibrio con cui i contenuti vengono esposti: si tratta a tutti gli effetti di un'operetta matura nel senso pieno dell'aggettivo, utile «non solamente in questa città, ma anche altrove» e degna di un'Esposizione universale, come si legge nella *Prefazione*. Perché non venne pubblicata, pur recando sul frontespizio perfino il nome della tipografia e l'anno? Le tormentate vicende dell'approvazione dello statuto dell'Asilo e l'intricata situazione descritta sopra suggeriscono a mio parere un'ipotesi: Paoli, da vero prete e pedagogista rosminiano, non la diede alle stampe per prudenza, per non complicare ulteriormente il delicato processo di approvazione dello statuto da parte delle autorità austriache competenti, che avrebbero potuto stravolgere il progetto educativo da lui elaborato e avviato a realizzazione. Di qui, e non solo per personale modestia, l'insistere che «tutto fu fatto e disposto per cura e spesa della Congregazione di Carità, e del Municipio di Rovereto e per iniziativa del Signor Fedele Figarolli [direttore dell'Asilo] sul suolo donato, la più parte, dall'erede di Antonio Rosmini, nel 1873, e condotto a

⁹ G. CHIOSSO, *Prefazione* a MARRONE, *La pedagogia cattolica*, cit., p. 12.

termine pel concorso della privata, e pubblica beneficenza».¹⁰ Il che lascia intravedere un altro aspetto del *Cono pedagogico*, che fu effettivamente scritto «a beneficio dell'Asilo d'infanzia di Rovereto», quindi come opera di gratuita «carità intellettuale», per usare le parole di Rosmini, ma anche come tassello di un mosaico più grande, creato da tutta la città e portato a compimento dalle sue pubbliche istituzioni.

paolo.marangon@unitn.it

(Università di Trento)

¹⁰ F. PAOLI, *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, in S. MAEDDU, *Rosmini e Paoli: dalla teoria dell'apprendimento all'educazione della prima infanzia*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Trento, relatore prof. P. Marangon, a.a. 2016-17, p. 135.





SABRINA MADEDDU

FRANCESCO PAOLI AND THE PEDAGOGY OF CHILDHOOD IN AN UNPUBLISHED PAPER

FRANCESCO PAOLI E LA PEDAGOGIA DELL'INFANZIA IN UNO SCRITTO INEDITO

The contribution is introduced by a short profile of Francesco Paoli and of the historical context in which he worked, before moving on to a description of the general structure of Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto, comparing it with the main writings that Paoli dedicated to early childhood, especially I colli di Ameno and Sunto di pedagogia.

Per comprendere al meglio l'operetta che segue, è necessario anzitutto delineare il profilo di don Francesco Paoli e inquadrare il periodo nel quale visse. Successivamente è di grande importanza riconoscere i tratti inediti dello scritto e confrontare lo stesso con le altre principali opere del Nostro.

Francesco Paoli,¹ nato a Pergine in provincia di Trento nel 1808, è un degno erede di Antonio Rosmini, che conobbe nel seminario diocesano di Trento tramite gli insegnamenti di don Giulio Tedeschi e poi, nel 1831, di persona. Nel 1839 entrò nell'Istituto di Carità, fondato da Rosmini nel 1828, fu insegnante di teologia e direttore delle scuole elementari del medesimo Istituto. Collaborò inoltre a varie riviste del tempo, cercando di promuovere la libertà d'insegnamento e di diffondere il "metodo rosminiano". Divenuto segretario personale del Fondatore nel 1853, fu erede dei suoi beni in territorio austriaco, compresa la Casa natale di Rovereto, e ne custodì la sua memoria, pubblicando anche una biografia e vari suoi scritti rimasti inediti, tra i quali spicca *Del supremo principio della metodica*, composto da Rosmini tra la fine del 1839 e la pri-

¹ Attingo questi dati da A. VALLE, *Rosmini e il rosminianesimo nel Trentino*, Longo, Rovereto 1989, pp. 101-107; per l'opera pedagogica cfr. M.P. BIAGINI TRANSERICI, *Francesco Paoli*, in *Enciclopedia pedagogica. Appendice*, M. Laeng (ed.), La Scuola, Brescia 2003, pp. 1097-1101 e soprattutto A. MARRONE, *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, Studium, Roma 2016, pp. 70-88.



mavera del 1840. Nel 1870 si trasferì a Rovereto, dove fu presto nominato presidente dell'Accademia degli Agiati e istituì una scuola pubblica di pedagogia per le giovani della città. Fece ampliare la Casa natale e nel 1872 donò alla Congregazione di Carità una parte dell'ampio giardino antistante per realizzare l'Asilo d'infanzia, che volle fosse intitolato *Antonio Rosmini*. Nel 1888 vennero condannate da parte della Congregazione romana del Santo Uffizio quaranta proposizioni rosminiane e Paoli si sottomise al decreto, ma non firmò l'*Indirizzo* inviato dal Capitolo della Cattedrale a tutto il clero trentino, che invitava ad accogliere il provvedimento con sentimenti «di letizia e di gratitudine». La condanna del 1888 rinvigorì l'ampio fronte antirosminiano presente nella diocesi e, sempre più preoccupato per la crescente ostilità, il 9 luglio 1888 Francesco Paoli, con l'incoraggiamento del Padre generale del suo Istituto, lasciò Rovereto stabilendosi prima a Cremona e poi a Domodossola, ove morì nel 1891.

Il Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto è inedito non solo perché non è mai stato pubblicato integralmente,² ma anche perché avanza un nuovo modello che si colloca tra Aporti e Fröbel, polarità del dibattito pedagogico ottocentesco sull'infanzia, nel quale si inserisce con una terza posizione Antonio Rosmini, che nel suo *Del principio supremo della metodica* pone le premesse teoriche di un nuovo metodo scientifico per l'educazione infantile.³ Nel 1855, dopo la sua morte, fu Paoli a proseguire e svilupparne l'eredità pedagogica, in un contesto in cui gli asili si erano già abbastanza diffusi con caratteri più o meno vicini al metodo dell'Aporti.⁴

La Congregazione di Carità del Comune di Rovereto,⁵ dopo una prima esperienza avviata nel 1845 sotto la direzione di don Eugenio Pross, si fece promotrice nel 1870 della costruzione di un nuovo asilo infantile in stretta collaborazione con Francesco Paoli, da poco arrivato a Rovereto.⁶ Il nuovo edificio, progettato dall'ing. Giuseppe Didioni, fu inaugurato il 23 settembre 1873.

² Qualche brano e un breve riassunto sono stati resi noti da F. CAMPOLONGO – R. ZAMBONI, *Il Cono Pedagogico, un mappamondo della conoscenza universale*, in F. CAMPOLONGO – I. SEGA – R. ZAMBONI (eds.), *L'asilo infantile "Antonio Rosmini". Storie di persone, idee e luoghi a servizio della città*, Mercurio, Rovereto 2016, pp. 145-153.

³ Cfr. P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2019.

⁴ N.S. BARBIERI, *Asili nido e scuole dell'infanzia nella storia italiana*, in F. DE GIORGI – A. GAUDIO – F. PRUNERI (eds.), *Manuale di Storia della scuola italiana. Dal Risorgimento al XXI secolo*, Scholé, Brescia 2019, pp. 71-72.

⁵ La Congregazione di Carità, istituita con decreto del 15 febbraio 1811, era un istituto pubblico composto dal podestà di Rovereto, che lo presiedeva, da un suo vice, da un membro del Consiglio municipale, dai due parroci di S. Marco e Santa Maria del Carmine e da quattro consiglieri nominati dalla Rappresentanza cittadina.

⁶ Per i dettagli della complessa vicenda che portò alla costruzione del nuovo edificio cfr. P. MARANGON, *Rosmini, Paoli e il nuovo asilo d'infanzia*, in F. CAMPOLONGO – I. SEGA – R. ZAMBONI (eds.),

Il quadro si completa proprio con quest'operetta pedagogica, lunga "appendice" descrittiva ed esplicativa di un vistoso cono di legno, costruito per partecipare dell'Esposizione mondiale di Vienna "*Kultur und Erziehung*", sul quale è tracciata in modo schematico l'economia dell'educazione infantile secondo il Paoli.

Si può definire questo manufatto di legno uno strumento in cui sono indicati in forma sintetica il fine dell'Asilo di Rovereto, ovvero educare i figli del popolo meno abbiente, i mezzi e il metodo per conseguire tale obiettivo.⁷ Si tratta di un'opera alta circa un metro, con una base di trentacinque centimetri di raggio, coperta da una carta interamente scritta, con la possibilità di essere vista in tutte le sue parti, ruotando su di un asse di ferro, prolungamento del piedistallo, con un cartello fisso posizionato al vertice. Il cono risulta diviso in tre sezioni verticali – ovvero l'educazione del sentimento, dell'intelligenza e della volontà – e in tre sezioni orizzontali, partendo dalla parte superiore ove viene indicato il fine, per poi passare ai mezzi e alle regole generali utili a conseguire il fine utilizzando nella maniera più appropriata i mezzi. In cima alla struttura troviamo un cartello con la scritta: «Il fanciullo si educi in tutte le sue potenze»,⁸ quindi si tratta di un'educazione piena e perfetta, armonicamente condotta, ove ogni potenza è educata all'insegna di un'educazione globale. Le potenze possono essere ridotte a tre grandi categorie – sentimentali, intellettuali e morali – connesse tra loro naturalmente e ordinatamente:

L'educazione è monca – afferma il Paoli nella conclusione – se non si educano *contemporaneamente* tutte le potenze del fanciullo; il sentimento in servizio dell'intelletto, cui presta la materia del sapere; e l'intelletto in servizio della volontà, cui presenta la legge del suo operare.⁹

Il *Cono pedagogico* si presenta come un «libretto di piccola mole», destinato «a ogni maniera di educatori e specialmente alle madri di famiglia»,¹⁰ con l'intento di descrivere e spiegare più ampiamente i contenuti sintetici presenti nei vari riquadri del cono di legno. Prima di passare alla rassegna dei dettagli, è importante comprendere cosa intenda Paoli per educazione e per potenza:

L'asilo infantile "Antonio Rosmini. Storie di persone, idee e luoghi a servizio della città", Mercurio, Rovereto 2016, pp. 129-143.

⁷ L'esistenza del cono è documentata nel 1883 tra gli oggetti presenti nella sala della direzione dell'Asilo.

⁸ F. PAOLI, *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'infanzia di Rovereto*, Tip. Sottochiesa, Rovereto 1874 (ms), in S. MADEDDU, *Rosmini e Paoli: dalla teoria dell'apprendimento all'educazione della prima infanzia*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Trento, relatore prof. P. Marangon, a.a. 2016-17, p. 85.

⁹ Ivi, p. 167.

¹⁰ Ivi, p. 77.

L'educazione per noi è l'arte di applicare stimoli opportuni alle potenze umane, per aiutarle e dirigerle a compiere con ordine e con facilità gli atti lor propri [...]. La potenza è un *atto primo* permanente, che costituisce una abitudine naturale, il quale, quando sia convenientemente eccitato, esce in un atto, che si dice *secondo*, della stessa natura del primo.¹¹

Partendo da queste definizioni, è possibile ora passare all'analisi delle varie parti del *Cono* che, per brevità, spiegherò non seguendo l'esposizione completa fatta nel testo dal Nostro, che si trova dopo questi contributi preliminari, bensì privilegiando la prima parte relativa alle potenze.

Iniziamo quindi con le potenze sentimentali, «nelle quali c'è forza e bellezza, e sono Senso e Istinto, le quali si educano mediante la Sensazione, che lascia dietro a sé le immagini della Fantasia; e mediante il Movimento che produce l'agilità e la grazia; promovendo il senso estetico del fanciullo». ¹² I mezzi attraverso i quali stimolare tali potenze sono l'esercizio dei sensi, l'abitudine e la disciplina individuale, sociale e igienica. «La gran regola della educazione delle potenze sentimentali è di formare nel bambino l'abito dell'operosità e dell'ordine, inde viene la forza, e la bellezza». ¹³ La legge del senso è il piacere, di sentire più che si può tutto ciò che è bello.

Si passa così alle potenze intellettuali, «nelle quali c'è scienza e verità, e sono intelletto e ragione, le quali si educano mediante la percezione e la fede, che danno così forma e materia alla cognizione; e mediante la riflessione e l'astrazione, che danno forma e materia nuova alla scienza dirigendo l'attenzione del fanciullo». ¹⁴ L'educazione delle potenze intellettuali riguarda l'attenzione, la quale è la concentrazione della mente sugli oggetti di essa, che sono l'essenza delle cose e la loro verità. L'educazione all'attenzione, ovvero i mezzi, può avvenire attraverso i corpi, gli spiriti e Dio, ovvero oggetti reali di cognizione diretta; e attenzione verso la lingua, l'arte e il numero, ovvero oggetti ideali di cognizione riflessa. È importante quindi procedere dal noto verso l'ignoto e abituare il bambino a giudicare sempre secondo verità.

Infine le potenze morali, «nelle quali c'è virtù e felicità, e sono Volontà e Libertà, le quali si educano mediante l'esempio che stabilisce e forma l'Autorità, e mediante la parola, che forma e dirige la Coscienza, eccitando l'affezione del fanciullo», la cui educazione è il fine dell'educazione morale. ¹⁵ I bambini agiscono in modo spontaneo, tramite la percezione e senza la consapevolezza di quel che fanno, la quale viene raggiunta lentamente attraverso la parola, che permette la riflessione, e la volontà mediante cui apprezzano e amano in modo cosciente. In questo sta l'arte dell'educazione. Ma prima di questo tipo di coscienza, i bambini devono essere abituati alla moralità dell'affezione spontanea, che si forma attraverso il buon esempio e l'amore degli educatori, i quali acquistano così autorità ai loro occhi. I mezzi delle potenze morali sono l'affezione verso

¹¹ Ivi, p. 87.

¹² Ivi, p. 88.

¹³ Ivi, p. 168.

¹⁴ Ivi, p. 91.

¹⁵ Ivi, p. 94.

gli uomini – in famiglia, nella patria e nella Chiesa – verso gli Angeli e verso Dio. La regola fondamentale sta nell'aumentare nel bambino «quel tesoro di benevolenza che la natura posagli in cuore». ¹⁶ Paoli accompagna in questo modo il lettore dalla cima sino alla base del cono in una descrizione che fa entrare ogni realtà in una visione unitaria e armonica.

Tale visione è variamente presente anche in altre opere del Paoli, in particolar modo nel *Sunto di pedagogia per gli educatori e maestri*¹⁷, il suo scritto più impegnativo pubblicato nel 1890, e ne *I Colli di Ameno ossia Trattamenti Pedagogici*, stampato nel 1866.¹⁸ Il primo risulta essere la più completa e organica opera di pedagogia del Paoli: partendo dall'indagine sull'uomo inteso come educando giunge alle regole, sia generali che specifiche, utili all'insegnamento. Paoli dedica l'operetta agli educatori, in particolare ai maestri dell'Istituto di Carità, suoi amici e colleghi. Paragonando i due testi, *Il Cono pedagogico dell'Asilo d'infanzia di Rovereto* appare decisamente in linea sia a livello di contenuti che di fini. Si riscontra una certa originalità del Nostro già dalle prime pagine di entrambi i testi: invece di seguire l'ordine dei gradi di intellezioni proposto da Rosmini nel *Supremo principio della metodica*, Paoli muove dalle tesi del Maestro ma opta per portare avanti la trattazione secondo nuclei tematici, analizzando le varie potenze dell'uomo e connettendole alle regole pedagogiche. Per comprendere meglio la scienza pedagogica, Paoli divide il *Sunto* in tre parti: prima il soggetto educando, poi gli stimoli educativi e infine la pedagogica. I primi due capitoli sono largamente anticipati nel *Cono pedagogico*.

Ne *I Colli di Ameno* l'autore tocca le stesse tematiche utilizzando uno stile maieutico, con dialoghi socratici in cui un certo Amanzio, che rispecchia la figura di Rosmini, argomenta insieme ad altri personaggi e stimola a costruire la conoscenza, conciliando il metodo scientifico con quello didascalico. Molte sono le tematiche che si concatenano, tra le quali: le potenze, l'istruzione, le relazioni tra soggetto e oggetto e le regole pedagogiche. Nel trattato siamo quindi guidati in una interlocuzione tra più soggetti sul tema dell'educazione, con l'obiettivo di giungere a una sua definizione univoca: «l'arte di opportunamente stimolare le potenze umane per eccitarle, aiutarle, e abituarle a compiere i loro atti con ordine e con facilità». ¹⁹ Una simile definizione troviamo anche nel *Cono pedagogico*, ove viene espressamente indicato che «l'educazione per noi è l'arte di applicare stimoli opportuni alle potenze umane, per aiutarle a dirigere a compiere con ordine e con facilità gli atti lor propri». ²⁰ In egual maniera possiamo ricavare la definizione di potenza, che nel *Cono pedagogico* viene esplicitata come concetto base dal quale partire per spiegare al meglio la struttura dell'operetta, mentre ne *I Colli di Ameno* scaturisce da un dialogo animato tra Amanzio e i suoi interlocutori.

Ciò che differenzia maggiormente i due testi è il genere letterario: *I Colli di Ameno* sono un

¹⁶ Ivi, p. 164.

¹⁷ F. PAOLI, *Sunto di Pedagogia per gli educatori e maestri*, Tip. Grigoletti, Rovereto 1890; Tip. Cogliati, Milano 1890.

¹⁸ F. PAOLI, *I Colli di Ameno ossia Trattamenti pedagogici*, Cellini, Firenze 1866.

¹⁹ Ivi, p. 19.

²⁰ F. PAOLI, *Il Cono pedagogico dell'asilo d'infanzia di Rovereto*, cit., p. 87.

testo di pedagogia in forma dialogica, mentre il *Cono pedagogico* è un libretto pensato come descrittivo di un'opera. Ne *I Colli di Ameno* sono presentati argomentazioni e dialoghi speculativi che risultano essere, fondamentalmente, in linea a livello teorico con l'opera cronologicamente successiva, come se il Nostro abbia avvertito l'esigenza di proporre ne *Il Cono pedagogico* una declinazione più immediata della sua pedagogia, rendendola direttamente fruibile non solo a livello divulgativo, ma anche visivo.

sabrina.madeddu91@gmail.com

(Università di Trento)



PAOLO BONAFEDE

FRANCESCO PAOLI'S CONO PEDAGOGICO: LEGACIES AND INNOVATIONS INSIDE THE ROSMINIAN PEDAGOGY

*IL CONO DI FRANCESCO PAOLI:
EREDITÀ E INNOVAZIONI NELLA PEDAGOGIA ROSMINIANA*

The paper presents some reflections on the pedagogical lines designed by Francesco Paoli for the Rovereto infant school. On the basis of the unpublished essay Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto, we make a comparison between Paoli's proposals and the philosophical-educational reflections of his teacher, Antonio Rosmini. It emerges a framework of continuity and new insights; the basis offered by Rosmin's pedagogy is integrated by Paoli with reflections on educational stimuli, on the role of architecture and on the importance of the aesthetic sense and game in childhood growth.

I. UNA VITA PER L'EDUCAZIONE

Francesco Paoli (Pergine, 18 luglio 1808 - Domodossola, 14 gennaio 1891) è stato nella seconda metà del diciannovesimo secolo uno dei riferimenti principali del rosminianesimo e tra le figure di spicco della pedagogia cattolica.¹ Ordinato sacerdote il 25 luglio 1831, ben presto si

¹ Tra le presentazioni biografiche del Paoli, si consigliano: L.M. BILLIA, *Francesco Paoli*, in «Il Nuovo Risorgimento», febbraio 1891, pp. 321-334; M.P. BIAGINI TRANSERICI, *Un saggio di Francesco Paoli sulle condizioni intellettuali e morali dei sordomuti, non educati mediante speciale insegnamento (Manoscritto inedito del 1860)*, in «I problemi della pedagogia», luglio-agosto 1980, pp. 565-590; EAD., *Antonio Rosmini e la scuola elementare (con una appendice di inediti)*, in «Rivista Rosminiana», gennaio-marzo 1973, pp. 11-26; gennaio-marzo 1974, pp. 28-58; H. CAVALLERA, *Rosmini nella pedagogia dell'Ottocento*, in «Pedagogia e vita», 1997, 6, pp. 103-120; M.P. BIAGINI TRANSERICI, a.v. *Francesco Paoli*, in



avvicinò alla figura di Antonio Rosmini, che per lui diventerà «padre e maestro».² Nell'Istituto della Carità fu riferimento per l'educazione e la formazione per acquisire in seguito la nomina di direttore delle scuole elementari dell'Istituto di Carità,³ rettore dello Scolasticato teologico del Calvario (Domodossola) e della Casa centrale dei Maestri Elementari di Intra, dove insegnò Teologia, Metodica e Retorica.⁴ Nell'ottobre del 1853 diventò segretario personale di Rosmini e Maestro della casa Bolongaro a Stresa, dove risiedeva e dove poté partecipare ai colloqui che il pensatore roveretano ebbe con importanti personalità del tempo, come documentato dalle Stresiane di Bonghi.⁵ Di lì a poco, il 1° luglio 1855, Rosmini morì per le complicazioni di una malattia al fegato, e sul letto di morte nominò Paoli erede di tutti i suoi beni nel territorio austriaco, compresa la sua casa natale a Rovereto. Il successore alla guida dell'Ordine, Giambattista Pagani, confermò Paoli direttore generale degli Studi dell'Istituto.

Gli anni successivi alla morte del maestro furono per Paoli centrati su tre diversi campi di attività: in primo luogo si dedicò a completare la pubblicazione degli scritti di Rosmini e a difendere l'operato e il pensiero del maestro dalle accuse che stavano montando in quegli anni. In aggiunta a questo primo compito, Paoli s'impegnò praticamente nella promozione dell'istruzione e dell'educazione. Dopo aver lasciato le responsabilità nell'ordine per motivi di salute, visse e insegnò in Toscana, prima a Pisa dall'amico Pagano Paganini, poi a Siena da Padre Tommaso Pendola, dove poté conoscere il suo Istituto per sordomuti. In seguito si trasferì a Genova e Torino, continuando il suo impegno educativo e d'insegnamento in diversi istituti. Nel 1870 giunse a Rovereto, nella Casa natale del Rosmini, dove visse un fruttuoso periodo di studi e ricerche fino al 1888.⁶ Il terzo ambito di lavoro fu la pubblicazione di numerose opere dedicate a questioni pedagogiche e scolastiche.⁷

M. LAENG (ed.) *Enciclopedia pedagogica, Appendice*, La Scuola, Brescia 2003, pp. 1097-1101; A. MARRONE, *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, Edizioni Studium, Roma 2016, pp. 70-88.

² F. PAOLI, *Della educazione cristiana di Antonio Rosmini preceduto da una dissertazione sui meriti pedagogici del medesimo*, Tip. Guglielmini, Milano 1856, p. 7.

³ BIAGINI TRANSERICI, *Antonio Rosmini e la scuola elementare (con una appendice di inediti)*, cit., pp. 18-19.

⁴ Fu anche per questi motivi un punto di riferimento della neonata Società d'Istruzione, anche se dovette conseguire l'abilitazione per l'Insegnamento all'Università di Torino. Cfr. MARRONE, *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, cit., pp. 70-75.

⁵ P. PRINI (ed.), *Le Stresiane: dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni / raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi*, Casale Monferrato 1997.

⁶ Fu presidente dell'Accademia degli Agiati nel 1872 e venne nominato direttore della biblioteca civica. Istituì una scuola pubblica di pedagogia per le giovani di Rovereto e rifondò l'Accademia domestica di San Tommaso, già voluta da Rosmini.

⁷ MARRONE, *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, cit., pp. 70-75.

II. IL CONO PEDAGOGICO

Durante il soggiorno a Rovereto Paoli coniugò le sue diverse attività - studio, promozione del rosminianesimo e pratica pedagogica - in un progetto originale: l'asilo infantile. L'edificio - che sorge sul terreno donato dal Paoli col vincolo di progettazione architettonica secondo le indicazioni del padre rosminiano - nacque a servizio della città di Rovereto per svolgere funzioni di educazione popolare sul territorio.⁸ Oltre all'edificio, ancora presente su Corso Rosmini, Paoli intendeva fornire alla comunità di Rovereto un metodo pedagogico basato sull'insegnamento rosminiano: nasce così il saggio tuttora inedito *Il Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*.⁹ Il testo è la descrizione dell'oggetto - un cono di legno vero e proprio¹⁰ - che Paoli progetta per l'asilo e in cui riassume i dettami pedagogici essenziali del suo metodo.

Il saggio - che prevede da una parte gli schemi preparatori e gli schizzi delle diverse sezioni del cono e dall'altro la spiegazione delle linee pedagogiche per l'educazione infantile - è un contributo unico nella produzione del Paoli. Con esso l'autore presenta, riveduta secondo personali integrazioni, la riflessione pedagogica rosminiana combinando l'aspetto pragmatico e i temi di filosofia dell'educazione. In primo luogo emerge la centralità dell'educazione popolare:¹¹ l'iniziativa del Paoli è infatti rivolta a tutte le famiglie di Rovereto, prospettando una scuola aperta a tutti i ceti sociali, senza distinzioni di censo.¹² L'asilo doveva fornire gli insegnamenti propedeutici alle scuole elementari, da Paoli considerate come il luogo atto a «preparare gli alunni ad

⁸ Gli asili infantili sono diffusi in Trentino già a partire dal 1841, e a Rovereto dal 1845, cfr. P. MARANGON, *Rosmini, Paoli e il nuovo asilo d'infanzia*, in F. CAMPOLONGO, I. SEGA, E. ZAMBONI (eds.) *L'asilo infantile "Antonio Rosmini"*, Mercurio, Rovereto 2016, pp. 135-137.

⁹ F. PAOLI, *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, in ACRR (Archivio Casa Rosmini Rovereto), scatola 159, 5.6. In questa sede si fa riferimento al numero delle pagine secondo la trascrizione operata da S. MADEDDU, *Rosmini e Paoli: dalla teoria dell'apprendimento all'educazione della prima infanzia*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Trento, relatore prof. P. Marangon, a.a. 2016-2017.

¹⁰ «Questo strumento è veramente un cono di legno, dall'altezza di un metro e dalla base di trentacinque centimetri di raggio, coperto di una carta elegantemente scritta, il qual gira sopra un asse di ferro, che è il prolungamento del suo piedistallo, e sorpassato da un cartello fisso, sostenuto da due gancetti aereggianti». Ivi, p. 23.

¹¹ «Il fine dell'Asilo di Rovereto, che è quello di educare i bambini del povero popolo». *Ibidem*.

¹² Sul tema scrisse: «E in prima istanza nessuno vorrà negare, che i giovanetti di contado sieno suscettibili di qualsivoglia istruzione quanto quelli di città e che nelle plebi si trovino degli ingegni felici forse più che nel patriziato». F. PAOLI, *Dell'educazione e delle scuole elementari*, Tipografia Italiana, Torino 1869, pp.18-19.

entrare in qualsivoglia carriera, e di fecondare i vergini loro animi [...] di quelle cognizioni e di informarli a quelli affetti e costumi, che non devono essere esclusivi dell'una e dell'altra condizione di vita, ma sì comuni di tutte»¹³. Alla luce del potenziale educativo universale, Paoli nel *Cono pedagogico* utilizza le categorie rosminiane per determinare metodi e contenuti della crescita infantile: il cono è suddiviso in sezioni orizzontali secondo i fini, i mezzi e le regole del processo educativo, che evocano la partizione presentata da Rosmini nel *Saggio sull'unità dell'educazione* (1826) in fini, dottrine e potenze umane.¹⁴ La terminologia del Rosmini torna nel saggio, a conferma di una filiazione ineludibile:¹⁵ l'antropologia rosminiana viene assorbita da Paoli *in toto*,¹⁶ ripresentando la distinzione tra potenze sentimentali, intellettuali e morali. Esse sono tra loro coniugate per il fine unico del perfezionamento umano,¹⁷ che mette capo alla dimensione morale¹⁸ e apre all'orizzonte religioso, perché il binomio uomo-cristiano risulta inscindibile agli occhi del pedagogista.¹⁹ Lo sviluppo naturale va dunque armonizzato con quello spirituale, che ne rappresentava il necessario compimento. Questi due livelli della educazione non sono scissi,

¹³ F. PAOLI, *Considerazioni sulle riforme da introdursi nelle scuole elementari*, in «Giornale della Società d'istruzione», 1850, pp. 161-162.

¹⁴ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, in Id., *Dell'educazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1994, p. 229.

¹⁵ «L'elaborazione pedagogica del Paoli si discosta raramente dal tracciato segnato dalla riflessione del maestro, di cui può essere considerata una efficace riproposizione con rari momenti di originalità». MARRONE. *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento*, cit., pp. 76-80

¹⁶ «Come il maestro, distingueva nell'uomo il corpo "animale" dalla vita spirituale, richiamando il dibattito pedagogico, soprattutto quello di matrice cattolica, a non sottovalutare l'incidenza degli "organi sensuali" e "istintivi" nello sviluppo dell'uomo. Paoli riprese la classica tripartizione delle facoltà: sentimento, intelligenza e volontà, approfondendo non solo il loro funzionamento, ma anche le loro relazioni reciproche e l'interdipendenza tra lo sviluppo dei diversi piani». *Ibidem*.

¹⁷ «Perché le potenze sentimentali costituiscono la base dell'umana natura; [...] l'uomo è mai pienamente e compiutamente educato, finché non è moralmente educato; sicché il sentimento dev'essere educato in servizio della intelligenza, e questa in servizio della moralità». PAOLI, *Il Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, cit., p. 26.

¹⁸ «Sia l'educazione intellettuale diretta, come mezzo, a promuovere l'educazione morale, come fine». F. PAOLI, *Della Educazione (e geografia religiosa)*, estratto dalle *Lecture Educative* 1868, Tip. e Lit. S. Giuseppe, Collegio Artigianelli, Torino 1869, p. 14.

¹⁹ PAOLI, *Il Cono pedagogico*, cit., p. 94.

ma concorrono ad un fine unitario.²⁰ Paoli recupera inoltre diversi elementi dal saggio *Del principio supremo della metodica* (1839-40), partendo dalle regole generali dell'educazione: la dimensione sensitiva del bambino - substrato essenziale per ogni percezione umana - va quindi educata all'operosità, affinché il bambino faccia esperienza delle sensazioni che lo mettono in comunicazione con il mondo esterno.²¹ La dimensione intellettuale risponde invece alla legge della gradazione,²² procedendo dal noto all'ignoto²³ e attivando quei processi analitico-sintetici²⁴ già ampiamente descritti da Rosmini. Così il bambino - coadiuvato da istruttori e maestri - approfondisce le proprie conoscenze «giudicando sempre secondo verità».²⁵ La dimensione morale insegna infine l'educazione della benevolenza, guidata in modo che ogni bambino possa «amare anche i loro piccoli compagni, i loro genitori e parenti, gli uomini tutti, e Dio sopra tutti»,²⁶ come già presentato da Rosmini.²⁷ Anche le brevi presentazioni del ruolo dell'attenzione nel processo educativo e dell'origine del linguaggio, prodotte dal Paoli, rimangono sulla scia delle considerazioni presentate dal suo maestro nella *Metodica*, senza fornire posizioni originali.²⁸

La fedeltà agli insegnamenti e alla dottrina pedagogica di Rosmini si accompagna in questo testo ad alcune intuizioni del tutto originali da parte del Paoli. Ciò vale già per il concetto di educazione: «l'arte di applicare stimoli opportuni alle potenze umane, <per aiutarle e dirigerle > compiere con ordine e con facilità gli atti lor propri».²⁹ Una definizione già presentata in veste simile

²⁰ PAOLI, *Della Educazione (e geografia religiosa)*, cit., pp. 2-4.

²¹ PAOLI, *Il Cono pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, cit., p. 101. Rosmini parla di un «istinto nascente dal bisogno di sentire semplicemente e di godere sensazioni piacevoli», da sollecitare nel bambino». A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, in Id., *Scritti pedagogici*, vol. 1, Sodalitas, Stresa 2009, p. 79.

²² ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, cit., p. 54.

²³ «Una qualunque nozione per essere intesa non abbia bisogno di quella che verrà poi, ma l'antecedente serva ad intendere la seguente». F. PAOLI, *Saggio di una guida per lo insegnamento della Grammatica speciale italiana, estratto dal giornale "La Scuola e la Famiglia"*, Tip. Sordo-Muti, Genova 1869, p. 3.

²⁴ PAOLI, *Il Cono pedagogico*, cit., pp. 84-85

²⁵ Ivi, p. 103.

²⁶ Ivi, p. 105.

²⁷ ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, cit., pp. 82-83.

²⁸ PAOLI, *Il Cono pedagogico*, cit., p. 31; pp. 56-57.

²⁹ PAOLI, *Il Cono pedagogico*, cit., p. 27.

in altri saggi.³⁰ pur mantenendosi nella continuità della riflessione rosminiana, essa assume come aspetto centrale dell'educare gli 'stimoli opportuni'. Con essi Paoli intende i mezzi, vale a dire gli oggetti tramite cui educare ordinatamente le potenze. Gli stimoli educativi risultano centrali perché nell'individuazione degli oggetti specifici e delle attività da proporre al bambino si determina la possibilità di un'educazione armonica e funzionale al fine dell'unità umana e spirituale. Per questo motivo Paoli insiste sulla modulazione e scansione delle attività da proporre nell'asilo, parlando di tempi opportuni, come già in altri testi.³¹ In questo senso, oltre al riferimento agli oggetti per i sensi della vista e dell'udito e delle attività di movimento,³² particolarmente interessante risulta il ruolo decisivo giocato dall'architettura. Paoli si dilunga nella descrizione dell'edificio e del giardino dell'asilo infantile, sottolineando così l'importanza del contesto e della progettazione di un ambiente formativo già intenzionalmente ordinato; in questo modo l'autore anticipa quelle connessioni tra pedagogia e design architettonico che solo nel ventesimo secolo diventeranno esplicito oggetto di ricerca.

Vi è inoltre in Paoli la constatazione della quasi totale assenza di riflessione e astrazione nell'infanzia, processi interni alla dimensione intellettuale, che quindi portano a declinare il programma educativo verso percezione e fede.³³ Non manca l'individuazione di oggetti specifici del campo delle conoscenze,³⁴ ma restano più che altro un elenco suddiviso in categorie ordinate. Più interessante risulta l'individuazione del "senso estetico", considerato dall'autore «l'abitudine di sentire vivo piacere di tutto ciò che è bello»,³⁵ che mette capo a forme specifiche di educazione sensitiva: fantasmatica, che riguarda le immagini prodotte dalla fantasia infantile; ginnastica, che interessa l'agilità e la grazia nei movimenti del corpo dei bambini; musicale, che ha per oggetto le armonie dei suoni e delle melodie.

Infine un elemento di novità rispetto alla riflessione rosminiana viene dall'importanza che assume il gioco nel pensiero pedagogico del Paoli. Considerato come l'attività principale del bambino ed equiparato al lavoro, il gioco può assumere diverse modalità, strutturate in modo da

³⁰ F. PAOLI, *I Colli di Ameno ossia Trattamenti pedagogici*, Cellini, Firenze 1866, p. 19; ID., *Della Educazione (e geografia religiosa)*, estratto dalle *Lecture Educative 1868*, cit., p. 1.

³¹ «Tutto sta - spiegava Paoli - che gli stimoli siano appropriati e ben applicati, a tempo debito, nel debito modo, colla misura proporzionata allo stato individuale della potenza». F. PAOLI, *Sunto di pedagogia per gli educatori e maestri*, Grigoletti, Rovereto 1890, p. 38.

³² PAOLI, *Il Cono pedagogico*, cit., pp. 38-40.

³³ «L'educazione intellettuale de' bambini è molto limitata, essa si forma per lo più alle cognizioni di percezione e di fede». Ivi, p. 33.

³⁴ Ivi, pp. 46-60.

³⁵ Ivi, p. 28.

sollecitare il movimento e l'attività fisica da un lato,³⁶ l'intelligenza con oggetti geometrici e lavori di precisione dall'altro.³⁷

Emerge quindi una prospettiva educativa con spunti originali, in cui Paoli - partendo dagli assunti della pedagogia rosminiana - inserisce alcuni elementi di novità. Il tutto viene svolto partendo dall'individuazione di un oggetto teorico e insieme concreto, il "cono", bussola pedagogica del metodo progettato dall'autore, che rimane forse un *unicum* nella storia della pedagogia moderna.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università di Trento)

³⁶ Ci sono giochi «che si fanno colla palla, il movimento delle membra, e il collocamento delle personcine a modo di rappresentare l'esercizio or di una e or di un'altra arte». Ivi, p. 43.

³⁷ Ivi, p. 44.





FABIO CAMPOLONGO

**IL CONO PEDAGOGICO DELL'ASILO
D'INFANZIA DI ROVERETO:
PURPOSES, MEANS AND RULES
OF A PROJECT**

*IL CONO PEDAGOGICO DELL'ASILO D'INFANZIA DI ROVERETO:
FINI, MEZZI E REGOLE DI UN PROGETTO*

The architecture of the Asilo “Antonio Rosmini” and the complex process that led to its construction are analyzed following the transcription of the manuscript drafted by Francesco Paoli at the same time as the construction of the building. What Paoli has written offers information and data useful for understanding an educational process that involved the citizens and institutions of Rovereto.

*«Chiedo scusa della libertà
che per amore del bene comune
mi prendo di fare un progetto».¹*

In cosa consiste il progetto di Francesco Paoli e con quali mezzi intende attuarlo? La trascrizione del manoscritto di Paoli offre elementi utili per comprendere quanto realizzato. Lo studio si limita al periodo roveretano di Paoli sino all'allontanamento dei Padri Rosminiani dalla città (1870 – 1888). Sono riassunte le informazioni sull'asilo e analizzato l'edificio a partire dalle

¹ F. Paoli, lettera del 22 maggio 1875 al Lodevole Magistrato Civico di Rovereto, in Archivio Storico del Comune di Rovereto, in seguito ASCR. Ulteriori informazioni sul progetto, finanziamento, costruzione e gestione in F. CAMPOLONGO, I. SEGA, R. ZAMBONI (eds.), *L'asilo infantile “Antonio Rosmini”*. *Storie di persone, idee e luoghi a servizio della città*, Mercurio, Rovereto 2016, pp. 15-107.



parole con cui è scritto il *Cono pedagogico*.²

I. I FATTI E I TEMPI

Paoli precisa il ruolo avuto nella costruzione dell'asilo. Nel citato manoscritto scrive che «tutto fu fatto e disposto per cura e spesa della Congregazione di Carità, e del Municipio di Rovereto e per iniziativa del Signor Fedele Figarolli sul suolo donato, la più parte, dall'erede di Antonio Rosmini, nel 1873, e condotto a termine pel concorso della privata, e pubblica beneficenza». ³ Paoli si cita quale erede per onorare Rosmini, riservando a sé il solo merito d'aver intitolato l'asilo al sacerdote e filosofo roveretano. Paoli vincola la donazione al rispetto del progetto di Giuseppe Didioni che Carlo Taverna, senatore del Regno d'Italia, intende offrire probabilmente per sostenere le ricerche pedagogiche di Paoli.⁴

La Congregazione di Carità aveva deciso di aprire un asilo a Rovereto sin dal 1842 ma la Rappresentanza cittadina stanziava i fondi necessari per una nuova fabbrica solo nell'aprile del 1868.⁵ Nel marzo del 1871 lo statuto, il regolamento organico e il progetto sono elaborati.⁶ La costruzione è autorizzata dal podestà il 10 agosto 1871 e il terreno è donato da Paoli il 21 maggio 1872. Nel luglio 1873 l'asilo è «collocato nella nuova fabbrica»,⁷ anche se la realizzazione della

² ASCR, *Protocollo Generale*, 1870, E *Sanità e Beneficenza*, E 17, *Costituzione Asilo infantile (1870-1887)*, in seguito ASCR PG, lettera del vicepresidente delle Congregazione di Carità al Lodevole Magistrato del 23 marzo 1871. Il rilievo dei mobili redatto il 13 dicembre 1883 descrive l'edificio. Nella direzione è documentato il cono di legno «che fu provveduto dal R. D.F. Paoli» e un «quadro illustrativo il suddetto», che possiamo immaginare essere quello inviato a Vienna per la spiegazione dell'opera. Un estratto si trova in CAMPOLONGO, SEGA, ZAMBONI, *L'asilo infantile*, cit., pp. 292-293.

³ F. PAOLI, *Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'Infanzia di Rovereto*, in S. MADEDDU, *Rosmini e Paoli: dalla teoria dell'apprendimento all'educazione della prima infanzia*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Trento, relatore prof. P. Marangon, a.a. 2016-17, p. 135. Il direttore è chiamato anche Fedele Figarelli.

⁴ L'Albo d'oro dei benefattori conservato presso l'Asilo Rosmini cita Felice Pizzagalli, quale «proprio ingegnere architetto onorario» della Congregazione di Carità per la presentazione di una regolare perizia progetto.

⁵ ASCR PG, *Commissione direttrice dell'Asilo alla Congregazione di Carità*, lettera del 25 aprile 1887.

⁶ ASCR PG, un estratto si trova in CAMPOLONGO, SEGA, ZAMBONI, *L'asilo infantile*, cit., p. 283.

⁷ ASCR PG, Promemoria del 26 Aprile 1887, un estratto si trova in CAMPOLONGO, SEGA, ZAMBONI, *L'asilo infantile*, cit., p. 294.

volta dell'aula maggiore e altre lavorazioni non sono concluse.⁸ Nel 1875 la struttura è in piena attività: il secondo piano, che avrebbe dovuto ospitare l'orfanotrofio femminile, è occupato dall'Istituto magistrale maschile e dalle Scuole parallele delle popolari femminili. L'orfanotrofio previsto da Paoli offre alle ospiti anche un'opportunità formativa e lavorativa. L'arte dell'educazione, così come illustrata da Paoli, costituisce una disciplina che può essere insegnata.

Per la carenza di personale le attività presso l'asilo sono fortemente limitate. Nel 1880 gli arredi sono ancora incompleti e i pranzi somministrati solo da due anni. Prestano servizio quattro suore della Congregazione fondata da Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, di cui tre abilitate presso l'Istituto Magistrale di Trento. Sono coadiuvate da due ragazze assistenti e una cuoca. L'asilo è aperto undici mesi all'anno, dalla mattina alla sera, dal lunedì al sabato. Sono accolti 270 bambini nello spirito di eguaglianza citato nel manoscritto di Paoli e sancito dallo statuto.⁹

Lo statuto stabilisce l'indirizzo pedagogico rosminiano nonostante che un'Ordinanza ministeriale del 22 giugno 1872 imponga la trasformazione degli asili di carità in Giardini d'infanzia e l'adozione del metodo fröbeliano. Lo statuto precisa che si terranno in considerazione gli «ulteriori progressi della pedagogia» e che l'asilo dovrà «informarsi allo spirito degli asili istituiti da Ferrante Aporti, ed ai principi della fede morale cristiana cattolica, che dovranno essere con ogni cura coltivati nei bambini».¹⁰ Il progetto roveretano precede le disposizioni ministeriali, quasi a rivendicare una libertà non solo culturale. Paoli desidera però che l'orto dell'asilo «si avvicini il più possibile alla foggia» dei giardini froebeliani, riconoscendone il valore educativo e simbolico.¹¹ L'educatore è chiamato a mettere nei fanciulli «il seme della futura loro grandezza»: ¹² per questo l'asilo è contemporaneamente giardino dove crescere spontaneamente e serra d'innesti.¹³

Il manoscritto di Paoli definisce le attività formative e le regole per gli insegnanti, fissa l'organizzazione e prevede la partecipazione dei cittadini e delle istituzioni sia nelle scelte d'indirizzo sia nella gestione amministrativa e finanziaria. Quanto realizzato è un'opera della città

⁸ *Ibidem.*

⁹ PAOLI, *Il Cono Pedagogico*, cit., p. 83: «Il fine dell'Asilo di Rovereto è quello di educare i bambini del povero popolo»; p. 102: «I bambini del povero popolo di Rovereto, passando dai loro abituri a questo palazzetto e giardino, si riconsolano...». Cfr. *Statuto organico dell'Asilo Infantile di Rovereto*, Tip. Sottochiesa, Rovereto 1883.

¹⁰ Non a caso lo Statuto è riconosciuto dal Consiglio scolastico provinciale della Contea del Tirolo solo nel 1894.

¹¹ Lettera di Paoli al Vicepresidente della Congregazione di Carità del 29 maggio 1873, in Archivio dell'Asilo Rosmini, *Carteggio ed Atti*, 2.1.191 (d'ora in poi AAR). Un estratto si trova in CAMPOLONGO, SEGA, ZAMBONI, *L'asilo infantile*, cit., p. 285.

¹² PAOLI, *Il Cono Pedagogico*, cit., p. 169 (Conclusione).

¹³ Ivi, pp. 120, 154-155.

alla quale Paoli contribuisce con spirito di rosminiana carità temporale, intellettuale e spirituale. Egli si muove nella società accettando i limiti e sfruttando condizioni e opportunità. La rapidità del cantiere e la qualità dell'architettura sono l'esito della condivisione degli obiettivi, della ricerca delle risorse, della definizione dei ruoli e della corresponsabilità nei processi tecnici, politici e amministrativi delle persone coinvolte.

II. CONSIDERAZIONI ATTORNO AL PROGETTO: FINI E MEZZI

Il complesso è costituito da un corpo di fabbrica ad H con un piano interrato e tre piani fuori terra. Un lungo corridoio a uso refettorio collega quattro ambienti a ogni piano, uno dei quali occupato dalla scala. A settentrione s'incunea il volume a doppia altezza del salone al quale si addossano i bagni. Due vialetti collegano il giardino d'ingresso a un ampio parco sul retro progettato, come riportato nel manoscritto, da Giuseppe Merotti. Paoli attribuisce all'edificio una notevole importanza e descrive il parco «scompartito a viali ed aiuole verdeggianti, fiorite, e munite di frutti, e casetti a custodia di uccelli, e altri minuti animali».¹⁴

Il *Cono pedagogico* è pertanto un progetto educativo attuato mediante un coerente processo d'idee e fatti, un manoscritto per l'educatore e, infine, uno strumento didattico per la formazione. La stesura del manoscritto e la disposizione delle parole sul limitato sviluppo del cono di legno sono azioni di analisi e sintesi. La selezione dei contenuti definisce gerarchie e priorità. L'essenzialità del grafismo negli schemi preparatori svela il processo di ricerca delle sequenze logiche utili a descrivere sistemi complessi. L'ordine dei contenuti del programma didattico e pedagogico è validato dal rispetto delle regole di scrittura del testo. Quanto la ragione umana ha percepito, la scienza indagato e la fede compreso è schematizzato su quello che si presenta come un mappamondo della conoscenza. Ciò che è racchiuso nelle *Encyclopédie* e nelle biblioteche è visualizzato su un cono. La complessità materiale e spirituale dell'universo è svelata da parole che «sono segni di idee»¹⁵ attraverso un oggetto consultabile con una modalità che oggi definiamo *touch*. La semplicità e rapidità di consultazione di questo oggetto che ruota come un mappamondo è simile a quella dei moderni tablet e smartphone e come questi contribuisce all'apprendimento, sfruttando una forma di consultazione quasi ludica, favorita dalla curiosità verso il mezzo e i contenuti¹⁶.

La diffusione del cono, a seguito della sua esposizione a Vienna, avrebbe dovuto contribuire a ridurre al «minimo possibile» il «numero degli umani individui, deboli, ignoranti, e non

¹⁴ PAOLI, *Il Cono Pedagogico*, cit. p. 102.

¹⁵ Ivi, p. 117.

¹⁶ Il cono di legno ricorda il tavolo girevole che si trova nella biblioteca storica di Casa Rosmini a Rovereto.

buoni».¹⁷ Classificando e analizzando i fanciulli fanno proprie le regole e i metodi dell'apprendimento scientifico sperimentale. Muovono i primi passi procedendo «dal noto all'ignoto»¹⁸ e apprendono che «le cose sono quel che sono».¹⁹ Educati «nella luce della verità»²⁰ contrastano falsità e pregiudizi.

L'asilo è un osservatorio sul mondo per vedere, conoscere, formulare e creare. Attraverso il gioco s'avvicinano alla geometria e alla disposizione ordinata e simmetrica di forme e colori. Lo studio rende i fanciulli più «riflessivi»,²¹ li aiuta a parlare «adagio, spiccato, e chiaro»,²² a «star meglio»,²³ a «diventar migliori»,²⁴ a «diventar uomini».²⁵ La scala del progetto non è pertanto quella del fanciullo ma quella dell'uomo. L'edificio contribuisce a educare i bambini attraverso l'ordine costruttivo, la sequenza logica degli spazi, il ragionevole uso delle risorse e la sobrietà delle forme.

Se il «vistoso Cono di legno»²⁶ è inviato da Paoli all'Esposizione viennese del 1873 assieme ai disegni dell'asilo, è ragionevole supporre che il Cono quale trattato pedagogico, il Cono quale oggetto didattico e il fabbricato che mette in costruzione quanto descritto nel manoscritto costituiscano un unico progetto. L'edificio dell'asilo è concettualmente costruito attorno al Cono, lo ospita e su di esso si fonda.

Poli individua gli ambienti che servono per svolgere le attività previste nel manoscritto. Definendo la sequenza ordinata delle attività quotidiane da svolgere nell'arco del triennio il progettista può elaborare una soluzione coerente con le funzioni.

L'edificio, come gli educatori, deve essere esemplare: comunica per piccoli cenni in forma «semplice, ma lieta»,²⁷ evita la retorica e parla «in lingua nobile e pura»,²⁸ che nella «nostra nazione è la lingua italiana».²⁹

¹⁷ PAOLI, *Il Cono Pedagogico*, cit., p. 169.

¹⁸ Ivi, p. 163.

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi, p. 143.

²¹ Ivi, p. 117.

²² Ivi, p. 142.

²³ Ivi, p. 144.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 93.

²⁶ Ivi, p. 77.

²⁷ Ivi, p. 101.

²⁸ Ivi, p. 147.

²⁹ Ivi, p. 117.

Le regole per mantenere la disciplina sono anche le regole della costruzione. Le forme dicono assai più delle parole, non «perturbano»³⁰, non «irritano»³¹, «calmano»³², invitano alla «modestia»³³ e fuggono confusione e tumulto. Come l'educatore, anche l'edificio «di politica non parla»³⁴ limitandosi a un gusto neorinascimentale universalmente condiviso.

Questo edificio è compiuto nelle forme e nei fini. E' una casa che ammaestra: «ben fabbricata, addobbata, e arieggiata».³⁵ Non un castello fiabesco ma una sobria casa elegante che agli occhi del fanciullo appare accogliente, sicura, solenne ma non soverchiante e che agli occhi dell'adulto suscita orgoglio e speranza.

Casa e corpo si edificano in equilibrio, in «bella e grande armonia»³⁶ e in «forza e bellezza».³⁷ Le regole vitruviane del costruire ad arte e quelle della perfetta educazione delle potenze sentimentali, intellettuali e morali qui si saldano. Paoli afferma che l'architettura «è specchio del bello e del divino» e che «il bello è veramente ideale, ma le cose belle sono tutte reali».³⁸ La funzionalità è condizione di bellezza. Gli ambienti devono favorire la «percezione intellettuale» perché «colla distrazione si impara poco e male»³⁹. Per questo anche l'illuminazione naturale, gli arredi e le finiture devono favorire la concentrazione, la riflessione e l'astrazione.

L'edificio, scevro di limitanti specializzazioni, ambisce a una versatilità che lo rende moderno. Quale presidio sanitario si garantiscono cibo, bagni, vestiti puliti, educando i fanciulli alla disciplina igienica e alla cura di sé e della casa.

Il salone centrale è simile a una sala per danze e concerti. Poco adatta alla ginnastica, è occupata da panche gradonate utili al canto e all'ascolto del suono «dell'armonio».⁴⁰

L'asilo è soprattutto una scuola dove s'impara facendo e dove «s'insegna a far bene quello che s'ha a fare».⁴¹ Attraverso lavori manuali di precisione s'addestrano occhio e mano ad acquisire

³⁰ Ivi, p. 30.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ Ivi, p. 139.

³⁴ Ivi, p. 152.

³⁵ Ivi, p. 100.

³⁶ Ivi, p. 85.

³⁷ Ivi, p. 88.

³⁸ Ivi, p. 89.

³⁹ Ivi, p. 91.

⁴⁰ Ivi, p. 101.

⁴¹ Ivi, p. 143.

quel «senso delle proporzioni, delle convenienze, delle armonie»⁴² utile alle arti industriali e commerciali.

Nell'asilo non c'è una palestra perché le attività ludiche e formative si svolgono prevalentemente all'aperto. L'«educazione ginnastica, e fantasmatica» è la prima attività citata nel *Cono*: giova alla «robustezza», a muoversi con grazia «ordine e facilità» e aiuta il fanciullo a «contenersi molto convenientemente secondo i luoghi in cui si trova»⁴³. Non c'è nemmeno una cappella, nonostante l'importanza attribuita da Paoli all'educazione morale. L'asilo, quale luogo di «rivelazioni» è un tempio spirituale nel quale, attraverso la conoscenza e la contemplazione, la creatura prende coscienza del Creatore e crede «con ragione».⁴⁴ La costruzione e la gestione dell'asilo si fondano su gratuità e carità. Quale luogo di compassione educa all'amore rendendo visibile l'amore del Padre verso i figli. Per questo Paoli cita nel manoscritto l'insegnamento più importante: «ama il prossimo tuo come te stesso» e invita il lettore a «dimenticare se stessi per occuparsi del bene altrui».⁴⁵

A queste regole per la piena e perfetta felicità i fanciulli dovrebbero tendere grazie all'aiuto dell'Istitutrice per le potenze sentimentali; della Maestra per le potenze intellettuali e dell'Educatrice per le potenze morali.⁴⁶ Queste figure che li accompagnano educano «il senso della loro dignità, e grandezza morale»,⁴⁷ orientando la loro mente e il loro cuore verso «Colui che è la Via, la verità e la vita».⁴⁸ Si comprende infine che non di sole pietre è costruita la Casa e che il progetto architettonico è parte di un programma educativo più ampio che pone al centro la persona.

fabio.campolongo@unitn.it

(Università di Trento)

⁴² Ivi, p. 105.

⁴³ Ivi, pp. 89-90.

⁴⁴ Ivi, p. 155.

⁴⁵ Ivi, p. 122.

⁴⁶ In realtà si tratta della figura poliedrica di ogni educatrice colta sul versante dello sviluppo di ciascuna specie di potenze.

⁴⁷ Ivi, p. 153.

⁴⁸ Ivi, p. 152.



FRANCESCO PAOLI

IL CONO PEDAGOGICO DELL'ASILO D'INFANZIA DI ROVERETO

After a brief preface, Francesco Paoli organizes his small treatise into four sections: the first is dedicated to the powers that have to be educated in children, the second to the various means by which this task can be accomplished, the third to the rules to be observed in educational practice, the fourth to three general rules that have to be followed for a full and integral education. The conclusion reports the concise Spiegazione del Cono Pedagogico which, inside a large painting, was sent to the Universal Exhibition in Vienna (1873) together with the specially built wooden cone.

NOTA AL TESTO

*Il Cono Pedagogico dell'Asilo d'infanzia di Rovereto è un manoscritto inedito di piccola mole, che nelle intenzioni di Francesco Paoli doveva essere pubblicato con l'editore Sottochiesa, nel 1874, a beneficio dell'Asilo d'infanzia di Rovereto, ma rimase inedito. È conservato attualmente presso l'Archivio della Casa natale di Rosmini a Rovereto, scatola 159, 5.6. Le pagine del testo risultano complete in ogni loro parte, senza elementi mancanti, ingiallite e non fascicolate, delle quali risulta numerato solo il recto, per un totale di 53 facciate. L'intero plico è costituito da una parte iniziale dedicata agli schemi preparatori (tra i quali la figura 1, cfr. *infra*) e una contenente il testo vero e proprio, restituito di seguito in edizione critica.*

Per la trascrizione si sono utilizzati i seguenti accorgimenti grafici:

Le sottolineature con una linea diritta vengono indicate nel testo in *corsivo*.

Le doppie sottolineature con linea diritta vengono indicate in **grassetto**.

Le triple sottolineature con linea diritta vengono indicate in **grassetto sottolineato**.

Le sottolineature curve vengono indicate con il **grassetto corsivo**.

Le citazioni che fanno riferimento diretto al Cono disegnato vengono stampate in **corsivo, sottolineato e grassetto**.

Non si è ritenuto opportuno intervenire per uniformare le maiuscole e le minuscole all'inizio di una parola né le numerose varianti d'uso, rispettando così il testo originale del *Cono*, mentre sviste, errori o segni non rilevanti sono stati corretti o cancellati senza segnalazione per non appesantire la lettura.

Segni diacritici utilizzati:

[] tra parentesi quadre sono stampati gli interventi a cura dell'editore e i numeri di pagina come indicati dal Paoli, il quale ha siglato solo il recto. Per tale motivo, tutti i recto sono indicati con l'aggiunta della lettera *a*, i verso con la lettera *b*.

< > tra parentesi uncinate si stampano in tondo parole aggiunte dall'autore nell'interlinea o a margine, sia quando sono integrative, sia quando sono sostitutive di una lezione cancellata che la precede.

< > tra parentesi uncinate si stampano *in corsivo* le parole aggiunte nell'interlinea o a margine e in un secondo tempo cancellate dall'autore.

<?> il punto di domanda tra parentesi uncinate indica parole dell'autore non leggibili

<+ +> tra parentesi uncinate e croci si stampano in tondo le cancellature leggibili

<+?+> un punto di domanda tra parentesi uncinate e croci indica lettere o parole cancellate, o aggiunte e poi cancellate, non leggibili.

(a cura di Sabrina Madeddu)

**Il
Cono Pedagogico
dell'Asilo d'Infanzia
di
Rovereto**

Rovereto coi tipi Sottochiesa
1874



Figura 1

Nella figura 1 è possibile vedere il disegno generale del cono pedagogico dell'asilo d'infanzia di Rovereto ideato dal Paoli. Nella parte alta, si trova il cartello indicante la scritta: «Potenza del Fanciullo che», sotto inizia il cono, che si divide in fasce orizzontali e in spicchi. Nella prima fascia in alto si legge: «Senso», e subito sotto, in due sezioni distinte: «Intelletto» e «Volontà». Cominciando dal primo, sotto di esso si trova la terza fascia indicante «Ragioni», la quale si divide proseguendo nella quarta fascia in «di Corpi» e «di Spiriti». Di Corpi si divide in «Celesti» e «Terrestri», mentre «di Spiriti» si divide in «Uomini» e «Angeli». Al di sotto, nell'ultima fascia, si legge, sul lato sinistro: «Regole di Educazione intellettuale». Tornando in cima, nella terza fascia, sotto il termine «Volontà», si trova scritto «Affetti», il quale si divide in «a uomini» e «a Dio». A uomini si suddivide nuovamente «In famiglia» e «In città», mentre «a Dio» viene nuovamente ripartito «In natura» e «In grazia». Nell'ultimo tassello del cono, alla base del lato destro, troviamo indicato: «Regole di Educazione morale».

PREFAZIONE

La Congregazione di Carità di Rovereto, avendo messo mano ad una apposita fabbrica, per dare sviluppo maggiore all'Asilo infantile, che già da più anni esiste in Rovereto, pensò di ben meritare della umanità mandando all'Esposizione mondiale di Vienna il disegno cogli spaccati di quel fabbricato in una con un vistoso Cono, sul quale a brevissimi tratti è descritta e rappresentata a colpo d'occhio tutta la economia dell'educazione, che intenda di far dare ai numerosi bambini del popolo roveretano. Essa sperava di far vedere al mondo, che a Rovereto c'è della operosità e della intelligenza, a fors'anche di animar all'esempio altra città a fare altrettanto.

Cotanti oggetti,¹ forse per la soverchia² numerosità degli altri, passarono inosservati. E or noi crediamo di ben fare, e di ben meritare dal genere umano pubblicando una descrizione dei medesimi, persuasi, come siamo, di poter giovare in tal modo a ogni maniera di educatori e specialmente alle madri di famiglia. La prima educazione, che si dà ai bambini, è fondamento di ogni altra educazione. Questa bene avviata, più facilmente e meglio si conducono le susseguenti.

Il libretto è di piccola mole, ma di non pochi e di utili ammaestramenti capace. Esso si vende a beneficio dell'Asilo d'infanzia di Rovereto, e speriamo che gli sarà fatto buon viso dalle persone intelligenti e amorose, non solamente in questa città, ma anche altrove.

¹ <+furono+>

² <+moltitudine+>

INDICE

Il Cono pedagogico dell'Asilo di infanzia di Rovereto	p. 1
<i>Capo I Il Cartello – dell'unità e totalità dell'educazione</i>	
<i>Capo II Prima Sezione orizzontale del Cono – Delle potenze da educare</i>	2
Art. I. Prima sezione verticale del Cono – Delle potenze sentimentali	2
Art II. Seconda sezione verticale del Cono – Delle potenze intellettuali	5
Art. III. Terza sezione verticale del Cono – Delle potenze morali	7
<i>Capo II[I] Seconda Sezione orizzontale del Cono – De' mezzi da educare le potenze del fanciullo</i>	8
Art. I. Prima sezione verticale – Della educazione del <i>senso estetico</i>	8
§.I. Primo spicchio – Dell'esercizio de' sensi	"
§.2. Secondo spicchio – Dell'abitazione	10
§.3. Terzo spicchio – Della disciplina	11 ³
Art. II. Seconda sezione verticale - Educazione della <i>attenzione</i>	14
§.1. Primo spicchio – Della Cognizione de' corpi	"
§.2 Secondo spicchio – Della cognizione degli spiriti e dell'uomo	16
§.3. Terzo spicchio – Della cognizione di Dio, e di Gesù Cristo	17
§. 4. Quarto spicchio – Della cognizione della lingua	21
§.5. Quinto spicchio – Della Cognizione dell'arte	22
§.6. Sesto spicchio – Della Cognizione del numero	23
Art. III. Terza sezione verticale – Dell'educazione <i>dell'affezione</i>	[p.] 24
§.I. Primo spicchio – dell'affezione verso gli uomini	"
1. In Famiglia	
2. Nella Patria	25
3. Nella Chiesa	"
§.2. Secondo spicchio – Dell'affezione verso gli Angeli	26
§.3. Terzo spicchio – Dell'affezione verso Dio	27
1. Conosciuto in idea	28
2. Conosciuto in realtà	"
<i>Capo IV – Terza sezione orizzontale del Cono – Di alcune regole di educazione</i>	29
Art. I. Prima sezione verticale Regole per la educazione alle potenze sentimentali	"
§.1. Regole per l'esercizio dei sensi	"
§.2. Dell'abitazione del giardino	31
§.3. Regole per mantenere la disciplina	32
Art. II. Seconda sezione verticale Regole per la educazione delle potenze intellettuali	34

³ <+Art. II. Seconda sezione verticale – Della educazione della attenzione. «14»+>

§.1. Regole per la conoscenza degli oggetti reali in individuo	34
§.2. Reg[ole] per la conos[cenza] d[egli] oggett[i] reali in società	37
§.3. R[egole] per la conosc[enza] d[egli] oggett[ti] ideali astratti	38
Art. III. Terza sezione verticale Reg[ole] per la educaz[ione] d[elle] potenze morali	40
§.I Reg[ole] per l'amore degli Uomini	"
§.2. R[egola] per l'am[ore] di Dio	43
 <i>Capo V. Quarta sezione orizzontale del Cono -</i>	
Regola generalissima di educazione piena	[p.] 44
Art. I. Regola generale per la educazione delle potenze sentimentali	48
" II. Reg[ola] gen[erale] per la educaz[ione] delle potenze intellettuali	49
" III. Reg[ola] gen[erale] per la educaz[ione] delle potenze morali	50
 <i>Conclusione</i>	 51

*Il Cono Pedagogico
dell'Asilo infantile di Rovereto*

[1a]

Col titolo di *Cono pedagogico dell'Asilo infantile di Rovereto* si vuol significare uno strumento, sul quale sono indicati e descritti alquanto, mediante figure grafiche e geometriche, il *fine* dell'Asilo di Rovereto, che è quello di educare i bambini del povero popolo; i *mezzi*, che si devono usare per conseguire quel fine; e il *metodo*, onde que' mezzi s'anno ad applicare ai bambini da educare, perché⁴ riescano davvero efficaci al conseguimento del fine.

Questo strumento è veramente un cono di legno,⁵ dall'altezza di un metro e dalla base di trentacinque centimetri di raggio, coperto di una carta elegantemente scritta, il qual gira sopra un asse di ferro, che è il prolungamento del suo piedistallo, e sorpassato da un cartello fisso, sostenuto da due gancetti aereggianti. <Esso è diviso in tre grandi spicchi o sezioni verticali, nella prima delle quali è sommariamente descritta l'educazione del *sentimento*; nella seconda dell'*intelligenza*; e nella terza della *volontà*; e in altrettante sezioni orizzontali, nella più alta delle quali è indicato il *fine* della triplice educazione; in quella di mezzo sono enumerati parecchi *mezzi* opportuni a conseguire quel fine; e nella più bassa sono accennate poche *regole* generali per bene usare de' mezzi al conseguimento del fine.>⁶

Cominciando dunque dalla cima del cono, e discendiamo bel bello fino alla base del medesimo, facendone una ampia descrizione.

⁴ <+? quelli+>

⁵ <+formato+>

⁶ <+Noi ci promettiamo di pubblicare la descrizione di quanto sta scritto in questo strumento, perché siamo persuasi di poter giovare in tal modo a ogni maniera di educatori, e specialmente alle madri di famiglia. La prima educazione, che a' bambini si dà, è fondamento di ogni altra educazione. Quella bene avviata, più facilmente, e meglio, si conducono le susseguenti.+>

Capo I

[1b]

Il Cartello

<Unità e totalità della umana educazione>

Sul cartello, che sovrasta al Cono, sta scritto: *Il fanciullo si educhi in tutte le sue potenze.*

Questo è il fine, sinteticamente espresso,⁷ che gli Istitutori dell'asilo d'infanzia a Rovereto <si propongono di conseguire>: la piena e perfetta educazione del bambino del popolo. La quale non potrà mai essere piena, se non è di tutte le potenze, che giacciono in arti e ancora in germe ne' teneri bambinelli, né potrà mai essere perfetta, se non è armonicamente condotta, sicché l'educazione di ogni singola potenza cospiri all'educazione di tutto l'uomo.

Qual profitto n' avrebbe la famiglia e la società, se i figli del popolo fossero educati sani e robusti, ma ignoranti? A che gioverebbe l'averli eruditi in vario genere di sapere, quando fossero malvaggi? Ma d'altra parte come si potrebbero educar virtuosi senza conveniente istruzione? E come istruirli, se torpidi fossero per malferma salute, e per difetto di fisico sviluppo? Qual dunque ragione, che l'ottima educazione sia di tutte le potenze del fanciullo, le quali sono moltissime, comechè tutte si possono ridurre a tre sommi capi: di potenze *sentimentali*, di potenze *intellettuali* e di potenze *morali*.

Ma poiché⁸ l'uomo è un tutto solo ed armonico, e tutte le sue potenze sono naturalmente connesse, le une alle altre per dignità soprastanti,⁹ <appar chiaro che di queste> le une devono essere educate in servizio dell'altre¹⁰, perché ne riesca un tutto di bella e grande armonia.

Perciò il **Cono** è diviso¹¹ come fu detto in tre sezioni verticali, distinte mediante filamenti dorati, e in quattro sezioni orizzontali mediante svolazzi, linee circolari, e diversità di caratteri. [2a] Girando il Cono sul suo perno si presentano l'un sopra l'altro al Cartello i tre grandi spicchi delle sezioni verticali, in cima a ciascun de' quali si legge una continuazione della scritta del cartello. Dicasi nel primo, che le potenze di educarsi nel fanciullo sono *sentimentali*; nel secondo, che sono *intellettuali*; e nel terzo che sono *morali*.

Che tenuto quest'ordine, perché le potenze sentimentali costituiscono la base dell'umana natura; non essendo la intelligenza altro che il sentimento umano in quanto è illustrato dal lume di ragione; e consistendo la moralità dell'uomo sull'attività del sentimento, in quanto che opera secondo il lume di ragione. Il sentimento presta la materia della cognizione alla intelligenza; e ogni lume di cognizione è legge di moralità. Né l'uomo è mai pienamente e compiutamente educato, finché non è moralmente educato; sicché il sentimento dev'essere educato in servizio della intelligenza, e questa in servizio della moralità. Senza di ciò l'educazione sarebbe disarmonica e falsa.

⁷ <+ che si propone di conseguire +>

⁸ <+ d'altra parte, siccome +>

⁹ <+ devono essere +>

¹⁰ <+ educate +>

¹¹ <+ distinto +>

Capo II

Prima sezione orizzontale del Cono.

Delle Potenze da educare

Nella prima sezione orizzontale del Cono si descrivono alquanto sommariamente le potenze fondamentali del fanciullo educando; si accennano gli atti principali della medesima; il fine speciale e il modo generale che s'è a tenere nell'educazione di ciascheduna.

Perciò questa <prima sezione orizzontale> e cima di Cono è divisa nelle tre sezioni¹² verticali già dette. [2b]

Ma prima di procedere oltre conviene, che c'intendiamo bene sul concetto di educazione. *L'educazione per noi è l'arte di applicare stimoli opportuni alle potenze umane, <per aiutarle e dirigerle a> compiere con ordine e con facilità gli atti lor propri.* Ma, e che cosa è una potenza? La potenza è un *atto primo* <permanente>, che costituisce una abitudine naturale, il quale, quando sia convenientemente eccitato, esce in un atto, che si dice *secondo*, della stessa natura del primo. Questi atti secondi in parte passano e in parte restano, avvigorendo la potenza, e rendendola sempre più atta e pronta a produrre i suoi atti, e a cambiarsi in uno *abito*, il quale, quando non sia contrario all'indole naturale della potenza, è buono, e la perfeziona. L'atto poi e l'abito si compiono sempre bene, quando gli stimoli, che gli eccitano e ¹³li formano, siano opportuni e ben appropriati. Tutto questo si farà evidente nella spiegazione che segue del nostro Cono pedagogico.

Art. I

Prima sezione verticale della prima orizzontale

Potenze sentimentali

Nella prima sezione verticale del Cono, riassumendo le parole del Cartello, sta scritto: «Il fanciullo si educi in tutte le sue potenze, che sono l'° **sentimentali**, nelle quali c'è *forza e bellezza*, e sono **Senso** e **Istinto**, le quali si educano mediante la *Sensazione*, che lascia dietro a sé le immagini della **Fantasia**; e mediante il *Movimento* che produce l'agilità e **la grazia**; promovendo il **senso estetico** del fanciullo».

La formazione del **senso estetico** del [3a]¹⁴ fanciullo è dunque il fine¹⁵ speciale della educazione delle potenze sentimentali di lui. E per senso estetico noi qui intendiamo l'abitudine di sentire¹⁶ vivo piacere di tutto ciò che è bello. Questo effetto si ottiene abituando i fanciulli ai

¹² <+già de+>

¹³ <+g+>

¹⁴ <+senso estetico di+>

¹⁵ <+di+>

¹⁶ <+vivo piacere e l'abito di sentirlo con prontezza+>

movimenti pronti, assegnati e graziosi delle persone, ma molto più poi fecondando la loro immaginativa di molte, varie, e belle immagini, <e moltiplicando le> sensazioni, quelle specialmente che si raccolgono con l'organo della vista.

Le *sensazioni*, di qualunque natura siano, sono modificazioni del sentimento fondamentale,¹⁷ tutto uniforme, che l'anima à del suo proprio corpo; ma esse sono istantanee e cessano lasciando però dietro di sé delle tracce o dei sentimenti speciali, che l'anima tiene siccome in serbo. Le sensazioni della vista e del tatto sono per lo più figurate, e queste sono più propriamente quelle che lasciano dietro a sé de' *fantasmi*, parola greca che significa immagini. I fantasmi, quando sono molti e vari si associano e aggruppano tra di loro in molti e mirabili modi, e si fondono anche con le sensazioni non figurate del suono¹⁸, del sapore e dell'odore, e costituiscono quella facoltà che si dice della *fantasia*.

Ogni sensazione viene occasionata dall'azione de' corpi separati sul corpo unito, ed è un sentimento *passivo*, che con un nome comune a tutte le sensazioni si dice *senso*. Ma da ogni sensazione si inizia e produce un' <inclinazione> o movimento dell'anima, che da principio è minimo e occulto, ma poi cresce, e si manifesta ne' movimenti delle membra, e si dice *istinto*, il qual movimento [3b] è pur sentito dall'anima con un sentimento *attivo*. Anche questi sentimenti attivi dell'istinto si associano e fondono coi sentimenti passivi della sensazione; si conservano nella fantasia: e si riproducono al primo riprodursi de' fantasmi sotto l'azione di uno stimolo qualunque, che venga da un corpo separato o anche dal corpo unito.

Siccome poi senso e istinto, immagini e movimenti, sono fusi insieme¹⁹, e variamente intrecciati, egli accade, che al suscitarsi di un fantasma si riproducono fantasmi a quello associati, e con essi gli istinti e movimenti eziandio, che sono pure²⁰ associati con quelli. Anzi si riprodurrebbero tutti un dopo l'altro, se nulla intervenisse a interromperne la successione. Quindi si spiegano in parte i curiosi fenomeni, che si vedono nelle bestie, e il *sogno* misterioso dell'uomo che dorme, l'*agilità* e la *grazia* dell'uomo che veglia.

La fantasia è vivace a formare le immagini; tenace al ritenerle; pronta a riprodurle; ordinata nel fonderle e associarle; a seconda della finezza e perfezione dell'organismo corporeo, più o meno; come si fa manifesto, se confrontasi l'immaginativa di un giovane con quella di un vecchio, quella di una femmina con quella di un uomo, quella di un matematico con quella di un poeta. Ma l'esperienza pur chiaramente <dimostra>, che la fantasia può essere più o meno vantaggiata nelle doti anzidette, secondo che l'arte educativa la coadiuva colla moltitudine, e l'ordine delle sensazioni, che l'educatore cura di procacciare allo allievo, e collo esercizio continuo, assegnato, e regolare de' movimenti delle persone; come è facile cosa vedere, se si confrontano la immaginativa, l'agilità e la grazia [4a] de' forasi con quella de' cittadini, quella degli artieri con quella dei signori, quella de' letterati con quella de' cortigiani.

¹⁷ <+e+>

¹⁸ <+udito+>

¹⁹ <+fusi+> ,

²⁰ <+con quelli+>

Finalmente egli è pur evidente, che la educazione ginnastica, e fantasmatica, giova grandemente a promuovere negli allievi il senso del bello, come si manifesta²¹ nelle persone meglio educate, che sono più aggraziate, <e più amanti> dell'ordine in tutte cose.²²

Perciò noi dicevamo, che nelle potenze sentimentali c'è *forza e bellezza*.

Il bello è veramente ideale, ma le cose belle sono tutte reali, che è quanto dire senzienti o sentite. Ma noi dicevamo che nelle potenze sentimentali c'è *bellezza*, anche perché una persona, che abbia molto sviluppato il senso estetico, arriva colla forza dell'animo a dare alle proprie membra una forma più perfetta, e a difetti corporali supplisce, e compensa a sovrabbondanza, con grazia maggiore. Questo ben sanno le giovani più eleganti.

Che poi ci sia *forza* nelle potenze sentimentali, non è bisogno dichiarare, perché la forza, qualunque forza si voglia, non è altro che attività di sentimento, che è come dire di vita. La qual forza cresca, come ognuno sa, colla salute e robustezza del corpo, e collo esercizio de' muscoli. La forza è un istinto, che rende pur bello il senso²³, quando <il suo operare si> conforma al²⁴ esemplare, che è la idea.

Non dobbiamo per altro tacere, che il ragionato fin qui riguarda le potenze sentimentali di una parte dell'uomo, anzichè di tutto l'uomo. Perché non àvvi nell'uomo la sola forza e bellezza, che si suol dire corporale; non solamente un senso e un istinto animale [4b] o corporeo; ma àvvi in esso anche un senso e un istinto²⁵, una forza e una bellezza, troppo più elevati, quelli della propria attività intellettuale e morale. Anzi in noi battezzati sentiamo pure l'attività di Dio, che crea in noi un nuovo sentimento, un senso della divinità, e un istinto che ci move sempre più a Dio; senso e istinto che si dicono e sono soprannaturali, e si soglion chiamare anche senso e istinto *cristiano*.

Vanno educati anche questi; e àvvi anche in questi una forza e una bellezza di troppo maggior valore, che non siano la forza e la bellezza corporale. Ma, conciossiachè il sentimento corporeo, sia come la staffa e la base degli altri, e questi altri si educino educando le potenze intellettuali e morali, perciò in questa prima colonna verticale del nostro Cono abbiamo avuto di mira specialmente la educazione del sentimento corporeo. Oltre di che ne' bambini s'à da cominciare da qui a basso, per salire gradatamente più in alto, con che si rimovono anche non pochi impedimenti alla educazione umana e cristiana.

²¹ <+facile a vedersi+>

²² <+più amanti+>

²³ <+ma il senso è bello+>

²⁴ <+suo+>

²⁵ <+troppo più elevati, quello della propri+>

Art. II

[5a]

Seconda sezione verticale della prima orizzontale

Potenze intellettuali

Nella seconda sezione verticale del Cono, riassumendo qui pure le parole del Cartello, sta scritto:

«Il fanciullo si educi in tutte le sue potenze, che sono II° **Intellettuali**, nelle quali c'è *scienza e verità*, e sono l'**Intelletto** e la **Ragione**, le quali si educano mediante la *percezione* e la *fede*, che danno forma e materia alla **cognizione**, e mediante la *riflessione* e l'*astrazione*, che danno forma e materia nuova alla **scienza** dirigendo l'**attenzione** del fanciullo».

L'educazione della **attenzione** del fanciullo è dunque lo scopo speciale dell'educazione delle potenze intellettuali. Ed è l'attenzione un'applicazione e concentrazione dell'attività della mente sugli oggetti della medesima. Senza attendere non s'impara; colla distrazione s'impara poco e male. Quando poi l'educatore arrivi ad eccitare e conservare l'attenzione del suo allievo sopra un oggetto qualunque, à già fatto un gran passo per condurlo <a maggiore e più chiara> cognizione di esso oggetto. Ma, e che cosa sono gli oggetti della mente? Rispondesi: la essenza delle cose, la loro verità. L'atto, onde la mente intuisce il lume di ragione, che è l'essenza universalissima, e con quale si riposa nella contemplazione delle essenze speciali di questa o di quell'altra cosa, dicesi **Intelletto**; e la facoltà, <che quindi> à la mente di giovare del lume di ragione, o di qualsivoglia altra essenza da lei intuita, [5b] per iscoprire delle altre verità, e moltiplicarsi i suoi oggetti, dicesi **Ragione**.

I due primi e secondi atti della ragione, onde l'uomo, adulto, come il bambino, si vengono moltiplicando la *cognizione* degli oggetti, sono la **percezione** e la **fede**. La **percezione** intellettuale è quella operazione della mente, per cui l'uomo, applicando e concentrando la sua attenzione sopra un sentimento qualunque, prende cognizione di esso sentimento, e del sentito che glielo à occasionato, e ve lo *oggettivizza*, lo riduce cioè ad essere un oggetto di una cognizione.

Le cognizioni, che si acquistano per via di percezione si dicono *positive*; con esse si conoscono gli oggetti in sè stessi, si viene a sapere che esistono, e alquanto anche come sono. Ma vi sono anche molti oggetti, che non si percepiscono da noi, dei quali però ci possiamo fare una ragionevole persuasione che esistono, e un pochino anche possiamo sapere come sono per nostra propria argomentazione, o per testimonianza altrui, e queste cognizioni si dicono *negative* o di fede, le quali sono moltissime. La **fede** <poi> è quella operazione della mente, per cui l'uomo prende cognizione di quelle cose, che non percepisce, per mezzo di quelle che percepisce.

²⁶La percezione e la fede dànno dunque forma e materia alla **Cognizione**, e sono quelli atti della ragione, che si devono primamente e principalmente educare nei bambini, e nei giovani allievi. Senza di questi non si potrebbe procedere innanzi all'acquisto di nove e maggiori cognizioni. Se il discepolo non comincia dal credere al maestro, <come lo si potrà istruire?>.

Vi sono poi due altre funzioni della ragione molto importanti ed efficaci per aumentare le cognizioni; e questi sono la *Riflessione* e l'*Astrazione*.

La **Riflessione** è quella funzione della ragione [6a] per cui, applicando l'attenzione della

²⁶ <+Ci sono poi due altre cognizioni+>

mente a un oggetto già conosciuto, lo si viene a conoscere più e meglio. Facile cosa è fare riflessione sugli oggetti diversi da noi, e più facile su quelli che ci affettano con vivo piacere o dolore; ma difficile assai è ²⁷fare riflessione sopra di noi medesimi, sugli atti dell'anima nostra. L'**astrazione** poi è quella operazione della ragione, per cui si concentra l'attenzione della mente sopra una sola parte qualità, o azione dell'oggetto, e le si considera come separati dal resto. L'astrazione non è possibile senza qualche riflessione precedente; e la prima <astrazione> che si fa senza accorgersi è quella di separare <nella mente la pura idea dalla sensazione> della realtà dell'oggetto; <la seconda è quella di superare la qualità dall'oggetto; la terza> è quella di considerare l'agente come separato dall'azione; la quarta quella di considerare a parte le relazioni di essa oggetto con altri oggetti. Quest'ordine di gradazione è naturale e dev'essere rispettato.

Ogni riflessione, e ogni astrazione, si fa con un nuovo atto conoscitivo; e perciò si dice che desse moltiplicano le cognizioni, e quindi pure gli oggetti della cognizione. Quando l'astrazione è portata molto innanzi sopra un medesimo oggetto, dicesi che se ne fa l'*analisi* o la scomposizione; e quando con un nuovo atto di riflessione si raccolgono ancora in uno tutti gli elementi dell'analisi, dicesi, che se ne fa la *sintesi*, o la ricomposizione. Deve dunque precedere all'analisi una composizione o sintesi primitiva e naturale, la quale si fa mediante la **percezione**, che costituisce l'oggetto, sul quale cade la riflessione per farne l'analisi, e di novo la sintesi. Quest'è <il processo di ogni apprendimento, e quindi pure di ogni insegnamento.>

Per tutte queste ragioni si dice, che la percezione e la fede danno forma e materia alla cognizione; e la riflessione e l'astrazione danno forma, e materia nova alla scienza, perché la cognizione è dei singoli oggetto; e la scienza è di molti oggetti meglio conosciuti [6b] nel loro ordine, e insieme. Per tutte queste ragioni si dica pure, che nelle potenze intellettuali avvii *scienza e verità*.

La **scienza** è l'abito, onde la mente conosce più o meno la verità nell'ordine suo. La scienza è nell'intelletto, e si forma coll'esercizio della ragione, la quale mediante la percezione e la fede, la riflessione e la astrazione, l'analisi e la sintesi, dal primo vero conosciuto passa ad altri ed altri veri non conosciuti prima; li rivede, li raffronta, ne induce o deduce degli altri; gli applica agli usi e ai bisogni della vita come regole a bene operare utili o necessarie.

La **verità** è l'oggetto della mente, l'essenza delle cose, l'essenza universale dell'essere, che in quanto è intuita dalla mente senza determinazioni si dice *lume di ragione*, e in quanto è intuita con questa o quell'altra determinazione, si dice la verità di questa o di quell'altra cosa, o anche semplicemente *idea*.

Di conoscibile alla mente in un modo immediato non c'è che la verità; l'altre cose si conoscono col mezzo della verità conosciuta; per cui resta vero, che la mente o conosce la verità o non conosce nulla. L'errore non è che una arbitraria affermazione, benché assai volte incolpevole, di ciò che non si conosce.

L'educazione intellettuale de' bambini è molto limitata, essa si forma per lo più alle cognizioni di percezione e di fede; ma poiché i bambini si educano per farli diventar uomini, conviene stimolarli bel bello anche alle più facili riflessioni e astrazioni. Quando abbiamo acquistato un certo numero di cognizioni, e con qualche ordine, più presto e più facilmente potranno gli educatori di più maturi allievi portarli alla scienza loro conveniente. Tutto dipende dalla prudente

²⁷ <+farle+>

economia dei maestri.

Art. III

[7a]

Terza sezione verticale della prima orizzontale

Potenze morali

Nella terza sezione verticale del Cono, riassumendo anche qui le parole del Cartello, sta scritto: «Il fanciullo si educi in tutte le sue potenze, che sono III° **Morali**, nelle quali c'è *virtù* e *felicità*, e sono **Volontà** e **Libertà**, le quali si educano mediante *l'esempio* che stabilisce e forma l'**Autorità**; e mediante la *parola*, che forma e dirige la **Coscienza**, eccitando l'**affezione** del fanciullo».

L'educazione dell'**affezione** del fanciullo è dunque lo scopo speciale della educazione delle potenze morali. L'affezione, di cui qui parliamo, non è quella del senso animale, ma de' l'attività del sentimento intellettuale, onde l'anima aderisce agli oggetti che conosce, gli stima e gli ama secondo verità, quanto meritano; la quale affezione si chiama a volte, e molto propriamente, *sensu morale*.

L'affezione, così descritta, è tutta opera della **volontà**, la quale è la potenza del bene. *Bene* si dice un oggetto qualunque, quando è amato, né amar lo si può, se nol si conosca, e quanto più lo si conosce tanto più lo si <può amare; né lo si può conoscere altro che per quello che è, per cui *bene* si dice anche l'oggetto o amabile o amato. Il bene considerato per tal modo in sé stesso, nelle sue amabili qualità, nella sua essenza, dicesi *bene oggettivo*.> Ma *bene* si dice anche l'effetto che un oggetto, amato²⁸, produce nell'amante; e questo più propriamente si dice *bene soggettivo*. Bene morale poi si dice se l'oggetto è amato né più né meno di quello che merita.

La **volontà**, le più volte, opera spontaneamente, sostenuta dalle sole cognizioni di percezione e di fede, e in tal caso ritiene il puro e semplice nome di **volontà**. Ma assai volte opera anche con deliberazione, e con signoria delle proprie volizioni in conseguenza di una riflessione e astrazione molto avanzata, e in tal caso la **volontà** prende il nome di **Libertà**. La **volontà** spontanea non è [7b] imputabile delle sue azioni; l'imputabilità è tutta propria della **libertà** solamente, la quale può essere maggiore o minore, secondo che maggiore o minore è la riflessione.

Essa poi è buona o cattiva, secondo che opera conformemente o difformemente della verità che conosce. Siccome le potenze intellettuali sono fatte nate per la verità, così le potenze morali sono fatte pel bene; ma come l'uomo può mentire a se stesso e affermare di sapere quel che non sa, così può arbitrariamente affezionarsi a quel che non merita amore, e peccare, il che è contro l'ordine e la natura della **volontà**, e cosa immorale.

I fanciulli operano per lo più spontaneamente, sotto l'azione degli oggetti che percepiscono, bene o male, ma senza merito o demerito, perché non hanno coscienza di quello che fanno; se l'avessero la loro moralità sarebbe più eccellente, perché sarebbe meritoria. La **coscienza**, di cui qui si parla, è la consapevolezza di quel che si fa, e di farlo bene o male, cioè secondo o contro verità.

Allo stato di coscienza i fanciulli giungono per minimi e lenti passi condotti dall'efficacia

²⁸ <+quanto merita+>

della *parola*, che gli spinge a fare le necessarie riflessioni al merito dell'oggetto, al quale si affezionano, e all'atto soggettivo della loro volontà, col quale lo apprezzano e l'amano. Qui è dove l'arte dello educatore primeggia.

Ma antecedentemente alla moralità di un'affezione libera e coscienziosa devono <i fanciulli> essere abituati alla moralità dell'affezione spontanea e senza coscienza; e a questa sono incitati potentemente dal *bono esempio*, e dall'amorevolezza degli educatori, i quali per tal modo acquistano sui loro allievi grande *autorità*, e i fanciulli²⁹ gli ubbidisco<no spontaneamente> anche senza riflessione o ben poca. [8a]

Ogni atto morale è virtuoso, perché la³⁰ virtù è l'abito di conformare i giudizi dell'animo, e le operazioni della vita alla verità che si conosce; che è quanto dire rispettare, apprezzare e amare gli oggetti, che si conoscono, quanto meritino. Perciò diciamo che nelle potenze morali c'è *virtù*. Ma gli abiti delle virtù rendono l'uomo signore delle proprie passioni, aumentano e sublimano il sentimento della sua dignità, lo rendono forte a sostenere le avversità, temperante nella prosperità, appagato dal presente, lieto nella certa speranza di un migliore avvenire, pieno di amore casto per tutto e per tutti, e in una parola felice. Perciò diciamo che nelle potenze morali avvi anche *Felicità*.

Capo III

Seconda sezione orizzontale³¹ del Cono. Dei mezzi di *educare* le *potenze* del bambino

Passando ora alla seconda sezione orizzontale del Cono la prima cosa facciamo osservare, che dessa rappresenta più propriamente i *mezzi*, ossia gli stimoli che s'anno da applicare alle potenze del fanciullo per educarle, *abituare* e *rafforzarle* a fare i loro atti con ordine e facilità.

³²<Dessa è per ciò la maggiore di tutte, la quale come le altre continua a restare divisa in tre sezioni verticali rispondenti a quelle della prima.

Or poi i mezzi o stimoli che s'anno da applicare alle umane potenze per educarle sono principalmente gli oggetti, che si presentano al sentimento, all'intelligenza, e alla volontà del fanciullo, perché li senta, gli intenda, e gli ami. L'ordine, col quale <questi oggetti> devono essere fatti presenti al fanciullo, dipende da ragioni molte e recondite, le quali <devono essere rilevate> dalla sagacità dell'educatore, considerando [8b] le circostanze, in cui su trova³³. Ciò non di meno per aiutare³⁴ <l'educa>tore nello scoprimento di queste, e accennar l'ordine dell'applicazione

²⁹ <+spontaneamente+>

³⁰ <+la+>

³¹ <+Passando ora alla seconda sezi+>

³² <+? Questi mezzi e stimoli sono prin+>

³³ <+devono essere rilevate+>

³⁴ <+lo scoprimento, accennar l'ordine dell'applicazione l'educato+>

delle medesime, si viene notando³⁵ in questa seconda sezione orizzontale del Cono, quali siano i mezzi da eccitare il *sensu estetico* del fanciullo; quali gli oggetti, ³⁶cui dirigere l'*attenzione* del fanciullo; e quali le persone o i beni, verso cui debbasi eccitare l'*affezione* del fanciullo.

Art. I

Prima sezione verticale della seconda³⁷ orizzontale

Educazione del senso estetico

Continuando a descrivere la prima sezione verticale del Cono, che riguarda l'educazione delle potenze *sentimentali* del fanciullo, si dica, che queste si edùcano promovendo il *sensu estetico* del fanciullo coll'esercizio dei *sensi*, coll'*abitazione*, e colla *disciplina*, per cui qui la prima sezione verticale si partisce in tre spicchi.

§.1.

Primo spicchio

Dell'esercizio dei sensi

In questo primo spicchio si parla dell'esercizio de' sensi. Che con questo esercizio si educhino il senso e l'istinto appare manifestamente da quello che s'è detto; che poi con esso si educhi anche il senso estetico del fanciullo si dimostra con quel che segue.

³⁸Le sensazioni della *vista* e del *tatto*, come quelle che sono figurate, somministrano grande e bella materia alle immagini [9a] della fantasia, e potentissimi stimoli all'agilità e aggraziatezza de' movimenti. Quelle poi dell'*udito*, chi vorrà negare che suscitino sentimenti piacevoli, or forti or soavi, or lieti e or malinconici, ma sempre efficacissimi ad eccitare o calmare la vita, e ordinare le affezioni e i movimenti della medesima? Dall'aggiustato temperamento di queste sensazioni con quelle l'anima fanciulletta si viene abituando a sentire come dicesi, il bello, a giudicare direttamente del bello, e a formarsi il senso estetico.

Conciossiachè³⁹ poi le sensazioni e le immagini della *vista* siano le prime, e le più abbondanti e facili ad avere, a ritenere, a fondere e a risuscitare, la bona ragione del metodo vuol, che da questa cominci l'esercizio precipuo de' sensi. Due maniere di sensazioni si ànno per la *vista*, quelle de' *colori*, e quelle delle *figure*.

E quanto a' *colori*, pongansi sotto gli occhi de' teneri fanciulli, quand'è possibile, in prima gli oggetti, ne' quali primeggiano i colori più schietti e più vivaci il *rosso*, il *giallo*, l'*azzurro*. Facciasi loro osservare come col rosso e col giallo si forma il *rancio*, e col giallo e l'*azzurro* il *verde*.

³⁵ <+s'? a notar+>

³⁶ <+e quali+>

³⁷ <+del Cono+>

³⁸ <+Conciossiachè+>

³⁹ <+Si viene+>

Coll'aiuto de' fiori, di carta e stoffa colorata, e di terra coloranti, sarà facile far loro osservare come alcuni colori si possano dire *semplici* ed altro *composti*, e come colla varia e proporzionale <mistura> de' colori si formano tutte le tinte e loro gradazioni. Crederanno, se nol si può dimostrar loro coll'esperienza, che il *bianco* è il risultato di una giusta proporzione [9b] di tutti i colori dell'iride, e dello spettro solare⁴⁰; e il *nero* la privazione di ogni colore e di luce.

Quanto alle *figure* facilissima cosa è farle loro osservare e nominare coll'aiuto di figure descritte sopra una tavola le *piane*; e col mezzo di corpi geometrici le *solide*; raffrontando alle medesime quelle di oggetti d'arte o di natura, che cadano sotto la loro speranza. Il tatto sarà chiamato in aiuto per la percezione più piena della forma de' ⁴¹solidi.

Le sensazioni dell'*udito* vengono molto opportune a tranquillare nell'animo de' bambini il tumulto de' sentimenti e degli istinti, che per questo di natura, o per⁴² infelice educazione, si ingeneravano nell'animo loro. Co' suoni del canto, o dell'armonio, che facilmente si può⁴³ avere nell'aula dell'asilo, si movono e si governano i fanciulletti a piacimento. Da questi primi rudimenti di canto, che eseguiscono, o di suono che sentono eseguirsi, agevolmente si richiamano alla loro⁴⁴ fantasia i canti e i suoni d'altre persone, e d'altri istrumenti, che avranno altrove percepiti; si potrà far loro distinguere la *armonia* a suoni accordati dalle *melodie* a suoni successivi; avvezzarli a cogliere le similitudini e le differenze che passano tra canto e suono, tra voce e voce, tra strumento e strumento, tra accordo e accordo; e in somma edificare nell'animo loro i primi elementi del senso estetico.

Le sensazioni poi del tatto, come pure dell'odorato e del gusto, si possono [10a] in molte e varie maniere educare secondo le circostanze, e le occasioni, che si dovranno cogliere tutte con grande diligenza e discrezione. Ma del sentimento del tatto converrà giovarsi principalmente nell'esercizio del *moto* che non si può effettuare senza una moltitudine innumerevoli di sensazioni tattili, attive e passive, e similmente col riposo, che al moto sussegue.

E poi è principalmente dove devono avere luogo i non pochi esercizi ginnastici, che si costumano negli asili d'infanzia, utili alla salute egualmente, come a dare alla persona grazia e bellezza, e aumentarle la forza. Moto di tutta la persona e delle singole membra, in forme sempre regolari, e quand'è possibili aggraziate, specialmente dello stare e dello andare; riposo dal sedere e dal giacere, moto e riposo nella stanza, nel cortile, e nel giardino. I quali movimenti e riposi, quando siano eseguiti sotto l'azione del comando, o di un cenno qualunque, con prontezza e esattezza, sono cagione principalissima, per cui il bambino prende signoria delle proprie membra, ove acquista l'abito di contenersi molto convenientemente secondo i luoghi dove si trova, e le persone colle quali conversa.

Anzi per effetto della unicità del soggetto <umano> la signoria, che i bambini acquistano

⁴⁰ <+prismatico+>

⁴¹ <+corpi+>

⁴² <+necessità di natura+>

⁴³ <+si possono+>

⁴⁴ <+al loro+>

de' loro movimenti corporali coll'esercizio della ginnastica, giova grandemente a far loro acquistare dunque la signoria molto più importante⁴⁵ de' loro pensieri e dei loro affetti: cosa utilissima per la educazione intellettuale e morale dei medesimi.

§.2

[10b]

Secondo spicchio
Dell'abitazione

Anche l'**abitazione** giova mirabilmente a educare il senso estetico ne' bambini, quando la casa sia ben fabbricata, addobbata, e arieggiata. E ciò non solamente, perché giovando alla salute, e allo sviluppo fisico de' medesimi, il senso riesce più delicato, e l'istinto più energico; ma giova anche direttamente, perché vedono le belle forme dell'architettura, de' mobili e degli arredi di casa, de' fiori e delle piante in giardino.

In vista di ciò la Congregazione di Carità, e il Municipio di Rovereto, secondando i filantropici e sapienti intendimenti dei Direttori dell'Asilo⁴⁶, non si peritò di mettere mano a un grande e bel fabbricato ad uso dell'asilo dell'infanzia, e dell'orfanotrofio femminile.

È la casa fabbricata tutta di nuovo sopra un suolo di 517 metri quadri, con sotterranei profondi, asciutti e bene illuminati per tutta la loro estensione, i quali ànno a servire per uso di depositi, cucina, e calorifero. ⁴⁷L'edificio è disegno del sig. Didioni Milanese, e <s'innalza>, per l'altezza di due piani sopra il <pianterreno>⁴⁸, con due avancorpi laterali sul davanti. Il pianterreno è diviso in sei membri, il maggior de' quali, per àmpiezza e altitudine, è una grand'aula capace di 500 bambini distribuiti sopra eleganti pancate a modo di anfiteatro. Di fianco a questa aula àvvi una stanza, e dall'altra savvì le scale; dietro sporge un grande salotto per uso de' capi; e davanti si stende per tutta la lunghezza del fabbricato una sala da pranzo; nei due [11a] avancorpi s'aprono due belle stanze colla luce a sera, mattina e mezzodì per le sezioni d'insegnamento.

Nei due piani superiori il riparto delle stanze è supergiù come quello del pianterreno, se si eccettui la grand'aula, che colla sua vòlta si eleva fino al piano supremo. Queste <devono servire per le orfanelle, e le loro educatrici. I⁴⁹ due istituti stanno assai bene uniti, perché le orfanelle possono ivi apprendere anche l'arte di educare; arte preziosa e in donne necessaria.>

L'arredo è semplice, ma possibilmente elegante, le pareti sono coperte in gran parte da tavole e quadri, che rappresentano oggetti di natura e d'arte, e fatti di storia. Di forma molto svelta e leggera sono i banchi, e i cappellinai.

⁴⁵ <+ma signoria anche+>

⁴⁶ <+del signor fedele Figarelli+>

⁴⁷ <+S'innalza+>

⁴⁸ <+terreno+>

⁴⁹ <+Questi+>

Semplice, ma lieta⁵⁰ è l'architettura esterna dell'edificio; di squisito disegno la porta a pietre ben lavorate, con sopra il suo ballatoio, e sotto a questo la scritta: **Asilo Rosmini**, a caratteri inaurati.

Dinanzi si spiega un ameno giardinetto, difeso dalla strada da una leggera e ornata balaustrata di ferro, che si attacca a due piccoli edifici di bella architettura, uno de' quali serve all'entrata quotidiana de' bambini. A fianchi si gira per due viali, che conducono al giardino dell'asilo, disegnato dal sig. Giuseppe Marotti, scompartito a viali ed aiuole verdeggianti, fiorite, e munite⁵¹ di frutti, e casetti a custodia di uccelli, e altri minuti animali, e a uso di <bagnature>.

I bambini del povero popolo di Rovereto, passando dai loro abituri a questo palazzetto e giardino, si riconsolano, aprono gli occhi a splendide visioni, e si movono in⁵² luoghi lieti, e a giocondi [11b] sollazzi. Il senso estetico in loro si svolge e si propaga molto soavemente; e con esso anche il senso morale della gratitudine verso le persone, che li curano, e che procacciarono loro tanti vantaggi.

§.3

Terzo spicchio Della disciplina.

Anche la disciplina influisce grandemente allo sviluppamento del senso autentico, specialmente per l'ordine delle operazioni che si succedono e contemperano armonicamente, e per la salute a cui si provvede con essa.

La disciplina dell'Asilo è rappresentata sul Cono in tre spicchi minori, il primo de' quali riguarda la disciplina *individuale*, il secondo la *sociale*, e il terzo la *igienica* disciplina.

La disciplina *individuale* si esaurisce del tutto nell'uso de' premi e de' castighi, quali si convengono e s'è teneri bambinelli. <Il premio e il castigo dovrebbero veramente essere retribuzioni di *merito* e di *demerito*, che suppongono ambedue la libertà, non ancora svolta ne' fanciulletti. Ciò non di meno ritenendo il nome, come si costuma, i premi e i castighi dell'Asilo, ma si possono considerare e usare altro che come mezzi di stimolo e di repressione, il che si potrebbe dire, forse il più delle volte, anche parlando di adulti. *Premio* noi dunque diciamo premio⁵³ la lode meritata, e non mai esagerata; l'approvazione significata ai bimbi con dolci parole, e ilare aspetto. Una⁵⁴ occhiata soave, vale per i bambini⁵⁵ più di qualunque altra cosa; il che però non toglie che qualche rara volta non si dimostri loro l'approvazione anche con doni di cibo, e specialmente di vestiti; e

⁵⁰ <+armonica+>

⁵¹ <+fornite+>

⁵² <+in lieti+>

⁵³ <+premio è+>

⁵⁴ <+dolce+>

⁵⁵ <+loro+>

col dare a più svegli qualche occupazione di ufficio, e a tutti trattenimento di giochi.

Castigo è solamente il biasimo, meritato [12a] anch'esso, e non che esagerato piuttosto meno dal dovere inflitto, mediante la disapprovazione significata⁵⁶ essa pure con parole amorevoli, coll'occhio severo, colla separazione da' compagni, la privazione d'ufficio, o de' giochi, e in caso estremo la esclusione per breve tempo dall'Asilo.

<Questi, e altri più severo castighi, che s'avessero a usare nell'educare fanciulli più provetti, non possono né devono essere diretti tanto a *vendicare*, la offesa giustizia, quanto puniti tanto a *medicare* la guasta natura.>

La **disciplina sociale** consiste⁵⁷ nell'ordine dell'*ammissione*, che si pratica fare dai 3 ai 6 anni; dell'*orario* delle 8 ore antimeridiane alle 6 pomeridiane la state, e alquanto più breve d'inverno; dell'*appello*, che si fa ogni giorno, abituando⁵⁸ i bambini a dire talvolta il loro nome e cognome, il nome de' genitori, quello della contrada e il numero della casa di loro abitazione.⁵⁹

Consiste la disciplina sociale principalmente nell'ordine delle *occupazioni*, che si alternano costantemente di mezz'ora in mezz'ora, e sono la orazione, non recitata soltanto, ma fatta con animo divoto; lo insegnamento e⁶⁰ <il lavoro fatti più a modo di ricreazione, che di fatica;> il pasto, il sollazzo e il riposo; e soprattutto poi l'ordine de' *giochi*.

Sono i giochi, che si praticano nell'Asilo di Rovereto grandemente educativi, perché sono ad un tempo esercizio di intelligenza e di lavoro. Per tacere de' giochi, che si fanno colla palla, il movimento delle membra, e il collocamento [12b] delle personcine a modo di rappresentare l'esercizio or di una e or di un'altra arte; diremo solamente di quelli che più immediatamente sono diretti a svegliare l'intelligenza dei bambini, e a ingenerar loro l'amore e l'abito del lavoro.

Àvvi una lunga tavola, colorita e disegnata a quadrettini regolari, intorno alla quale si allineano i bambini. Ponesi sulla medesima una certa quantità di piccoli parallelepipedi di legno, di fuscellini, di cerchielli intieri e spezzati, e di fettucce di carta variamente colorate, o di foglietti di carta bianca. I bambini mettono tanta mano al lavoro, o ⁶¹prescritto, o lasciato libero al loro arbitrio. Piegano le cartoline in molte e varie maniere, ma sempre così che ne riescano delle figure geometriche molto precise e regolari. Intrecciano le fettucce, variamente colorate, e le ripiegano⁶² per modo, che formano de' mirabili tessuti⁶³, riquadrati o stellati. Il simile fanno co'

⁵⁶ <+con parola+>

⁵⁷ <+tutta+>

⁵⁸ <+a dar+>

⁵⁹ <+L'or+>

⁶⁰ <+per lo più orale e moderato, il pasto, il <?> lavoro delle mani fatti più a modo di ricreanti, che non di affaticante esercizio,+>

⁶¹ <+loro+>

⁶² <+ripiegate+>

⁶³ <+e piccoli rasettini>

fuscellini e cerchielli. Co' parallelepipedi poi lavorano non solamente in piano a figure diverse sulla tavola, ma anche innalzando certe forme di edificio e di mobili.

Sono questi lavori di quella precisione, che nasce dalla regolarità de' materiali che adoperano; ma il collocarli piuttosto a un modo che a un altro, e il far cosa che dia qualche similitudine di questo piuttosto che di quello oggetto d'arte, appartiene alla invenzione de' bimbi. Essi prendono in questi lavori grande diletto, non solamente per l'attività propria⁶⁴ che esercitano con grande quiete, ma anche più perché [13a] la loro immaginativa non si ferma al lavoro fatto, ma, prendendo da esso le mosse, trascorre a contemplare idee e disegni di opere troppo più belle, e meravigliose, quali ànno vedute per lavoro⁶⁵ d'arte o di natura, e colle quali quelle fatte dalle loro mani ànno qualche anche lontanissima somiglianza. Con ciò si vengono a ottenere molti vantaggi, e tra questi specialmente quello di educare nei loro animi il senso estetico, alla educazione del quale si provvede più <e meglio an>che con un altro esercizio.

Quest'è di addestrare l'occhio e la mano dei teneri allievi a dar compimento a certi disegni di figura, o d'ornato, che sono appena tracciati; e ciò mediante traforo che si pratica sopra carta assai grossa e consistente, o mediante⁶⁶ trapunto con filamenti di seta a vario colore.

Per tal modo s'avviano i fanciullini al disegno lineare e figurato, ⁶⁷acquistano il senso delle proporzioni, delle convenienze, delle armonie; il senso estetico⁶⁸ in loro si forma.

La disciplina *igienica* è la cura del cibo, della bevanda, e de' vestiti, che si somministrano a' bimbi ricoverati; non che quella delle bagnature, della pulitezza e delle passeggiate.

Il *cibo*, che si dà a' bambini, è eguale per tutti, a qual si conviene a figli del povero popolo: minestra ben condita a sufficienza a pranzo, <pane e frutta a merenda>⁶⁹. La *bevanda*, acqua limpida e pura, che a Rovereto è di qualità perfetta, [13b] la quale vien data a bimbi a tempo e modo. Il *vestito* è una semplice tonachetta uniforme e numerata di colore diverso a' maschi e alle femmine, onde si sopravestono entrando all'asilo, e la depongono uscendo.

Le *bagnature*, siano parziali o totali, si costumano frequenti anzichenò secondo il tempo, la stagione e il bisogno; la *pulitezza*, sia dell'abitato, o sia della persona e del vestito, è sommamente e quotidianamente curata; le *passeggiate* si fanno più volte al giorno nella sala, nel cortile, o nel giardino, e qualche volta eziandio per la città e alla campagna.

Tutti questi mezzi, onde la direzione dell'asilo d'infanzia di Rovereto si studia di educare le potenze sentimentali de' bambini, promovendo in essi la educazione del senso estetico coll'esercizio de' sensi, coll'abitazione, e colla disciplina, sono descritte in questa prima sezione verticale del Cono mediante brevi parole, distribuite in otto spicchi a diversi caratteri per dimostrare la

⁶⁴ <+loro+>

⁶⁵ <+opera+>

⁶⁶ <+trappunto+>

⁶⁷ <+facendo loro+>

⁶⁸ <+in una parola+>

⁶⁹ <+merenda+>

successione e la coordinazione dei medesimi; le quali parole per altro si possono leggere da cima a fondo della sezione, come se costituissero un solo e legato discorso.

Questo metodo di scrittura fu tenuto anche per tutto il resto del Cono.

Art. II

[14a]

Seconda sezione verticale <della seconda orizzontale>
Della educazione dell'attenzione.

Passando ora dalla prima⁷⁰ alla seconda sezione verticale del Cono, che riguarda l'educazione delle potenze *intellettuali* del fanciullo, si dice che queste si educano dirigendo l'attenzione del fanciullo sopra gli oggetti della loro mente, quali sono i *corpi*, gli *spiriti*, *Iddio*, che sono oggetti reali di cognizione diretta; la *lingua*, l'*arte*, o il *numero*, per accennare anche alcuni oggetti ideali di cognizione riflessa.

Questa sezione si divide per conseguenza in sei spicchi.

§.I

Primo spicchio
Della cognizione de' Corpi

S'incomincia dalla cognizione de' corpi, perché, tra gli oggetti di pura percezione, sono quelli, sui quali si può più facilmente dirigere l'attenzione del bambino, a fargli esercitare qualche riflessione. Primi tra questi vengono i corpi *celesti*, a' quali tengono dietro i *terrestri*, per cui questo spicchio viene suddiviso in due Spicchi minori.

Nel primo Spicchio si dice, che il *Cielo* è lo spazio, nel quale si osservano le *plaghe*, e vi sono gli *astri* e l'*etere*.

Noi crediamo, che convenga dare [14b] a' bambini alcune nozioni del Cielo prima che della Terra per più ragioni. Primieramente il Cielo col suo splendore attrae più facilmente⁷¹ l'attenzione del fanciulletto; poi del Cielo vede il bambino a un tratto troppo maggiore estensione che non della Terra; e finalmente è a lui più agevole distinguere in cielo alcune parti, bene spiccate una dall'altra, che non sia sulla Terra. Potrei anche aggiungere che quasi la metà degli oggetti celesti cadono nella percezione del fanciullo, mentre che degli⁷² oggetti terrestri, fuor dalla propria vallata, il fanciullo non può avere certezza⁷³ altro che per cognizione di fede.

⁷⁰ <+a descrivere la+>

⁷¹ <+col suo splendore+>

⁷² <+gli+>

⁷³ <+conoscere+>

Del resto è qui il luogo di osservare, che nissuno insegnamento deve⁷⁴ <procedere solamente per via retta di nozioni subordinate, ma, per una via circolare di nozioni coordinate, che girino intorno al centro di una prima e capitale notizia, perché le nozioni> successive per avere chiarezza maggiore non abbisognano soltanto delle antecedenti nel loro genere, ma anche di quelle parallele, che pendono da centri o generi più elevati. Mi spiego; e spiegandomi darò nuova dimostrazione del metodo genuino, ond'è costruito questo Cono pedagogico.

Il Cono è disegnato per modo, che la sua struttura si svolge per spicchi⁷⁵ sempre più ristretti, i quali rappresentano [15a] *l'analisi* degli oggetti, moltiplicando le cognizioni; ma insieme anche per zone circolari, le quali rappresentano la *sintesi* degli oggetti, completandone la cognizione. Pognamo ad esempio questa sezione verticale della educazione intellettuale.⁷⁶ Nella parte superiore della medesima dicasi, che s'è a dirigere *l'attenzione* del fanciullo sui *corpi*, gli *spiriti*, *Iddio*, *la lingua*, *l'arte*, e il *numero*. Tutte queste parole sono scritte a carattere figurato sopra un medesimo cerchio, <a cui mettono capo, e di là scendono tanti spicchi⁷⁷ quante sono le nozioni di quelle parole, che si vogliono dare.> Questo vuol dire che fin dalla prima non s'è a concentrare l'attenzione del bambino solamente sui corpi, ma pur anche sugli altri oggetti del medesimo cerchio. La riflessione sarà languida e poca, ma <non importa, basta> per cominciare⁷⁸. Pognamo, che dessa⁷⁹ <sia di far riflettere e rilevare al bambino, che il *corpo*> non si move, se uno *spirito*⁸⁰, non lo move; che non ci sarebbe né corpo né spirito, se non ci fosse *Iddio*; che né di Dio, né dello spirito, né del corpo, si potrebbe <pensare e ragionare,> se non avessimo la *lingua*, cioè l'uso della parola; che noi non possiamo fare un corpo, ma pur si lavorarlo e trasformarlo coll'*arte*; e finalmente che possiamo contare, col *numero* contare gli spiriti, e i corpi siano di natura o di arte.⁸¹

Cognizioni molto popolari son queste, ma sulle quali tutte conviene un tantino fermare [15b] l'attenzione del giovinetto allievo, ancor prima di passare all'analisi di ciascheduna di esse. Dopo di ciò sarà facile il dire e il far intendere, che de' Corpi ve ne sono in *Cielo* e in *Terra*; che degli Spiriti il più noto a noi è *l'uomo*; che Iddio ci si rese assai più conoscibile per mezzo di *Gesù Cristo*; che le parlate tra gli uomini sono molte e varie, e che noi dobbiamo apparare in prima la

⁷⁴ <+procedere per via retta irradiando da un centro qualunque di cognizione, ma per una via circolare, che giri intorno al centro di una prima e capitale notizia al qual centro, e ciò perché le nozioni+>

⁷⁵ <e settori>

⁷⁶ <+Volgasi+>

⁷⁷ <+settori+>

⁷⁸ <+questa basta+>

⁷⁹ <+il corpo se lo+>

⁸⁰ <+, l'anima+>

⁸¹ <+, col numero+>

lingua della nostra *nazione*⁸²; che l'arte, ogni arte, usa di strumenti *meccanici*; e che il numero serve a contare per via di aumento⁸³ e di diminuzione gli *oggetti* di qualsivoglia maniera. Anche le parole di questi concetti sono descritte a caratteri molto calcato sopra un cerchio concentrico al primo ma più basso e più largo.

Facciamo ancora un passo e discendiamo nel Cono un gradino più abbasso⁸⁴ nella zona che segue, alquanto più larga; anzi per non annoiare chi legge, e⁸⁵ non affaticare chi scrive, percorriamo alcune di queste zone concentriche, restringendo il nostro cammino ne' due spicchi minori del Cielo e della Terra.

Nel Cielo si dice è da considerare lo *spazio*, nel quale si osservan le *plaghe* di levante, ponente, ostro e tramontana; e gli *astri*, che si distinguono e si classificano in *costellazioni*, australi e boreali, e in *sistemi planetari*, fra quali il sistema solare col Sole al [16a] centro, e i *planeti*, che gli girano attorno, <e che> il più importante e più conosciuto da noi⁸⁶ tra planeti è la *Terra* colla sua *Luna*. Contemporaneamente nello spicchio della Terra si dice, che dessa è un *planeta*, la cui superficie si distingue in sei *oceani*, che sono il Mediterraneo, l'Atlantico, l'Africano, il Pacifico, l'Indiano e il Boreale; e in sei *continenti* che sono l'Europa, l'Asia, l'Africa, l'America, la Colombia e l'Australia.

Discendendo a una zona ancora più larga e più bassa, dove le cognizioni continuano a moltiplicarsi, mentre si completano le antecedenti; e ripigliando lo spicchio del Cielo, si dice, che nella espansione del Cielo, cioè nello spazio, àvvi anche l'*Etere*, che è la materia prima tuttavia incoerente e diffusa, onde si compongono i *corpi*, quando la si coagula, dei quali sono *proprietà* la estensione limitata, la incompenetrabilità, e la inerzia; e sono *fenomeni* il moto, il suono, la luce, bianca e colorata, e la forma estensiva.

S'intende, che quante nozioni vanno spiegate un pochino a' bambini mediante esempi, esperienze, e dialoghetti socratici adatti alla poca loro capacità.

Contemporaneamente nello spicchio della Terra compaiono i *prodotti naturali*, che sono i *minerali*, solidi, fluidi, aeriformi, semplici e composti; i *vegetali*, [16b] erbacei e legnosi, le piante crittogame e fanerogame; gli *animali*, aerei, acquatici, e terrestri, vertebrati, e invertebrati. Tutte cose che si possono molto agevolmente far intendere anche a' bambini dell'Asilo con esempi alla mano, <e meglio con oggetti reali.>

⁸² <+nostra+>

⁸³ <+unione+>

⁸⁴ <+del cono+>

⁸⁵ <+chi lo+>

⁸⁶ <+come+>

§.2

Secondo Spicchio
Della Cognizione degli Spiriti

Partendo dalla prima nozione rudimentale, che il corpo non si move se non vien mosso⁸⁷, facile e pronto è il passaggio dallo spicchio de' corpi mossi a quello degli spiriti <motori.> Detto⁸⁸ a' bambini che degli spiriti, ⁸⁹volgarmente chiamati *angeli*, ve ne sono moltissimi; si faccia loro osservare, che se noi abbiamo un corpo, non siamo però⁹⁰ un corpo; che, se noi lo moviamo, abbiamo dunque la forza di moverlo e di fermarlo; e senza più, che l'uomo è uno spirito fornito di corpo.

Dopo di che nulla di più facile; che per loro riflettere, che gli uomini possono essere considerati ognuno da sé in *individuo*, e uniti in *società*. Di che si fa manifesto come anche questo spicchio dell'uomo⁹¹ si divide in due spicchi minori.

Nell'uomo *individuo*, maschio o femina, grande o piccolo che sia, s'anno a distinguere il corpo e l'anima; nel **corpo** gli organi *esterni*, quali sono il capo, il collo il tronco, le braccia, le gambe, e poco più, e gli organi [17a] *interni*, il cervello co' nervi, il cuore colle vene, e il polmone co' bronchi. Noi crediamo che <non convenga spiegare l'analisi del corpo umano>⁹² troppo innanzi, come fanno alcuno fino al *nepitello*, che è l'orlo delle palpebre, e ai *viprissi*, che sono i peli del naso.

Invece diciamo qualche cosa dell'*anima*, in cui sono il *sentimento* del corpo e della propria attività, l'*intelletto* o la mente, con cui si conosce la verità, onde viene la *azione* colla quale si cerca o si trova la verità; e la *volontà*, o spontanea, con cui si ama il bene necessariamente, o libera, con cui si sceglie il bene ad arbitrio, onde nasce poi la *coscienza*, che è una consapevolezza delle proprie azioni, e un giudizio della loro bontà⁹³.

Non mancano casi frequenti nello stesso Asilo per richiamare l'attenzione e la riflessione de' bambini sopra queste potenze e attività dell'anima.

Ma l'uomo vive in *società*, prima nozione di questo secondo spicchio minore, della quale s'è pur⁹⁴ a far capaci i bambini, che è una unione volontaria di uomini fatta allo scopo di godersi e procacciarsi un bene in comune. Questo si ottiene analizzando un pochino la *famiglia* o *società*

⁸⁷ <+e che il corpo nostro lo moviamo noi, che non siamo un corpo, ma lo abbiamo+>

⁸⁸ <+poi+>

⁸⁹ <+detti+>

⁹⁰ <+dunque+>

⁹¹ <+degli spirit+>

⁹² <+l'analisi del corpo umano non convenga spiegarla+>

⁹³ <+onestà+>

⁹⁴ <+chiarire un pochino la cognizione per intero perché intendano quel che segue+>

domestica, de' genitori, e de' figli; la società *civile*, limitandosi al comune; e la società *religiosa*, che [17b] si⁹⁵ trova perfetta nella Chiesa di Gesù Cristo, la quale comincia nella vita presente, e dura eternamente nella futura.

I nostri bambini intendono la società religiosa degli uomini con Dio⁹⁶ e degli uomini tra di loro per mezzo di Gesù Cristo⁹⁷ troppo più facilmente che la società civile, perché la sentono in sé medesimi.

§.3

Terzo spicchio

Della cognizione di Dio

Di Dio si può avere cognizione in due maniere: col lume di ragione, e col lume di grazia; mediante il ragionamento e mediante la rivelazione. Questo vuol dire, che si può conoscere Iddio o solamente in *idea*, o anche in *realtà*, come <nella terza sezione verticale del Cono si dice, che si può e si deve amare Iddio conosciuto in idea e conosciuto in realtà. Qui trattasi della cognizione di Dio, e però conviene dire come la si può avere.>⁹⁸

Avvertasi per altro bene, che per avere esatta nozione di Dio, sia che lo si conosca per lume di ragione in idea, o sia che lo si conosca pel lume di rivelazione in realtà, è sempre necessario l'ammaestramento.

⁹⁹Si può conoscere Iddio pel lume di ragione in idea. Che cosa vuol dire questo? Ed è questa roba per i bambini? Se non avessero il lume di ragione sarebbe impossibile <condurli con esso a una qualche cognizione di Dio;> ma poiché l'anno sarà difficile, ma non impossibile.¹⁰⁰ Tutto sta che s'intenda bene che cosa sia il lume di ragione. [18a] Che cosa è dunque il lume di ragione? Tutti consentono, che il lume di ragione è tal cosa, col mezzo della quale si acquistano, e si moltiplicano le cognizioni. E che cosa è questa cosa? Di certo qualchecosa che sta dinnanzi alla mente, e la illumina; dunque è un oggetto della mente, è il primo noto, che si à per natura, e col quale si conoscono tutti gli altri oggetti. Desso dunque non è né questo né quello oggetto, ma l'oggetto universalissimo: l'essere <indeterminato.> Ma l'essere non può non essere, dunque il lume di ragione in sé è eterno, e divino. Non è Dio, perché Dio è l'essere assoluto e compiuto, ma

⁹⁵ <+si+>

⁹⁶ <+per mezzo di Gesù Cristo+>

⁹⁷ <+i nostri bambini la intendono+>

⁹⁸ <+si dice nella terza sezione verticale in questo terzo spicchio del Cono, si deve parlare dell'Amore di Dio, qui trattasi perché si divide anch'esso in due spicchi della cognizione di Dio, e però conviene dire, come <?> la si possa avere.+>

⁹⁹ <+Oddio si conosce+>

¹⁰⁰ <+condurli con esso ad una qualche cognizione di Dio+>

è qualche cosa di divino, perché è l'essere, quantunque sia l'essere relativo alla mente, e indeterminato.

Il lume di ragione è l'anello che congiunge¹⁰¹ per natura la creatura al creatore; e per esso la creatura può argomentare e dire, che Iddio c'è, perché ci deve essere; e *che è colui che è*; non fatto, ma essente per sé stesso, e fattore di tutti. <Questa cognizione di Dio è per altro molto imperfetta e *negativa*, cioè tale che non si acquista per sentimento ma per sola argomentazione.>

Ma i nostri bambini si possono troppo più facilmente condurre a una cognizione *positiva* meno imperfetta¹⁰² di Dio pel lume di grazia o di rivelazione. E qual rivelazione si può credere, che sia fatta a' bambini, prima che abbiano il *libero* uso di ragione? Quella che vien loro fatta nel santo Battesimo. Intendasi bene, che cosa voglia dire conoscere Iddio in realtà, e che cosa sia il lume di rivelazione.

Iddio si conosce in realtà, quando si percepisce, fosse anche poco¹⁰³, cioè si sente la sua azione, la infinita sua realtà.¹⁰⁴ [18b]

Or noi abbiamo ragione di credere, che Iddio per *grazia* di una infinita bontà, siasi comunicato a' patriarchi, a' profeti a' discendenti di Abramo, e che si comunichi a Cristiani colla sua azione e realtà sin dal battesimo, sicché quelli, a' quali è fatta questa grazia, ànno di Dio un sentimento, una percezione, una cognizione positiva, e quindi una rivelazione. L'essere, che si comunica alla sua creatura come puramente ideale, dicesi *lume di ragione*; e l'essere, che si comunica alla sua creatura come ideale e reale ad un tempo, dicesi *lume di grazia* e di rivelazione. Dicesi poi anche lume di fede, perché la rivelazione è solamente incipiente, e Dio si rivela per *grazia*¹⁰⁵ come un profondo mistero. Il cristiano à cognizione positiva di Dio, cioè <percezione, in> quanto Iddio gli si rivela, e à cognizione negativa di Dio, cioè di fede, in quanto Iddio non gli si rivela. Per altro la cognizione di fede nel cristiano è sostenuta dalla¹⁰⁶ cognizione di percezione, e <dalla grazia, e> però è¹⁰⁷ più perfetta di quella, che si à pel solo lume di ragione. <La rivelazione piena e compiuta per *lume di gloria* è riservata alla vita futura, per chi lo merita.>

Queste non sono cose da dire ai bambini;¹⁰⁸ ma per queste ragioni si può e si deve parlar loro di *Dio*, di *Dio unitrino*, di *Dio fatto uomo*, di *Gesù Cristo*, e per conseguenza di *Maria Vergine*;

¹⁰¹ <+natural+>

¹⁰² <+e positiva+>

¹⁰³ <+immediatamente+>

¹⁰⁴ <+E per natura non lo si percepisce, ma col lume di ragione si [18a] argomenta la sua esistenza, e si può formarsene un concetto vero, ma come dicemmo negativo, cioè puramente ideale. Ma+>

¹⁰⁵ <+si fa conoscere anche positivamente+>

¹⁰⁶ <+da que+>

¹⁰⁷ <+meno+>

¹⁰⁸ <+ma si può+>

<come in questo terzo spicchio sta scritto. L'esperienza> dimostra, che anche i più teneri bambini ascoltano molto volentieri questi [19a] discorsi, perché àno ¹⁰⁹sentimento, e ¹¹⁰cognizione diretta della materia dei medesimi, e grandemente si consolano d'essere stimolati a riflettere sulla¹¹¹ stessa, onde la loro cognizione rifulge di luce più splendida.

Qui è, dove si deve parlare a' bambini anche del peccato originale. Senza questa cognizione l'uomo resta inesplicabile, e poi poco inintelligibile¹¹² tutto il sistema della religione cristiana. I bambini si ammalano, si irritano, si offendono a vicenda, si vogliono male l'un l'altro, sono golosi, <rubacchiano>, disubbidiscono, mentono e <?>. Da questi piccoli, ma frequenti accidenti, la brava istituttrice e maestra prende occasione a far loro intendere, che codesti mali fisici e morali sono conseguenza di un male troppo maggiore, che fecero i primi nostri genitori, preferendo la nostra volontà a quella di Dio; onde guastassi in essi la umana natura, e nacquero i figli loro, come nascono i figlioli di ora, colla inclinazione a questi mali. Soggiungasi, che questa inclinazione cattiva sarebbe in noi troppo maggiore e peggiore, se il Figlio di Dio non si fosse fatto uomo come noi¹¹³, ma senza nissuna mala inclinazione; se non ci avesse fatti per partecipi della sua vita e sentiti col mezzo dei santi sacramenti. Aggiungasi, che per i meriti della sua passione e morte risorgeremo; e che allora saremo perfetti anche noi, senza nissuna mala inclinazione come lui.

Dicasi, che questa mala inclinazione naturale chiamasi *peccato originale*, e che dessa per natura, è tanto forte, che ci porterebbe necessariamente a fare molti peccati mortali, e <essere> meritevoli di eterno dolore. Dicasi che, fatti partecipi della vita di Cristo, siamo per grazia di Dio liberati dal peccato originale, e che coll'aiuto di Dio possiamo resistere a quella poca di mala inclinazione, che resta ancora in noi per nostro esercizio.

Dopo di ciò si passi tosto a dire, che [19b] i *sacramenti* sono sacre funzioni istituite da Gesù Cristo per significare e produrre nelle anime, che li ricevono come si deve, i mirabili effetti della sua grazia; che il **Battesimo** produce in noi la vita cristiana, liberandoci dal peccato originale, e congiungendoci a Cristo; che la **Cresima** perfeziona e conforma la vita cristiana; dandoci più ampiamente il dono dello spirito santo; che la **Eucarestia** nutrisca la vita cristiana per la comunione del Corpo reale di Cristo; che la **Penitenza** ristaura la vita cristiana coll'assoluzione dei peccati, che si fossero commessi; che la **Estrema unzione** riconvalida la vita cristiana in quelli che passano dalla presente alla vita futura; che l'**Ordine Sacro** fa i ministri dei sacramenti e della vita cristiana; che il **Matrimonio** santifica i genitori e moltiplica gli individui per la vita cristiana. Tutte cose accennate sul Cono.

Si termini questo rudimentale insegnamento dicendo, che Gesù Cristo formò per mezzo dei Sacramenti la *Società cristiana*, e che istituì l'**Autorità** ecclesiastica negli Apostoli e loro successori pel bon governo della società cristiana.

¹⁰⁹ <+il+>

¹¹⁰ <+la+>

¹¹¹ <+sui mod sugli+>

¹¹² <+e resta <?>>

¹¹³ <+ci avesse fatti parteci+>

Concluderemo l'esposizione di questo terzo spicchio avvertendo, che questo insegnamento della dottrina cristiana, come pure quello degli spicchi antecedenti e conseguenti, dev'essere incarnato nello insegnamento della *Storia*, della quale perciò appunto non s'è posto nissuno spicchio speciale, che la rappresenti.

La storia sacra e ecclesiastica da Adamo [20a] fino a Pio IX è come il filone principale della gran fiumana di tutte le storie umane. Senza di essa¹¹⁴ le antichissime di queste ànno origini o nascoste o tenebrose; le antiche ricevono da essa splendore e unità; le medioevali con essa per poco si confondono; le moderne furono dai fatti di essa apparecchiate; senza di essa la storia del genere umano diventa una congerie di fatti slegati, e privi di una ragione suprema, che renda ragione di tutti.

Co' bambini è bisogna limitarsi a pochissimo, ma dai primi e precipui fatti del Genesi e del Vangelo non si può prescindere. Il miglior metodo è quello di rappresentarli a' bambini in immagine. Ma la brava istitutrice e maestra guardisi bene dalle pedanterie di quelle minute analisi del quadro, che sono venute cotanto in voga. Con essa si stanca la mente del fanciullo inutilmente. Si tiri¹¹⁵ l'attenzione del bambino sui quadri nell'ordine cronologico dei fatti che rappresentano; e mostratone uno si narri senza più contrari <, ma affettuose parole, la storia che rappresenta;>¹¹⁶ nulla s'aggiunga d'immaginario, né di verosimile. La immaginatura de' bambini è già per sé stessa fornita di una meravigliosa potenza integratrice, e sarei per dire divinatrice.

Il solo primo capo del Genesi si dice la origine di tutte cose; della formazione della luce; del firmamento; del globo terracqueo dei continenti e dei mari, della produzione dei vegetagli e degli animali, aerei, acquatici e terrestri; della costituzione del sole, della luna e delle stelle, e quindi della distinzione delle stagioni¹¹⁷, dei giorni e degli anni. Questi fatti stupendi sono esposti in pochissimi versi, e possono essere narrati a' bambini anche con più poche parole, ma, presa occasione [20b] da essi, si possono deporre nelle loro piccole menti i germi della astronomia, della geologia, della fisica, della geografia, della così detta storia naturale, e della meteorologia.

Facendo anche un passo, si trova la creazione dell'uomo e della donna, la imposizione de' nomi alle bestie, la definizione dell'Eden, l'origine della famiglia, il comando di Dio¹¹⁸, la trasgressione umana del medesimo, l'origine del male morale e di pena, la misericordia di Dio, e la promessa del riparatore. Qui dunque si può e si dee parlare della facoltà e potenze dell'uomo, che vuol dire delle prime nozioni di antropologia; dell'uso della parola, cioè di grammatica; della legge del bene e del male fisico e morale, val quanto dire di etica; della socialità, e del lavoro, fondamento della politica; delle relazioni dell'uomo con Dio, nel che sta la Religione; e finalmente degli angeli buoni e cattivi, delle forze benigne e maligne della natura, che sono materia della metafisica.

¹¹⁴ <+questa+>

¹¹⁵ <+mostri+>

¹¹⁶ <+e affettuose+>

¹¹⁷ <+dei giorni+>

¹¹⁸ <+il comando di Dio+>

Non si tratta d'insegnare a' bambini questo grandioso apparato di scienze; ma si dice, che narrando storicamente questi fatti si può e si deve prendere occasione di fecondare le loro mentine con non poche di quelle cognizioni, che costituiscono la materia di quelle scienze.

Venendo a' fatti del vangelo, per quanto brevemente si voglia narrare a' bambini la annunziazione di Maria, la natività di Gesù, l'adorazione de' magi¹¹⁹, la fuga in Egitto, la visita al Tempio, la officina di Nazarene, la passione, la morte, e la risurrezione di Cristo, l'ascensione e la Pentecoste si sarà data a' bambini¹²⁰ in germe la storia della Civiltà cristiana e la teoria della Morale evangelica.

§.4

[21a]

Quarto Spicchio
Della cognizione della lingua

I bambini¹²¹ imparano a parlare sentendo a parlare gli adulti; e a parlar bene qualunque lingua, se la sentono a parlar bene. La mamma, e chi ne fa le veci, sono le prime maestre; quelle dell'Asilo ne continuano l'opera. Se meno sapessero, se cioè avessero la coscienza della stupenda operazione, che fanno, e de' meravigliosi effetti che producono nello spirito de' bambinelli, quando parlano loro; con quanta maggior dignità, diligenza e consolazione compirebbero questo lor nobilissimo ufficio?

All'udire, che fa il bambino, i primi, o secondi, o terzi suoni vocali, da lui non intesi nel loro significato, volge ad essi una leggiera attenzione, la qual cresce pian piano, e man mano, che l'udente bambinello va connettendo la sensazione dell'udito con quella della vista, de' bisogni che sente, e de' movimenti che si fanno per esprimerli. Quando poi arriva ad accorgersi, che al suo vagito, e tramestio delle membra, accorre la madre con qualsisia cibo od oggetto, che soddisfi alle sue bramose <voglie>, e nel presentarglielo la madre lo nomina; l'attenzione del bambino si fa massima, e egli istintivamente è tratto a pronunciare gli <stessi> suoni del nome udito. Né quindi tarda ad accorgersi, che le parole son segni di quello che à in mente, comechè a quello che à in mente non badi. Allora nasce in lui una¹²² smania, una foga, e una specie di furore di apprendere il valore di questi segni, e parla, e cinguetta, e lo stesso nome [21b] ripete a insaziabile sazietà. Con ciò¹²³ prende cognizione di molti oggetti, che in fin de' conti non sono che altrettanti sprazzi di quella luce che alla sua mente splende fin dal principio di sua esistenza, e che *lume della ragione* volgarmente si appella. Né tarda, stimolato che sia convenientemente, a rivolgere la sua attenzione or sull'uno e or sull'altro de' molti oggetti da lui percepiti, e da lui universalizzati pur solamente al vederseli scomparire e ricomparire nell'atto della sua percezione e al vederne di

¹¹⁹ <+la visita al Tempio+>

¹²⁰ <+la storia+>

¹²¹ <+come gli adulti+>

¹²² <+foga+>

¹²³ <+questo+>

molti affatto simili. Quindi incomincia a fare¹²⁴, qualche facile e leggiera astrazione, come a dire separando colla sua mente dall'oggetto che intuisce le¹²⁵ qualità a lui più interessanti; poi l'azione dell'agente; e finalmente qualche relazione di esso con altri oggetti, che à pur presenti alla mente. Anche in ciò viene stimolato dalla parola, e per poco confonde la parola colla idea, e questa coll'oggetto da lui percepito.

Questo è il processo, onde i bambini imparano a parlare, e questo è quello che proseguono a fare i fanciulli e gli uomini adulti nello apprendimento di una lingua qualunque.

E or sarà egli poi una cosa tanto difficile, e non aiuterà di molto lo sviluppo mentale dei fanciulletti anche dell'asilo, giunti che siano al sesto anni di età, il far loro comprendere, che gli uomini in diversi luoghi usano diverse parlate, e che quella della nostra nazione è la *lingua italiana*? Che¹²⁶ le *parole*¹²⁷ sono segni di idee, e che *idee* si dicono tutte quelle cose che ci vengono in mente? Che, quando si parla, si dice o si afferma di qualche oggetto che è, o come è, o quel che fa? Che questa affermazione si dice *giudizio*, e che un giudizio espresso colle parole si dice *proposizione*? [22a] Che due o più proposizioni unite insieme si dicono un *periodo*, e che con parecchi periodi si forma un *discorso*? Tutto sta che il maestro o la maestra abbiano essi inteso ben bene prima quel che dicono; e poi la mente del fanciullo, che si diletta dello imparare, più che comunemente non si crede, presterà tutta la sua attenzione, e si abituerà ben presto alla riflessione. Il simile dicasi del far¹²⁸ capaci i bambini per via di esempi, e occasionalmente conversando con loro, che¹²⁹ l'oggetto della mente si segna con una parola, che si dice *nome*; che la qualità o il modo di essere di un oggetto si segna colla parola *aggettivo*; l'atto dell'oggetto col *verbo*; il modo di quest'atto con un *avverbio*; la relazione di un oggetto ad un altro colla *proposizione*; l'unione di due proposizioni colla *congiunzione*; e una proposizione implicita con una *interiezione*. <Tutte parole segnate sul Cono.>

Noi non crediamo, che con questo esercizio s'insegni a parlare, né a parlar bene; né crediamo punto che sia uno insegnamento necessario per formare degli uomini attivi ed onesti. Ma poiché in tutte le legislazioni scolastiche è pure prescritto uno studio qualunque di *grammatica*, siamo persuasi, che questo sia un bono avviamento, e che si possa cominciare anche per tempo assai questo insegnamento. Senonché noi lo crediamo anche molto più utile, perché desso è un potentissimo stimolo a rendere riflessivi i fanciulli, e ad abituarli a considerare le cose per ogni verso, e a *pensare*¹³⁰ prima di parlare. Cosa necessarissima per formar degli uomini intelligenti educati.

¹²⁴ <sempre stimolato dalla parola>

¹²⁵ <+più inter+>

¹²⁶ <+colle+>

¹²⁷ <+si esprimono i nostri pensieri, affetti e bisogni+>

¹²⁸ <+li+>

¹²⁹ <+il nome+>

¹³⁰ <+parl+>

§.5

[22b]

Quinto Spicchio
Dell'Arte

Molto più necessario a' bambini del popolo, che frequentano l'Asilo, è far loro conoscere per tempo assai, che cosa sia *l'arte*, e come per ogni arte ed industria, sia commerciale, o meccanica, od anche liberale, sia necessario¹³¹ avere una *misura* di paragone, la quale fu presa fin da principio delle cose a noi più intime e note, quali sono il braccio il piede, o la mano; e degli strumenti.

L'*arte* è l'abito e la destrezza di ridurre ad effetto un pensiero e della destrezza di ridurre ad effetto un pensiero o disegno della mente; la misura è una quantità conosciuta, che si raffronta ad un'altra quantità per rilevare la grandezza di questa.¹³²

Secondo gli oggetti che si vogliono misurare le misure sono o di *spazio*¹³³ <o di *peso*, o di *valore*, o di *forza*. Lo spazio si misura una volta> col braccio, al quale ora fu sostituito il metro; o *lineare* per le lunghezze, o *quadro* per la superficie, o *cubico* per i volumi. Basta mostrare a fanciulletti un metro effettivo co' suoi spezzati, ed è fatto tutto, perché non conviene¹³⁴ discendere con essi a troppe analisi. Il peso si calcolava una volta a libbre, e ora a *chilogrammi*; il valore a fiorini, e adesso a *Lire*; la forza a misure diverse, e ora poniamo ad esempio quella del *Cavallo*. Anche i bambini capiscono¹³⁵ molto facilmente, che due cavalli sono più forti di un solo.

Queste nozioni possono parere inezie [23a] ad alcuni, e ad altri troppo difficili e similmente anticipate con sì piccioli artisti. Ma poiché essi giocano assai volte di forza tra loro, lavorano d'intreccio colle fettucce di carta, o di costruzioni co' loro cubetti, o di disegno a trapunto, non saranno loro né inutili né dannose, affinché prendano per tempo amore al lavoro, e a lavorare con intelligenza. Perché s'è a perdere un tempo cotanto prezioso, e che si può far loro guadagnare giocando? Perché permettere, che la piccola loro intelligenza divaghi, si sconci, o s'intorpidisca, affini di raccogliarla, racconciarla, e scuoterla poi con troppa maggior fatica da' discepoli apprendisti, e da' maestri artigiani?

§.6

Sesto Spicchio
Del numero

Dicasi lo stesso delle cognizioni, che riguardano il *numero* degli oggetti concreti od astratti;

¹³¹ <+il mis+>

¹³² <+Il braccio fu sostituito+>

¹³³ <+che una volta si misurava+>

¹³⁴ <+co' fanciulletti+>

¹³⁵ <+più+>

i quali sono: o *geometrici* lineari, superficiali, e solidi; o *aritmetici*, il dieci, il cento, il mille, eccetera; colle relative operazioni per conoscere la quantità continua dei primi e discreta dei secondi.

In questa materia convien limitarsi di molto co' fanciulletti. Ma pur coll'aiuto del pallottoliere, del cilindriere, de' cubetti, e delle piegature di carta, si può far molto più, che non si facesse [23b] una volta colla semplice recitazione dell'abbaco.

Dicono alcuni essere inutile dare a' bambini con grande fatica e consumo di tempo certe nozioni, che fatti più grandicelli apparano con grande celerità. A questi cotali si risponda, che appunto perché fatti più grandi apparano con grande celerità quelle nozioni, colla stessa facilità le dimenticano, o piuttosto non le considerano, quanto meritano; non se ne persuadono a fondo, le reputano di poca importanza, e passano quindi a più elevati studi con fondamenti mal fermi. Noi diciamo, che i bambini le intendono poco, ma le attendono molto, e che, se si continuasse bel bello a richiamare gradatamente su quelle prime nozioni la loro attenzione, farebbero in seguito troppo maggiori e più spediti progressi. Quello che è inutile, e anzi dannoso, è l'abituarli fin da bambini, come da troppi si fa, a non attendere a nulla, a crescere sbrigliati, a esagerare i giudizi, a falsare la mente.

Del resto noi siamo ben lontani dal volere estinguere la spontaneità de' bambini, rimpinzando la loro mentecina di cognizioni soverchie, e superiori alla loro capacità; anzi allo sviluppo della spontaneità fanciullesca¹³⁶ sono principalmente diretti gli esercizi dell'asilo; ma non è da confondere la spontaneità regolare colla capriciosa; né la spontaneità del sentimento animalesco del soffocare quella dello intelletto e della volontà, le quali due ultime si eccitano colla parola, si rafforzano colla istruzione, e si regolano colla sapiente moderazione.

Art. III

[24a]

Terza sezione verticale <della seconda orizzontale> Della educazione dell'affezione.

Molto più importante è la materia della terza sezione verticale del cono, conciossiaché essa riguardi la educazione morale del bambino e dell'uomo. A questa suprema parte di educazione sono subordinate le due antecedenti. L'educazione del sentimento, come fu detto, è ordinata a promuovere l'educazione intellettuale, prendendo la mente materia delle sue cognizioni da quello; e l'educazione intellettuale è necessaria per l'educazione morale, poiché è l'intelletto, o la ragione, che presenta la regola dell'operare e la legge alla volontà. L'uomo immorale è in contraddizione con se stesso, ineducato, infelice.

Le potenze morali si educano eccitando l'**affezione** del fanciullo verso gli *uomini*, gli *angeli*, sotto il qual nome si vogliono comprendere tutte le altre intelligenti creature, e verso *Dio*.

Questa sezione si partisce <dunque> in tre spicchi.

¹³⁶ <+di quella+>

§.I.

Primo Spicchio

Dell'affezione verso gli uomini.

Si propone in prima di educare nel fanciullo l'affezione verso gli **uomini**; non perché questa sia la suprema, essendo quella verso Dio, ma perché è la più facile, e perché S. Giovanni dice: *Chi non ama il fratello che vede, come potrà <in famiglia> amare Iddio che non vede?* Per questa medesima ragione, <in famiglia> poi la primissima educazione morale è quella dell'affezione [24b] degli uomini in **famiglia**, nella quale, come si legge sul cono, vi sono il *padre* e gli *avi*, a' quali si deve specialmente rispetto, cioè amore ma coll'amore eziandio grande riverenza; la *madre* e la *zia*, alla quale si deve pure amore, ma più tenero e confidenziale; i *fratelli* e le *sorelle*, i quali si devono trattare amorevolmente, come eguali sì bene, ma non troppo confidenzialmente; vi sono gli *ospiti* e gli *amici*, a' quali si deve da fanciulli più onore, che amore; i *servi* e gli *infermi* a' quali pure si deve coll'amore la compassione. Finalmente in famiglia c'è l'**io**, che ne' fanciulli compare sì bene¹³⁷ assai tardo colla coscienza, ma che non si deve tardare a educarlo <facendo> nascere ne' bambini per tempo quella stima della comunità che in essi si trova, e che consiste sommariamente nello studio di migliorare sempre più per ogni modo sé stessi.

Dalla propria famiglia si deve far passare l'affezione de' fanciulli ad altra *famiglia*, vicine di luogo o di relazione, tra le quali primeggia quella de' maestri e delle maestre, facendo <loro> riflettere¹³⁸, che in essere pure vi sono delle¹³⁹ *persone* da stimare, rispettare, e amare secondo il merito, e da compatire senza misura. Guai! a coloro che mettono il germe dell'odio nell'animo de' bambini colla mormorazione, e gli scandalizzano col malo esempio!

2

[25a]

Nella patria

La patria è l'unione di più famiglie vicine; e però non sarà guari difficile far concepire a' fanciulli, che ci deve essere pure un'affezione speciale verso la patria secondo il comandamento di Cristo, che disse: *ama il prossimo tuo come te stesso*.

Prossimo vuol dire vicino, e se la famiglia propria è più prossima delle altre vicine, quelle che compongono il proprio paese, sono più prossime, e più abbondanti di relazioni, che quelle degli altri paesi.

Quindi coi più grandicelli si potrà parlare anche di *nazione*, che è come una distensione della patria, e far loro nascere una conveniente affezione anche verso la loro nazione. Ma guardisi

¹³⁷ <+per altro+>

¹³⁸ <+a' bambini+>

¹³⁹ <+tutte+>

<bene la maestra> di parlar mai a' bambini¹⁴⁰ in modo da far nascere nei loro teneri cuori sentimenti di avversione verso le altre nazioni; anzi dica¹⁴¹ loro, che si devono amare come sorelle, perché la bona natura rifugga da ogni maniera di odio, anzi pur di freddezza di amore, e che il divino maestro c'insegni colla parola e coll'esempio a amare tutti gli uomini, e perfino gli inimici.

Perciò sarà bene fare a' più maturi una piccola analisi della patria, <come è accennata nel Cono>, affinché apprendano per tempo a distribuire il loro affetto con ragionevole misura, e discrezione, verso i *Superiori* d'ogni maniera, che ci governano e comandano [25b] a' quali si deve prontamente e volenterosamente ubbidire; verso i *Maestri*, che ci insegnano la via della verità, e che perciò si devono grandemente onorare; verso i *Compagni* che lavorano come noi, e che si devono amare come sé stessi, siano *uomini* o donne, grandi o piccoli, ricchi o poveri, dotti o ignoranti, buoni o cattivi; e specialmente verso i *vecchi*, cui si deve onore; verso i *deboli* e gl'infermi, cui si deve compassione; e verso gli *inimici*, cui si deve perdonare.

3

Nella Chiesa

L'indole della affezione di amore è generosa, e sta nel dimenticare se stessi per occuparsi del bene altrui; il contrario dell'egoismo. L'amore di se stessi è amore dell'umana natura, che prima si trova in sé stessi; ma pel guasto della natura quest'affezione facilmente degenera nel vizio di sacrificare gli altrui vantaggi al proprio. La indole de' bambini è amorosa, non punto egoistica, ma bisogna sostenerla e per tempo educarla. Questo s'è fatto educando l'affezione verso gli uomini in famiglia, e nella patria, verso tutti gli uomini, perché tutti apparteniamo alla grande famiglia di Adamo, e patria di presenti si à il mondo; ma non basta.

Questa son belle dottrine, ma difficili a praticarsi. Quel risticciolo di guasto naturale, che rimase ad esercizio anche ne' battezzati, se nol si combatte per tempo e con forza cresce gigante. Gesù Cristo colla sua grazia è venuto a sanar le nazioni; e dove l'egoismo individuale predomina è nei non battezzati. Perciò Cristo istituì la società religiosa, che [26a] si dice per eccellenza la **Chiesa**, alla quale sono per molti e mirabili modi chiamati tutti gli uomini, perché sono tutti egualmente creati da Dio, e Cristo Gesù morì per tutti gli uomini essendo l'agnello di Dio, che toglie i peccati del mondo. Egli pone nel cuore di quelli che odono la sua voce, la potenza di amare tutti gli uomini con quella eccellenza di amore, che è secondo la bona natura, e che supera le stesse sue forze.

Convien dunque educare ne' nostri bambini, che sono tutti credenti, perché battezzati, anche quest'affezione di amore soprannaturale e cristiano.

Or la Chiesa di Cristo è composta¹⁴² dal *Popolo* de' credenti, consacrato da *Gesù Cristo* in un modo speciale al culto del *Padre celeste*. Per questa consacrazione il popolo de' battezzati è fatto partecipe del sacerdozio passivo di Cristo.

¹⁴⁰ <+loro mai+>

¹⁴¹ <+dicesi+>

¹⁴² <+in un modo speciale+>

Questo vuol dire che è in una intima e sostanziale unione con Cristo, uomo – Dio, ond' egli oggimai può adorare Iddio in ispirito e verità, e professare un culto a Dio conveniente. Questo concetto dell'intima e sostanziale società di tutto il popolo cristiano con Cristo, e per Cristo con Dio va fatto riflettere il più spesso che sia possibile anche a' bambini, i quali facilmente vi riflettono, perché la sentono.

Il popolo cristiano adunque va amato con un amor speciale, perché è popolo santificato dal figlio di Dio, e se alcuno vien meno all'alta sua dignità, va doppiamente compatito, perché è doppiamente infelice. Ma col popolo nella Chiesa di Cristo avvi anche il *Clero*, cioè il Papa, e i vescovi, i sacerdoti ed altri ministri ordinati [26b] «da Gesù Cristo a insegnare le dottrine cristiane, a compiere le funzioni del culto, a pregare per i vivi e pei defunti, affinché tutti possiamo giungere alla beata visione di Dio», fatti essi perciò partecipi del sacerdozio *attivo* di Cristo.

Vuol dunque ragione, che nell'animo de' bambini s'ingerisca e si educhi fortemente il sentimento della dovuta riverenza al Clero, che è pur conseguenza del rispetto che <si deve a> sé stessi. Se al popolo infermo s'è a compatire due volte perché è due volte infelice, al Clero debole e mancante s'è a compatire tre volte, perché tre volte infelice.

Un popolo che sprezza chi lo governa, sia nelle cose temporali sia nelle spirituali, sprezza se stesso; se dunque vogliamo un popolo che senta, come si conviene altamente di sé medesimo¹⁴³, si educhino i suoi bambini alla riverenza dovuta ad ogni autorità.

§.2

Dell'affezione verso gli Angeli

Angelo è propriamente parlando nome di ufficio, che vuol dir *nunzio*, ma nel linguaggio popolare e cristiano à preso il significato di spirito puro, cioè il significato¹⁴⁴ d'ogni maniera d'intelligente creatura, che¹⁴⁵ non abbia corpo. Degli Angeli ragiona il filosofo, e parla di frequente a' suoi bimbi la mamma. Sta dunque bene educare ne' fanciulletti dell'Asilo l'affezione di amore anche verso gli Angeli, perocchè ogni intelligente creatura è amabile e amorosa.

Ma come fare ad amare gli angeli, se non si vedono? Ne' anche Dio non si vede, e pur si dee amare; né anche gli uomini, che di persona [27a] non si conoscono, o che trappararono non si vedono, e pur si possono amare; né anche l'anima propria non si vede, e pur si ama. L'amore che si appoggia alla percezione, è di certo più sostenuto e più forte, ma di un amore siamo pur capaci anche verso le persone, che conosciamo per fede e per ragionamento.

Dunque si educhi ne' bambini l'amore anche verso gli angeli¹⁴⁶, che sono in *Cielo* ministri di Dio, distinti in nove ordini o cori, i quali si compartiscono in tre *Gerarchie*, tre cori per ciascuna; e sono: nella prima i *Serafini*, che si distinguono dagli altri per una eccellenza di amore; i

¹⁴³ <+stesso+>

¹⁴⁴ <+cioè+>

¹⁴⁵ <+corpo+>

¹⁴⁶ <+di Dio+>

Cherubini, che si distinguono per una eccellenza di mente; e i *Troni*, che ricevono e comunicano i segreti di Dio agli angeli della seconda gerarchia; nella quale sono le *Dominazioni*, la *Virtù*¹⁴⁷ e la *Podestà*, che dispongono i mezzi per la esecuzione dei divini decreti, e gli propongono agli angeli della terza gerarchia; che sono i *Principati*, gli *Arcangeli*, e gli *Angeli*, propriamente detti, i quali eseguiscono i decreti di Dio nell'amministrazione del Mondo, e nella custodia degli Uomini.

Angelo di Dio, ¹⁴⁸dice col suo bambolo la mamma, «Angelo di Dio, che sei ¹⁴⁹custode mio, ¹⁵⁰illumina me oggi. A te raccomandato dalla pietà suprema, custodiscimi ¹⁵¹, e mi governa. Amen».

La brava e solerte educatrice deve sapere e non dimenticare giammai, che le forze della natura, che sono altrettante intelligenti creature di Dio, sono tutte sintetizzate; [27b] il che vuol dire unite; che influiscono cola loro azione le une sulle altre; che le buone lavorano d'accordo per condurre a termine nel lungo processo de' secoli l'opera della divina creazione, combattendo le forze maligne, che la contrariano.¹⁵² Né deve negare¹⁵³ che vi siano altri innumerevoli pianeti, ¹⁵⁴abitati non certo da uomini, ma da altre intelligenze con corpi ben diversi dal nostro, alla cura delle quali sono deputati gli Angeli <di> Dio, come alla cura di noi¹⁵⁵, affinché noi, ed esse, e gli angeli insieme possiamo giungere a lodare Iddio nel regno della pace, della piena e perfetta felicità.

Con questi sublimi pensieri in mente la brava educatrice avrà il cuore caldo di affetto amando per Dio, e per tutte le sue creature, e potrà facilmente suscitare questa medesima affezione di amore anche ne' fanciulletti che educa al bene.

§.3.

Terzo Spicchio Dell'affezione verso Dio

Iddio è l'alfa e l'omega, il principio ed il fine di ogni cosa. L'amore di Dio è il culmine della moralità e della perfezione di ogni intelligente creatura. A conseguire questo scopo è diretta ogni maniera di educazione, senza di questo l'educazione del sentimento, la salute del corpo e la forza,

¹⁴⁷ <+Podes+>

¹⁴⁸ <+insegna+>

¹⁴⁹ <+mio+>

¹⁵⁰ <+una custode+>

¹⁵¹ <+oggi+>

¹⁵² <+Con questi sublimi pensieri in mente+>

¹⁵³ <+altri+>

¹⁵⁴ <+vi siano+>

¹⁵⁵ <+Dio+>

come pure l'educazione dell'intelligenza, l'istruzione e il sapere, sarebbero inutili se non anzi perniciose, perché con queste sole l'uomo [28a] non è educato; sarebbe educato una parte della sua natura, ma la sua persona resterebbe ineducata.

Il grande precetto della carità dice: «Ama Dio sopra ogni [cosa], e il prossimo tuo come te stesso». Chi non ama Dio, non ama nulla; avrà delle affezioni, ma non affezione di amore. L'amore è cosa divina, che non si può profanare come non si può abusare delle virtù; o c'è o non c'è.

Abbiamo già detto che di Dio si può aver cognizione pel solo lume di ragione¹⁵⁶ e in idea, o anche per lume di rivelazione e in realtà. L'amore che si appoggia a questa seconda maniera di cognizione è più sublime e perfetto.

Perciò questo spicchio del Cono si divide in due spicchi minori.

1.

Amore di Dio conosciuto in idea

Più giù lungo questo spicchio sta scritto: «L'*idea* è il lume di ragione, che illumina ogni uomo, che viene in questo mondo; avuto da Dio per natura e creazione nella generazione, il quale è tutto insieme *Principio* e mezzo di cognizione all'intelletto; *Legge* di dovere alla volontà; e *Fonte* di bellezza al sentimento: la *Verità*, ciò che àvvi di divino in natura».

Per la generazione si origina il corpo coll'anima puramente sensitiva; quando lo sviluppo naturale dell'organismo corporeo, e la determinazione del senso animale son giunti al termine prefisso¹⁵⁷, si manifesta l'*essere* <per legge di creazione,> cioè si fa presente, l'essere ideale all'anima, [28b] e la crea anima intelligente. Da quel momento ella diventa capace di amore, e di un amore verso Iddio, che ignora amore in realtà, ma del quale a suo tempo può farsene un concetto, quello di *compassione*, e come tale può amarlo.

Convien dunque chiamare di frequente l'attenzione de' bambini a Dio come autore di tutte le intelligenze, e della propria specialmente¹⁵⁸, e suscitare l'affezione amorosa a Dio come autore della propria sussistenza, principio della nostra cognizione, legge del nostro dovere, la natural verità, <la quale come cosa divina> comincia a congiungersi a Dio. Questa prima e naturale affezione di amore verso Dio è il fondamento, sul quale s'è poi da edificare l'amore soprannaturale a Dio conosciuto in realtà.

2.

Amore di Dio conosciuto in Realtà

In questo spicchio si legge: «che la divina *realtà* è Dio stesso, il qual si dice anche lume di fede; avuto da Dio per grazia e rivelazione nella rigenerazione del battesimo col *Carattere* dei figliuoli di Dio, che è tutt'insieme *Principio*, legge, e fonte di ogni umana attività, che superi la

¹⁵⁶ <+grazia+>

¹⁵⁷ <+per legge di natura+>

¹⁵⁸ <+, e in individuo+>

forza della natura; *Termine* ultimo della umana e cristiana felicità, quando si rivelerà del tutto in *Paradiso*».

Intendasi bene. Che cosa sia la rigenerazione battesimale, e il carattere dei figliuoli di Dio. Come per creazione Iddio [29a] si manifesta inizialmente all'anima nella sola sua idealità, e ne costituisce la natura intelligente, rende cioè l'anima capace di conoscere la ideal verità, così per la grazia del battesimo Iddio si manifesta all'anima¹⁵⁹, alquanto anche nella sua realtà, e ne costituisce l'attività soprannaturale, rende cioè l'anima capace di conoscere la verità personale, Iddio stesso.

Chiamiamo¹⁶⁰ *carattere umano* la naturale intuizione del vero¹⁶¹, onde l'uomo si distingue dal puro animale; e concederemo facilmente che si dica *carattere cristiano* la soprannaturale percezione di Dio, onde il battezzato si distingue dal puro uomo. Il fatto si ammette non per semplice affermazioni di uomini dotti, che l'abbiano escogitato, ma per molte ragioni, che non è qui il luogo da addurre, e per affermazione di tutti quelli che lo sperimentano, dotti e indotti.

La intelligente e pia educatrice parla dunque a' bambini di Dio con molta efficacia, e suscita in essi l'amore di Dio, abituandoli alla riverente adorazione di lui, alla dovuta e confidente orazione, preparandoli a que' sacramenti che aumentano il dono dello spirito santo; e raffermandoli nella persuasione che Iddio abita in essi, che gli aiuta a operare il bene, e che li premierà della sua beata visione nella vita eterna del Paradiso.

Chi ama Dio sopra ogni cosa, non a sole parole, e con isterili affetti ma davvero, e cura anche il suo prossimo; e perché non cresca il numero dei disamorati ed egoisti, si raccomanda molto di eccitare l'amore di Dio nel cuore dei piccoli fanciulli dell'Asilo.

Capo IV¹⁶²

[29b]

Terza sezione orizzontale del Cono Di alcune regole di educazione

La terza sezione orizzontale del Cono presenta alcune regole, che l'istitutrice, la maestra e educatrice de' piccoli allievi dell'Asilo deve tener d'occhio, per compiere efficacemente il suo ufficio.

Dessa è alla base del cono, s'avvicina alla forma di una zona, e è tripartita come le precedenti, poiché altre sono le regole che la *Istitutrice* osserva nel governare i suoi bimbi e promuovere in essi lo sviluppo delle potenze sentimentali; altre quelle che tiene la *Maestra* nello istruirli¹⁶³, e svolgere le loro potenze intellettuali; e altre finalmente sono le regole che la *Educatrice* vien praticando per educare le potenze morali de' suoi allievi, affin di preparare degli uomini degni di

¹⁵⁹ <+,già intellettiva+>

¹⁶⁰ <+Diciamo+>

¹⁶¹ <+carattere umano+>

¹⁶² <+III+>

¹⁶³ <+am+>

questo nome.

Molte e varie sono coteste regole; noi non <ne accenneremo che poche per non ingrossare troppo il volume, e non diventare pedanti. Le ragioni delle medesime facilmente si trovano volgendo lo sguardo alle cose¹⁶⁴ antecedentemente dette, e scritte per cenno sul Cono.>

Art. I

Prima sezione verticale della terza orizzontale. Regole per la educazione delle potenze sentimentali.

¹⁶⁵Le parti, in cui si divide questa sezione, rispondono ai tre primi spicchi in cui è divisa questa prima sezione, che tratta dell'educazione delle potenze, promovendo il senso estetico del fanciullo coll'*esercizio dei sensi*, coll'*abitazione*, e colla disciplina.¹⁶⁶ [30a]

§.I.

Regole per l'esercizio dei sensi

Or quanto all'esercizio dei sensi la educata e colta istituttrice potrà utilmente giovare de' seguenti avvertimenti.

1. *Abbia dipinti sopra un assicella i colori dello spettro solare; li nomini ai bambini; e li faccia ragguagliare a que' dei fenomeni del Cielo e della Terra.*

Per far intendere a' suoi pargoletti, che i colori sono più prosto della luce, che non de' corpi, che si dicono colorati, sarebbe bene, che avesse un prisma di vetro, a far loro guardare a traverso del medesimo, quando molto meglio non potesse avere lo spiraglio di sole necessario per frangere e analizzare il raggio solare, anzi pure distribuire lo spettro sul muro in forma di arco baleno. Sarebbe poi una grande spera cotesta? E non basterebbe questo semplice esperimento per rettificare la falsa persuasione di un popolo intiero sulla natura dei colori? Quanto ai colori composti¹⁶⁷, potrebbe sottoporre <la teoria> alla esperienza de' suoi teneri allievi molto <meglio raccogliendo¹⁶⁸ e sopraponendo colle lenti quelli dello spettro solare, che non sia> e colla mistura di terre coloranti, di acqua e di reagenti, che sarebbe pur bene avesse a sua disposizione.

2. *Abbia pure una sfera, un cubo, e altri corpi geometrici; li nomini, e li faccia confrontare colle forme de' corpi naturali e artificiali.*

Nissuno asilo, per limitato di mezzi che sia, deve mancare di questi pochi strumenti. Ma per

¹⁶⁴ <+dette e scritte+>

¹⁶⁵ <+La educata e colta Istitutrice, o governante che dir la più si voglia+>

¹⁶⁶ <+Or quanto all'esercizio dei sensi la+>

¹⁶⁷ <+raccogliendo quelli dello spettro colle lenti di+>

¹⁶⁸ <+colle lenti+>

ottenere¹⁶⁹ più pienamente lo scopo dell'uso dei medesimi converrebbe, che fossero di vetro con tutte le loro diagonali variamente colorate; e forse meglio ancora, con una sfera minore, dovrebbe avere i detti [30b] corpi geometrici solubili nelle loro parti e sezioni, affin di poterle far vedere facilmente a fanciulletti. È ineffabile il piacere, che essi smovano a scomporre e ricomporre questi corpi con tanta facilità e precisione; e grandissimo è il profitto che ne ritraggono di cognizioni, utili a suo tempo, e per le arti, e pel disegno specialmente. Il senso delle proporzioni, della simmetria, dell'ordine, del molteplice nell'uomo, del bello, e, in sommo, il senso estetico per tal modo si edifica in essi mirabilmente.

Lungi per altro dall'asilo il fare a pargoletti l'analisi di queste forme: la faccia, lo spigolo, l'angolo e simili nozioni astrattive. Basta che le apprendano sentendole nominare occasionalmente dalla loro Istitutrice; il di più appartiene a scuole superiori.

3. Abbia e suoni l'armonio, e canti a solo; faccia sentire a' bambini i toni gli accordi a l'armonia; e gli addestri al canto.

Non è cosa, che¹⁷⁰ diletta il bambino più del canto e della musica. Questa calma gli impeti fanciulleschi, attrae l'attenzione della lor mente, insoavisce il loro cuore, quello esercita la loro attività animale, intellettuale e morale. Nulla meglio del suono e del canto forma il senso estetico de' bambini.

Cantisi per altri e suonisi bene; all'unisono e all'accordo, quando cantano tutti insieme; sia quand'esercizio frequente ma breve; e facciasi ogni modo possibile, perché il canto e il suono non distraggano¹⁷¹ o impediscano la mente dallo intendere quel che si canta, ma l'aiutino; e perciò si dichiarino ben bene in prima a piccoli cantori il significato delle parole e del tema che cantano. [31a]

4. Sia pronta, precisa, e sicura nel fare eseguir da' bambini i movimenti e riposi, a tempo luogo, e modo opportuno.

La ginnastica a movimenti regolati dalle membra giova per molte cagioni. In prima è utile alla salute; poi dona alla persona quella scioltezza¹⁷² e agilità, che la rende graziosa; e finalmente, che è più, rende l'individuo che la esercita signore di sé medesimo¹⁷³ e lo abitua alla ubbidienza. Giova dunque quest'esercizio tutti insieme per formare il senso estetico de' nostri amicini, per tenere eccitati la loro attenzione e per edificare in essi quella stima e ragionevole affezione di amore, che devono a se stessi e a loro simili.

Perché mo' s'è a sciupare il dono di Dio, e l'opera della natura, col goffo portamento della persona, colle sciatte maniere, e colla rozzezza del conversare? Noi per altro portiamo opinione,

¹⁶⁹ <+lo scopo d+>

¹⁷⁰ <+più+>

¹⁷¹ <+la+>

¹⁷² <+grazia+>

¹⁷³ <+stesso+>

che non sia né bello né utile il far muovere¹⁷⁴, come comunemente si fa,¹⁷⁵ troppo a lungo e in strane maniere le braccia, la testa, e le gambe. Meglio sarebbe e più utile cosa l'accompagnare colla musica opportuna i movimenti della personcina.

5. Quanto al gusto e all'odorato colga la savia Istitutrice l'occasione de' viti, della frutta, e de' fiori, per far osservare a' bambini i diversi odori e sapori.

Il senso dell'odore è più nobile e delicato, che quello del sapore; e sarebbe par bella cosa e utile assai alla salute, e il civil conversare, se s'ingerisce nelle anime semplicette del nostro asilo orrore [31b] al sudiciume, e ribasso¹⁷⁶ al putore d'ogni maniera.

§.2.

Dell'abitazione e del giardino

L'abitazione e il giardino furono sufficientemente descritti nella superiore sezione orizzontale e verticale. Quanto poi l'una e l'altro influiscano a promuovere il senso estetico de' fanciulli, e lo sviluppo felice delle potenze sentimentali, non è a dirsi che non è da tacere la seguente iscrizione, che qui fu posta a doverosa memoria degli avvenire.

«Tutto fu fatto e disposto per cura e spesa della Congregazione di Carità, e del Municipio di Rovereto, per iniziativa del Signor Fedele Figarolli, sul suolo donato, la più parte, dall'erede di Antonio Rosmini, nel 1873, e condotto a termine pel concorso della privata, e pubblica beneficenza».

Ciò non di meno lo scrittore di questa spiegazione del Cono si crede in dovere di qui registrare, che il merito di aver voluto intitolare questo stabilimento del nome della più grande intelligenza de' nostri tempi¹⁷⁷, chiamandolo *Asilo Antonio Rosmini*, e tutto <e solo merito> della Congregazione di carità, e del Municipio di Rovereto, il quale volle concorrere per tal modo nella maniera più¹⁷⁸ conveniente a decorare la città e rendere più splendido il monumento che sta per erigere al grande suo concittadino¹⁷⁹.

Anche onde bene di aggiungere, che la Congregazione volle si estendesse il fabbricato [32a] alla dimensione che à, perchè pensò sapientemente di collocare in esso insieme coll'asilo anche l'orfanotrofio femminile, affinchè le ragazze, come a donne civili conviene, apprendessero per tempo, come s'è¹⁸⁰ a educare i bambini e a governare una famiglia.

¹⁷⁴ <+l'esagerare+>

¹⁷⁵ <+il far muovere+>

¹⁷⁶ <+per ogni+>

¹⁷⁷ <+e di aver voluto per tal modo onorare il loro concittadino+>

¹⁷⁸ <+splendida a decorare+>

¹⁷⁹ <+Roveretano+>

¹⁸⁰ <+a governare i bam+>

Aggiungiamo anche una osservazione sul giardino annesso, e diciamo, che, essendo in campo molto aperto; e vagamente ombreggiato gioverà d'assai a promuovere ne' bambini colla salute del corpo il senso estetico dell'anima; ma che non crediamo che con esso si possano avviare degli agricoltori, assegnandone una porzioncina da coltivare a ciascheduno bambino, come si costuma di fare, dove gli allievi sono pochi e le istitutrici proporzionatamente molte.

§.3

Regole per mantenere la Disciplina.

Il mantenimento della disciplina in un istituto di educazione è cosa di somma importanza. Senza di questa a nulla varrebbero i metodi migliori di istruzione, e nulla lo zelo per educare moralmente gli allievi.

Perciò la prudente e amorosa Istitutrice è molto sollecita di osservare le seguenti regole.

1. *Premia e corregge i bambini con prontezza pacata, con soavi parole, e le più volte solamente per cenno.*

Importantissima è queste regola, assai difficilmente il bambino ritorna sopra se stesso; per brevissimo spazio di tempo che passi [32b] ha un suo detto o fatto e un altro egli non si raccapezza più per la esilissima o nulla coscienza che à di sé medesimo; anzi ei sarà pronto a negare il detto o fatto suo senza mentire, perché non si ricorda, manca tuttavia di sviluppo della facoltà di connettere riflessamente sé con sé medesimo; per cui assai male fanno coloro, che sono pronti a dare del bugiardo à bambini. Sia dunque pronta la istitutrice a correggere l'errante, e, quando nol possa <far subito,> vi passi sopra. La prontezza di richiamare all'ordine i disordinatelli è necessaria poi anche per prevenire il disordine della moltitudine.

Le aspre parole perturbano e irritano; le soavi calmano; i cenni fanno più effetto, per un non so che di misterioso che ascondono, e dicono assai volte più delle parole.

2. *Parla poco, assennato; e con voce sommessa.*

Dicono, che la loquacità sia un difetto delle donne; a me pare, che sia una provvidenza di Dio, non solamente perché la donna dovendo essere casalinga supplisce al manco di moto, mettendo in esercizio una quantità di muscoli col molto parlare; ma anche perché, se fosse taciturna, verrebbero meno i molti e frequenti stimoli di cui il bambino à bisogno per imparare a parlare, prendere coscienza di sé medesimo, e in una parola per esercitare le sue potenze intellettuali.

Ciò non dimeno per mantenere la disciplina di una moltitudine di bamboli conviene che l'Istitutrice parli poco, appunto perché le molte parole eccitano soverchiamente [33a] la fantasia e la voglia di parlare ne' pargoletti, e perché deve risparmiare la voce pel tempo dell'istruire. Perciò pure si raccomanda di parlare a voce sommessa, a tempo e luogo; gli stessi maestri di più adulti allievi che parlano con un filuzzo di voce e poco, giungano a tenere maggior silenzio nella scuola.

Guai! Poi all'Istitutrice, se al sopravvenire di qualsivoglia persona nell'Asilo abbandona i suoi bimbi per conversare con essa! Fatti i debiti convenevoli in forma molto spicciativa e breve, prosegua il suo esercizio.

3. *Previene il bisogno della correzione coll'assidua, svariata, e ordinata occupazione.*

Sono i bambini per natura mobilissimi, inquieti, e bisognosi di continua occupazione. È la grande attività del loro sentimento, specie della fantasia e immaginazione intellettuale, che gli spinge a passare con tanta rapidità da un'occupazione all'altra, da una voglia a un'altra voglia, da un movimento all'altro.

Deve dunque la prudente istitutrice soddisfare a questo loro istinto col tenerli sempre occupati; ma non mai a lungo in uno esercizio, anzi quanto più presto sia possibile nuovo. Sia per altro la successione degli esercizi sempre ordinata, affinché mentre si tiene in attività¹⁸¹ la vita de' fanciulletti, non la si abitui alla confusione e al tumulto; cagione di gran danni al sentimento, alla intelligenza, e alla volontà.

Disciplina dunque, bona disciplina e costante in tutto; e¹⁸² la necessità di correggere, se non sarà nulla, sarà minore. [33b]

4. *Abitua i bambini alle bone creanze, e i piagnenti non rimbrotta, ma svaga.*

Che cosa sono le bone creanze? Sono dimostrazioni di stima e di rispetto alle persone, colle quali conversiamo, e che loro convengono per ragione di merito e di autorità; sono riguardi che noi usiamo ai nostri simili per non offendere mai senza necessità il loro amor proprio. Sta dunque bene abituare i fanciulli fino da bambini alle bone creanze, affinché divengano loro spontanee; se sapessero di stentato, di artificioso, o peggio di adulazione, sarebbero contro il bon senso, e per ciò pure offensive del senso estetico, a cui dobbiamo educare i bambini.

Che piangono i pargoletti non fa meraviglia; ma perché rimbrottarli? Ne ànno essi colpa? Sappiamo noi perché piangono? O non sono le più volte i lor pianti effetto di un dolore che patiscono? Di una voglia o un istinto che non possono rattenere insoddisfatto? Di un ribrezzo o di una paura? Che li sorprende? Se noi possiamo occupa-re in quel frangente> la loro attenzione di qualche oggetto che gli svaghi, o che alletti, otteniamo tanto <la calma e> il silenzio. Questo però non vuol dire, che si debba correre tosto, e sempre, a farli soddisfatti; ma quando non si possa, meglio è mostrare di non curarsi di loro, specie quando prendono il braccio.

5. *Diriga i giochi a propagare e formare ne' bambini l'istinto al bello e al lavoro.*

La vita non è un trastullo, come credono alcuni, ma un esercizio di lavoro corporale, intellettuale e morale; e a questo lavoro devono essere educati gli uomini fin da [34a] bambini, se pur vogliamo avere degli uomini adulti, e non degli adulti bambini, de' quali già troppo il mondo abbonda. Ciò non di meno¹⁸³ i bambini ànno bisogno di giochi, e perciò si sono introdotti nell'Asilo de' giochi istruttivi, e educativi.

Essi sono *personali* e *strumentali*, secondo che si eseguiscono mediante la diversa posizione delle personcine, o la diversa collocazione di certi strumenti.

Alla prima classe appartengono, l'alzata, la seduta, il passeggio per truppe o per drappelli;

¹⁸¹ <+esercitata+>

¹⁸² <+dappertutto sono+>

¹⁸³ <+con ciò non di meno+>

il salto, la corona, il rappresentare l'esercito di qualche arte mediante il movimento delle membra. Questi giochi sono anche ginnastici, e perciò utili <alla salute, e> all'acquisto di forza¹⁸⁴, ma giovano anche a infondere l'amore del bello e dell'arte, se la solerte istituttrice saprà accompagnarli con delle oportune istruzioni, e farli eseguire colla maggior possibile precisione.

Alla seconda classe appartengono i giochi della palla, de' cubi, delle steccoline e de' cerchielli, e delle cartoline piegate e intrecciate, come fu detto a suo luogo; e questi giochi giovano più direttamente all'educazione del senso estetico pei disegni e concetti che con essi si devono eseguire, e a promuovere l'amore dell'arte, e del lavoro.

6. *Finalmente la prudente e amorosa Istitutrice non si stanca mai, né si annoia delle cure igieniche, e ne fa prendere l'abito a' suoi bambini.*

Gli¹⁸⁵ avvezza a mangiare e bere, a tempo e luogo, senza voracità e con modestia, gli abitua a sostenere con forza d'animo il caldo [34b] e il freddo egualmente, e ogni altra sorta d' intemperie; gl'innamora del tenersi netti, puliti degli abiti, della persona, del lavarsi e pettinarsi ogni dì, dello spazzare l'abitazione, e altre simili pulizie; specialmente de' luoghi che per necessità s'anno a sporcare.

Quanto giovi la lindura della persona e dell'abitato alla salute e alla forza, alla bellezza e alla eleganza, non è chi non veda.

Art. II

Seconda sezione verticale della terza orizzontale Regole per la educazione delle potenze intellettuali.

Anche questa sezione si tripartisce; nella prima parte si accennano¹⁸⁶ alcune regole metodiche per dare a' bambini la conoscenza degli oggetti *reali in individuo*; nella seconda degli oggetti *reali in società*; e nella terza degli oggetti *ideali astratti*.

La Istitutrice ora diviene Maestra.

§.1.

Regole per la conoscenza degli oggetti reali in individuo.

La studiosa e brava Maestra conosce a fondo le regole del metodo didattico, o insegnativo, e le applica con grande perizia, e¹⁸⁷ vigilanza continua. Daremone alcune per lo ammaestramento delle cose più facili; da praticarsi poi con più fine accorgimento nello insegnare anche le più difficili.

¹⁸⁴ <+alla salute+>

¹⁸⁵ <+Li+>

¹⁸⁶ <+danno+>

¹⁸⁷ <+continua+>

Più facile è lo insegnamento degli oggetti [35a] concreti, più difficile quello degli astratti.

A parlare con proprietà oggetti reali sono que' solamente, che si segnano¹⁸⁸, e si possono segnare¹⁸⁹ con nomi propri, e de' questi non si può¹⁹⁰ aver cognizione altro che per via di percezione e propria esperienza, e per via di fede o credenza. Ma volgarmente si sogliono dire oggetti reali anche quegli oggetti che essendo ideali, possono ciò non di meno essere realizzati, o come reali immaginati, e che si dicono pur anche *concreti*. Di questi si può più facilmente, e si deve più abbondantemente ammaestrare i fanciulli; e¹⁹¹, facendoli considerare <singolarmente prima che> collettivamente¹⁹². Cotali sono gli oggetti¹⁹³ proposti nella sezione orizzontale superiore: il *Cielo*, la *Terra*, gli *Spiriti*, e¹⁹⁴ *l'uomo* principalmente tra questi.

Iddio è realissimo, ma poiché Egli è anche idealissimo, se ci si concede questa espressione, il suo nome tiene sul Cono un luogo di mezzo¹⁹⁵ tra gli oggetti concreti, e gli astratti.

Or dunque veniamo in primo a dar qualche regola¹⁹⁶ alla studiosa e bona maestra per lo insegnamento degli oggetti concreti.

1. *Non entra di slancio a insegnare a' bambini le cose sopra accennate, né si contenta di appiccicar parole alla loro memoria.*

Credono alcuni di aver fatto tutto, quando abbiano enunciato una qualunque definizione a' lor discepoli, se vera, o se falsa, se esatta o inesatta, non importa; e importa loro di impararla a memoria. Noi crediamo, che solamente per la vera e esatta definizione delle cose si giunga a farle conoscere per via di [35b] insegnamento, e che ogni insegnamento efficace consista nello stimolare la mente del fanciullo ad analizzare un oggetto qualunque della propria percezione o intuizione, a rilevare in prima le similitudini di esse oggetto¹⁹⁷ con altri oggetti, e poi le differenze e altre relazioni; e finalmente¹⁹⁸ nello aiutarlo a definire la sua essenza, almeno <inizialmente; e a> classificarlo.

¹⁸⁸ <+significano+>

¹⁸⁹ <+significare+>

¹⁹⁰ <+possono+>

¹⁹¹ <+prima che+>

¹⁹² <+singolarmente considerati+>

¹⁹³ <+soltanto quelli che fa+>

¹⁹⁴ <+Dio l'uomo+>

¹⁹⁵ <+nella definizione+>

¹⁹⁶ <+per lo insegnamento degli oggetti concreti+>

¹⁹⁷ <+in prima+>

¹⁹⁸ <+e per+>

La definizione dunque, ma vera, ma esatta, dev'essere la conclusione di un esercizio di ammaestramento antecedente, il quale è semplicissimo, e del seguente tenore.

Chiama la maestra l'attenzione del piccolo allievo sopra un oggetto di una percezione; gli narra un fatto, o gli propone un esempio, secondo la materia dell'insegnamento che prende alle mani, pognamo l'uomo. Qual è de' bambini, che percettivamente non sappia che cosa sia un uomo? Lo sa, ma lo sa poco, e non lo sa dire, perché nol sa riflessivamente; lo sa sinteticamente, ma non lo sa ancora analiticamente, perché nissuno àllo ancora aiutato a farne l'analisi non diciam filosofica, ma nemmeno volgare.

Poi dialogizzando or coll'uno or coll'altro de' suoi bambini, ed ora con tutti, fa loro osservare le parti, le qualità, le azioni, le relazioni dell'oggetto del suo insegnamento; pognamo ancora dell'uomo. Qual sarà de' bambini, che non capisce, che se l'uomo sente e move il suo corpo, dunque egli à un corpo, ma non è solamente un corpo? Che gli à un'anima, la quale sente e move il corpo, ma non è solamente un'anima? Che¹⁹⁹ egli di più pensa [36a] e vuole? Che egli è, in una parola, una *persona*?

Qui conviene fermarsi, e raccogliere il frutto dello insegnamento fatto e dire, ciò che²⁰⁰ <è l'oggetto analizzato; pognamo l'uomo. Adunque l'*Uomo*> è una *persona*, che à un'anima e un corpo a disposizione de' suoi pensieri e voleri. Questa è di novo una sintesi, ma che fu preceduta da una analisi; è un sapere ancora quello che già si sapeva, ma è un saperlo più e meglio, a segno di saperlo anche dire. Potrassi dare un'altra definizione più piena e più <analitica, ma questa basta; e la riteniamo per più esatta di quella²⁰¹ che volgarmente si usa, e dice, che l'uomo è un composto di anima, e di corpo; o di quella di Aristotile, che lo dice un animale ragionevole, o di Platone che lo definisce un'anima fornita di organi.>

Insistendo sull'esempio proposto dell'uomo si potrà poi procedere alquanto nell'analisi del corpo umano²⁰², e farne osservare solamente le parti maggiori; dell'anima umane, e farne rilevare le facoltà principali soltanto; e finalmente della persona umana, e qui limitarsi a dire quanto solo²⁰³, che può e che deve pensare e dire sempre la verità, e volere il bene.

Più in là non può andare²⁰⁴ la brava maestra²⁰⁵ co' bambini dell'Asilo; e dicesi lo stesso parlando di altri oggetti. Passiamo ad altre regole.

¹⁹⁹ <+perché+>

²⁰⁰ <+L'uomo dunque+>

²⁰¹ <+che Platone definisce+>

²⁰² <+non però+>

²⁰³ <+solamente+>

²⁰⁴ <+co' bambini dell'asilo+>

²⁰⁵ <+ma ciò non per <?>>

2. *Si studia di fare, che è sappiano razionalmente quello, che apparano.*²⁰⁶

Razionalmente s'impara, quando s'intendono le parole e i nessi loro. Infiniti sono i gradi di questa razionalità, e co' bambini s'è a contentarsi di poco. Si ottiene²⁰⁷ <però sempre qualche cosa col ripetere le spiegazioni; coll'aiu>tare i teneri allievi a dare una <qualunque> risposta; col variare un pochino la dimanda; coll'inchiudere per poco la risposta nella domanda; coll'esigere che rispondendo riassumino la domanda; col parlare²⁰⁸ e far parlare i bambini adagio, spiccato, e chiaro.

Non si deve peraltro mai trascurare la memoria; perché lo intendere senza lo ritenere non fa scienza. [36b]

3. *Coglie l'occasione, che si presenta di chiamare l'attenzione de' suoi bambini sull'uno o l'altro de' fatti, o de fenomeni della vita; e poi*

4. *Fa loro fare quelle osservazioni, che sono più facili; ne formola i relativi concetti in brevi parole, e queste raccomanda alla loro memoria.*

Questa è regola importantissima, non solamente, perché la dottrina appoggiata dai fatti, anzi pur la dottrina dei fatti, è più facilmente appresa, e più tenacemente tenuta nell'animo; ma anche perché così facendo si dimostra <che> la verità che s'insegna è regola dei fatti. Per tal modo contemporaneamente s'insegna a far bene quello che s'è a fare; a rettamente giudicare dei fatti altrui, e a ammirare la sapienza di Dio, che illumina l'uomo e l'altre forze della natura a far il bene se vogliono farlo. Di più s'insegna che Dio²⁰⁹ volge a un bene finale anche il male che fanno. A questa maniera si educano degli uomini.

Ma, e quali sono poi questi fatti e fenomeni della vita, sui quali la maestra <à> da chiamare l'attenzione, e esercitare l'osservazione de' suoi bambini? Essi sono sommariamente accennati ne' tre primi spicchi della precedente sezione orizzontale.

5. *Comincia dal Cielo, perché è il primo e più piacevole oggetto, che cade nella percezione del bambino, e termina colla Terra, che è il più interessante, e coll'uomo, che è il re della Terra fatto pel Cielo.*

I fatti e i fenomeni del Cielo danno alla maestra quotidiana occasione di ammaestrare i suoi bambini nell'astronomia e nella fisica; quei della Terra nella geografia e [37a] nella così detta storia naturale; que' dell'uomo nell'antropologia e nella morale. I fatti e fenomeni, di cui parliamo, sono molti, e può la maestra sceglierne ad arte alcuni, e seguentemente descriverli; ma non si lascerà mai sfuggire l'occasione di fermare l'attenzione dei bambini su di quelli che straordinariamente e anche giornalmente accadono. E, trattandosi di scegliere, scerrà quelli che sono più facili a dichiarare, e più utili al moralizzare; e specialmente quelli, parlando dell'uomo, che

²⁰⁶ <+, e per ciò <?> Coglie l'occasione che si presenta+>

²⁰⁷ <+sempre colla ripetuta <??> coll'aiu+>

²⁰⁸ <+e si parli+>

²⁰⁹ <+e che+>

accadono nell'asilo, nelle famiglie, e nella città.

Quanta istruzione, quanta luce può la maestra per tal modo ingerire con immenso diletto nell'animo de' bambini!²¹⁰ Quanta ignoranza fugare! Quanti pregiudizi distrurre! A quanto bene preparare la via! Dicemmo distruggere pregiudizi, perché i bambini, educati nella luce della verità, distruggeranno essi stessi nelle loro famiglie que' pregiudizi, che ivi si nascondono nelle tenebre dell'errore.

§.2.

Regole per la conoscenza degli oggetti reali in società.

L'assennata e religiosa maestra, parlando dell'uomo trova facile il passo a trasportare la considerazione de' suoi allievi dalla conoscenza degli oggetti reali in individuo agli oggetti reali in società.

L'asilo stesso²¹¹, se non è una società, è un asociamento, dove molti si adunano, e lavorano di comune accordo, di bona volontà, per conseguire molti beni, quello di star meglio, di [37b] imparare, di diventar migliori; dove alcuni perdono il bisogno solo, comandano, dirigono, e insegnano; altri ubbidiscono, lavorano, e godono. In famiglia²¹² c'è il padre, la madre, e i figlioli, nella quale su per giù si fa come nell'asilo per godere il bene della vita; nella città si fa qualche cosa di simile, ma²¹³ più in grande, dove il magistrato provvede a tutti e comanda; i padri di famiglia²¹⁴ pagano e ubbidiscono²¹⁵, perché quei del Magistrato provvedano al bon ordine, alla quiete, e al bene di tutti.

Partendo da questi fatti la assennata maestra fa conoscere²¹⁶ facilmente a' suoi piccoli allievi; che la società è la unione volontaria di alcuni uomini, la <quale> si fa per conseguire e godere un bene in comune, e si dice²¹⁷ società *domestica* in famiglia²¹⁸, e *civile* in città.

Dopo di ciò la religiosa maestra leva la mente de' suoi bambini a un concetto di società molto più elevata, più utile, e più necessaria. Vogliamo dire alla società, che gli uomini tutti di bona volontà ànno con Dio per mezzo del lume di ragione, e che i cristiani ànno tra loro, e più

²¹⁰ <+ingerire per tal modo colla mente di questi!+>

²¹¹ <+e non piccola+>

²¹² <+casa+>

²¹³ <+dove+>

²¹⁴ <+il Magistrato+>

²¹⁵ <+i padri di famiglia+>

²¹⁶ <+intendere+>

²¹⁷ <+la quale+>

²¹⁸ <+si dice domestica+>

perfettamente con Dio per mezzo del Cristo, Dio e uomo, al quale sono *incorporati*, cioè sostanzialmente uniti pel Battesimo, che produce il sentimento, e la cognizione percettiva di Dio. Aggiungo che questo sentimento²¹⁹ si dice *vita cristiana*, la quale viene crescendo, medicata, alimentata, e in più modi eccitata per mezzo degli altri sacramenti.

Il capo di questa società è Gesù Cristo, e soci²²⁰ sono tutti i cristiani, alla quale <società> sono chiamati tutti gli uomini, che vogliono godere dopo morte la vita beata in eterno.²²¹ [38a] Gesù Cristo, prima di salire al Cielo stabilì dei suoi rappresentanti, che furono gli apostoli, e primo tra questi s. Pietro, del quale è successore il Papa vescovo di Roma, e sono succesori degli altri i Vescovi delle altre città; ai quali comandò di predicare per tutto il mondo la verità insegnata da lui, e di amministrare i sacramenti istituiti da lui²²². Cotesti personaggi per conseguenza costituiscono *l'autorità* di questa società, che si dice *cristiana*, o anche assolutamente la **Chiesa**. Cristo poteva fare tutto questo perché ebbe ricevuta la potestà del Padre celeste; e lo fece, come si prova colla storia alla mano.

Per tutto ciò l'assennata e religiosa maestra procaccia di sapere per bene la storia sacra e civile; e poi la insegna tenendo d'occhio le regole seguenti.

1. *Sceglie dalla storia universale, sacra e civile alcuni pochi fatti solenni, che fanno epoca.*
2. *Racconta vivamente, ma brevemente, in prima i più salienti.*
3. *Torna da capo, e a ciascuna epoca ne aggiunge qualche altro; e così via, finchè la menticina dei bambini mostrasene capace e desiderosa.*
4. *Riassume spesso i fatti narrati con sempre più poche parole, e li rende più evidenti, e più uniti.*
5. *Colla storia insegna di tutto, usando però discrezione e parsimonia; e connette le cose umane colle divine mediante morali osservazioni.*

Coloro, che volessero negar fede alla storia sacra e religiosa, dovrebbero negarla anche alla storia profana e civile; anzi [38b] anche alla storia patria e domestica, per cui non sarebbe più loro possibile di vivere in società. Certo, che nello studio e nello insegnamento della storia ci vuole molto giudizio e sicuro criterio; non s'è a credere tutto²²³, ma quel solo tenere e raccontare per vero, che è accertato; ma nemmeno s'è a discredere tutto, perché questa sarebbe pazzia; né s'è a credere quello solo che piace, perché questo sarebbe passione, errore, e ignoranza, quando non fosse malizia.

La storia poi presenta molte e opportune occasioni d'insegnare a' bambini assai altre cose, specialmente di geografia, di storia naturale, di morale, e di domestica e civile economia.

²¹⁹ <+, il qual sentimento per mezzo del lume di grazia; il qual+>

²²⁰ <+di que+>

²²¹ <+in eterno paradiso la vita eterna che+>

²²² <+i quali per conseguenza+>

²²³ <+ne tutto discredere+>

§.3.

Regole per la conoscenza degli oggetti ideali astratti

La giudiziosa e riflessiva maestra sa, che il linguaggio, col quale insegna, e che i bambini appararono a casa della mamma, non è composto solamente di nomi propri²²⁴, coi quali si segnano²²⁵ gli oggetti *reali*, e di nomi comuni²²⁶ coi quali si segnano gli oggetti *ideali*, e realizzabili; ma eziandio di molti nomi, e sono la più parte, che segnano oggetti puramente ideali *astratti*. Cotali sono principalmente quelli, che riguardano lo studio della lingua, delle arti, e del numero.

Essa dunque ne sceglie dalla sua mente alcuni pochi anche di questi per chiamare sugli oggetti da essi segnati la riflessione de' suoi bambini. Nel quale ufficio, difficile assai, osserva molto fedelmente le regole che seguono.

1. *Parla a' suoi allievi sempre e soltanto in lingua nobile e pura.* [39a]

Nobile val quanto dire la lingua, che parlano le persone più colte e civili delle nazioni; e *pura* per noi vorrebbe dire prettamente toscana, o meglio fiorentina, parole, costrutti, e pronuncia, perché la lingua nobile italiana non è altro che il dialetto toscano²²⁷ diffuso per tutta Italia. Chi scrive, è ben lontano dal poter praticare e perfeziona questo precetto, e crede di avere molti compagni di questa sua impotenza; ma, se tutto non si può fare, facciasi da tutti almeno quel più e meglio che si può, specialmente co' bimbi, i quali indifferenti sono a prendere una parlata piuttosto che un'altra, e, se ci sentiranno a parlar nobile e pure, nobilmente e puramente parleranno anch'essi.

2. *Chiama l'attenzione de' suo bambini sulle parole, che essi stessi preferiscono, e ne fa rilevare il significato e l'ufficio, che compiono nella proposizione.*

Questo è un esercizio di riflessione, che vuol dire di educazione intellettuale; è uno avviamento allo studio della *grammatica*, che faranno poi, a lor tempo, con più di facilità, con maggiore intelligenza e piacere. Questo insegnamento si limita a pochissime cose; ma a far intendere che cosa sia una proposizione, e che cosa siano le così dette parti del discorso, la assennata e giudiziosa maestra non dona fatica quand'Ella n'abbia concetti chiari, e possieda il metodo d'insegnare.²²⁸ Se i bambini parlano; dunque enunciano delle proposizioni, e conoscono il significato delle parole che usano; distinguono [39b] il predicato dal subietto della proposizione, perché parlando non li confondono. Ma queste cose le sanno *direttamente*, e come si suol dire per pratica, non le sanno ancora *riflessamente* e per teoria; e perciò la maestra preferisce di scegliere ed analizzare una qualche proposizione enunciata da essi, anziché di proporla a sua scelta.

²²⁴ <+e comuni+>

²²⁵ <+solamente+>

²²⁶ <+e ideali+>

²²⁷ <+popolari popolarizzato+>

²²⁸ <+non darà punto fatica+>

3. *È più sollecita dalla logica, che dalla grammatica*

E²²⁹ ciò non solamente in questi esercizi, che si dicono di lingua; una in tutti i discorsi suoi e de' suoi allievi. Non occorre, che insegni loro, quando una proposizione sia vera, e quando falsa; ma ella si guarderà ben bene dal non avanzare mai proposizioni erronee, o esagerate, e possibilmente nemmeno ambigue e inesatte; e sarà vigile e pronta nel rettificare quella de' fanciulletti, dicendo anche loro assai volte perché le loro risposte, domande, o affermazioni, siano false o inesatte.

A sragionare e parlar male²³⁰ i bambini imparano dagli adulti. Essi amano la verità e la chiarezza dello intendere²³¹ <ma cadono facilmente in errore, perché non possono supporre che altri erri o mentisca. Propaghi dunque la giudiziosa maestra> e non guasti questa buona indole de' suoi scolaretti²³².

4. *Fa vedere a' bambini le misure effettive più usuali dell'arte e del commercio; e le nomina co' primi multipli e sottomultipli.*

Deve dunque avere pronti alla mano questi strumenti, che sono ben pochi e facili a avere; colla sola percezione dei medesimi è fatto tutto; né va più là della decupla, e della decima, o centesima parte, perché il troppo confonde le piccole menti. [40a]

5. *Suscita l'insegnamento dell'aritmetica alle quattro operazioni fondamentali, dall'1 al 10 in prima, e poi dal 10 al 100 per diecine.*

È cosa da ridere, anzi da piangere per compassione de' poveri bambinelli, vedere in qualche asilo, come pure nelle scuole elementari superiori, addestrare i teneri fanciulletti a scrivere in cifra, non dirò le migliaia ma i milioni; e darsi a credere che intendano la essenza di questi numeri, perché ne anno scritta la cifra. In sì tenera età difficilmente arrivano a intendere la ragione de' numeri sopra il quattro o il cinque. Ma ciò non di meno noi crediamo, che possa essere utile abituarli a numerare fino al 100 coll'aiuto del palottoliere, e a conteggiare con questo aiuto fino al 20 per via di addizione, sottrazione, moltiplicazione e divisione; e poi ripetere le stesse operazioni fino a cento, ma conteggiando solamente per diecine, affine di abituarli a considerare il dieci per una unità, il che si potrà pur fare col cento. Il di più è da riservare a scuole più elevate.

Quanto alle frazioni basta, che sappiano la metà, il terzo, il quarto, il decimo e il centesimo, il che possono facilmente apprendere coll'uso del cilindoiere.

6. *Connette questi e altri insegnamenti coi giochi dei cubi, delle palle, e con oggetti reali, e figurati.*

Per tal modo si può insegnare a' bambini con grande agevolezza le operazioni aritmetiche, e le figure geometriche. Ma coll'uso di tavole figurate si può insegnar loro assai più altre cose di

²²⁹ <+Non+>

²³⁰ <+straparlare+>

²³¹ <+propaghi dunque+>

²³² <+la giudiziosa maestra+>

storia e di geografia, di storia naturale e di fisica. Abbia dunque la giudiziosa [40b] e solerte maestra un numero abbondante di questi oggetti a ornamento della sua scuola, e a uso discreto d'insegnamento piacevole e utilissimo.

Art. III.

Terza sezione verticale della terza orizzontale
Regole per la educazione delle potenze morali

Tre oggetti di amore abbiamo presentati nell'antecedente sezione orizzontale: gli *uomini*, gli *angeli* e *Dio*; gli uomini in famiglia²³³, nella patria e nella Chiesa, e gli Angeli in cielo, intendendo con ciò tutte le creature degne di amore; e Dio conosciuto per natura in idea, e per grazia in realtà.

Divideremo dunque le regole di questa terza sezione²³⁴ verticale²³⁵ del nostro cono in due parti. Nella prima si danno le regole da eccitare l'affezione morale del bambino, cioè l'amore, verso le creature degne di amore perché capaci di moralità; e nella seconda le regole da eccitare l'affezione morale verso Dio, che è l'autore d'ogni sussistenza, il fonte d'ogni bellezza, il principio e il fine di ogni bene, il bene morale assoluto.

§.I.

Regole per l'amore degli uomini²³⁶.

L'affettuosa e virile educatrice non vuole, che il tenero oggetto delle sue cure sia educato a metà, ma del tutto; non si contenta, [41a] che cresca sano e vigoroso, intelligente e saputo, perché sa che di questi vantaggi può giovarsene, adulto, a diventar migliore, ma eziandio a peggiorare sé stesso, e a offendere altrui. Vuole, che sia, e diventi sempre più buono e morale; non solamente di quella morale bontà, che²³⁷ è di natura, una di quella eziandio, che à ricevuto e può aumentare per grazia. Anche questi germi preziosi vuole educare, affinché a suo tempo maturino a perfezione. In ciò trova la via molto più facile, che nello insegnare; e ciò non di mano le gioverà, anche in quanto nobilissimo ufficio, avere presenti i seguenti ammonimenti²³⁸.

²³³ <+patria+>

²³⁴ <+della+>

²³⁵ <+della seconda sezione orizzontale+>

²³⁶ <+creature+>

²³⁷ <+che+>

²³⁸ <+ammaestramenti+>

1. *Coltiva ne' suoi bambini gli affetti domestici, il rispetto, la docilità, l'arrendevolezza, e la pazienza dello aspettare.*

L'affetto domestico è la radice di ogni altro²³⁹ ragionevole affetto; parla dunque l'affettuosa²⁴⁰ educatrice a' suoi bimbi spesso della loro madre, rammenta il padre, i fratelli e gli altri domestici, e secondo la opportunità eccita nel loro animo sentimenti di riverenza agli uni e di amorevolezza agli altri. Accade nell'Asilo, quello che suole accadere in famiglia; non possono dunque mancare alla educatrice nostra occasioni frequenti da dare questa educazione.

2. *Tiene più del fare materno, che del magistrale; previene e devia destramente le resistenze spontanee; né si mette mai in lotta col suo allievo.*

Chiamato il bambino non bada; comandato non ubbidisce. Gli è perché, le più volte è fortemente occupato da qualche particolare idea, che gli balena in mente, e assorbe tutta la sua attenzione²⁴¹, e da questa occupazione distratto non intende quello che la educatrice maestra dice, perché <non attende.> [41b] <Queste> resistenze noi diciamo *spontanee*, che vuol dire indeliberate e incolpevoli. Ciò non di meno sono spesse volte cagione di qualche disordine, dove s'è moltitudine. L'affettuosa e virile educatrice non si turba per questa; ma pure, avveduta, la previene, procura, che non accadano di frequente, tenendo sempre occupata la mente de' suoi bambini di quello che ella dice, avvezzandoli a guardar sempre negli occhi di lei. Ma pur talvolta accadono, ed ella con una parola, un cenno, un tintinio, un nonnulla, richiama a sé, o volge ad altro, la loro attenzione, e²⁴² destramente se ne impadronisce. Effonde l'anima sua; la faccia sempre sentire affettuosa e forte a' que' tenerelli; e le accaderà ben di raro di non poterli ad ogni istante padroneggiare.

Ciò non ostante in sull'albeggiare della coscienza, crescendo in età e nell'uso della vita, i bambini qualche volta resistono alla autorevole persona, che li dirige, unicamente perché vogliono fare a modo loro, disporre di sé medesimi a lor piacimento; la quale morbosità dicesi *apatia morale*. Che cosa à da fare in questo cimento l'affettuosa e virile educatrice? Lottare e volerla vincere? Sarebbe indarno, con pregiudizio della sua autorità, e con danno morale de' suoi allievi. Ma, dunque, cedere? Non mai; ma lasciare che il nostro fanciullo si dibatta, e lotti con se medesimo; tener forte e²⁴³ non curarsi di lui. Passato non molto tempo il fanciulletto riviene sopra di sé medesimo, e s'avvicina alla sua cara guida e amorosa. Allora intende le sue dolci e pacate parole, e fa quel che ella vuole. Per tal modo impara a ubbidire per elezione <e a saper comandare a sé stesso.> [42a]

²³⁹ <+?+>

²⁴⁰ <+maestra+>

²⁴¹ <+e perché distratto non intende queste+>

²⁴² <+se n+>

²⁴³ <+non+>

3. *Edùca ne' bambini l'affetto alla patria e alla propria nazione, come una pura e santa distenzione di quello di famiglia.*
4. *Guardasi molto bene dallo ingenerare in essi il benchè minimo disprezzo per le nazioni sorelle; di politica non parla, ma fa amare razionalmente la patria come un padre, e la nazione come una madre.*

Come dal concetto, così dall'affetto di famiglia²⁴⁴, l'affettuosa e virile educatrice trasporta facilmente i suoi allievi al concetto e all'affetto di²⁴⁵ patria e di nazione, perché la patria è un complesso di famiglie e la nazione di patrie. Per tal modo combatte il vizio dell'egoismo familiare e di campanile, e ne regola l'affetto, e sta quello <poi> di nazione passa più agevolmente all'affetto più solenne e più santo della Chiesa di Cristo.

²⁴⁶Il disprezzo delle altre nazioni à dannosissime cose, cagione talvolta di guerre atroci. Chi depone il germe di questo irrazionale disprezzo ne' bambini, li prepara a molti mali e ineffabili dolori morali. Siam tutti fratelli, e figli²⁴⁷ dello stesso padre e di Dio.

5. *Ama, e fa amare da' suoi bambini la Chiesa di Cristo con quella elevatezza di affetto, che merita la sanatrice delle nazioni.*
6. *Dice loro, che Gesù Cristo invita amorosamente a sé tutti gli uomini; che li vuol tutti salvi, ma che perciò bisogna osservare i suoi comandamenti.*

Il gran precetto di Cristo è di amare.²⁴⁸ A' suoi discepoli E' disse: *questo è il mio precetto, che vi amiate a vicenda, [42b] come io ò amato voi.* (Gio [13,34]). Verso i dissidenti scismatici, eretici, e non credenti,²⁴⁹ la <saggia educatrice eccita la> compassione de' suoi bambini, per la grande sventura che ànno di non conoscere²⁵⁰ Colui che è la Via, la verità e la vita (Gio [14,6]) e di non possedere appieno la verità che è la dottrina di lui; <e> li fa pregare per loro.

Abbia²⁵¹ la virile educatrice un concetto elevato e genuino della Chiesa di Cristo; e l'ami quanto merita, perché essa dev'essere il popolo di Dio, il sole e la luce del mondo, la sanatrice delle nazioni, non solamente pel ministero de' suoi sacerdoti, ma di tutti i fedeli cristiani; e le sarà agevole educare i suoi bambini a sentimento sì grande. Quest'è la più breve, più efficace, e

²⁴⁴ <+trasporta+>

²⁴⁵ <+fa+>

²⁴⁶ <+5. Ama, e fa amare da suoi bambini <?>+>

²⁴⁷ <+fratelli+>

²⁴⁸ <+Questo è il+>

²⁴⁹ <+eccita+>

²⁵⁰ <+appieno+>

²⁵¹ <+dessa+>

più bella maniera di vincere e guadagnare i ²⁵²miscredenti, e di preparare un popolo grande.

7. *Finalmente fa sapere a' suoi bambini, che Cristo diceva: Lasciate, che i pargoli vengano a me, perché di loro è il regno dei cieli.*

Per tal modo affezionali a Cristo, alla sua dottrina, che è legge di squisite moralità, e a' suoi sacramenti, che sono efficacissimi mezzi di morale virtù. Edùca per tal modo ne' suoi bambini il senso della loro dignità, e grandezza morale, e li persuade a dover vivere ingenui come fanciulli, anche quando saranno adulti, spiegando loro quell'altro detto di Cristo: *Se non diventerete come fanciulli non entrerete nel regno de' Cieli.*[Mt 18,3] [43a]

§.2.

Regole per l'amore degli Angeli e di Dio

La pia e elevata educatrice, non pinzoccherà né bacchettona, ma sapientemente cristiana, sente la nobiltà ed elevatezza del suo carattere; rispetta la santità della sua missione; è persuasa, che Dio è il principio e il fine delle sue²⁵³ intelligenti creature, le quali tanto valgono, e sono degne di rispetto e di amore quanto conseguiscono del loro fine. Perciò non teme le irrisioni di quegli spiriti deboli, che si credono forti, perché ànno l'infelice coraggio di discredere l'esistenza di altre intelligenze più forti e più sapienti di loro e ciò per la sola ragione, che non le possono vedere cogli occhi; e se non negano l'esistenza di Dio si persuadono però che non si curi di loro, perché essi non vogliono curarsi di lui. Non teme costoro la pia ed elevata educatrice, anzi fa loro una guerra sapiente, educando una generazione, che passando pel²⁵⁴ sentiero del presente pellegrinaggio conversa ne' cieli cogli angeli di Dio e col suo Cristo, pei meriti e cogli aiuti di cui aspira alla vita immortale e beata. Perciò l'indirizzo della sua educazione religiosa, che dà a' suoi bimbi, è informata alle seguenti regole.

1. *Non dimentica mai, che a lei tocca, di educare dei bambini, che sono tutt'insieme uomini e cristiani in germe.*

Iddio crea le intelligenze simili [43b] a sé²⁵⁵, fornite cioè di *sentimento*, senza di cui sarebbero nulla; di *intelligenza*, senza di cui non sarebbero²⁵⁶ né simili a lui, né sue creature; e di *volontà*, senza di cui non potrebbero né amare né operare. Ma le crea in uno stato germinale con un sentimento primo e fondamentale, che si modifica in mille e svariatissimi sentimenti²⁵⁷ sotto l'azione

²⁵² <+dis+>

²⁵³ <+<'?> sue+>

²⁵⁴ <+presente+>

²⁵⁵ <+a lui fornite+>

²⁵⁶ <+simile+>

²⁵⁷ <+maniere+>

di forze a loro straniere, da prima, e poi anche per forza lor propria.²⁵⁸ Le crea con una prima e fondamentale intellesione, che si modifica anch'essa in mille e svariatissime *intellesioni*, secondo i sentimenti avuti, e l'esercizio delle funzioni della ragione. <Le crea con> una prima e fondamentale volizione, che si modifica essa pure in mille e svariatissime *volizioni*, secondo gli avuti sentimenti e le fatte intellesioni. Nell'uomo il primo e fondamentale sentimento è dello spazio, e nello spazio del proprio corpo; la prima e fondamentale intellesione è dell'essere puramente ideale, e per esso del proprio sentimento; la prima e fondamentale volizione è del bene in universale, e del bene particolare che è la vita propria. Nell'uomo cristiano il primo e fondamentale sentimento, e con esso la prima e fondamentale intellesione e volizione, è di Dio stesso. Questi tre atti primi sono uniti nell'unico soggetto umano e cristiano, e costituiscono il *germe*, che la pia ed elevata educatrice deve venire eccitando²⁵⁹ con stimoli [44a] opportuni e adatti, perché si svolga in que' mille e mille svariatissimi sentimenti e istinti, cognizioni e volizioni, che costituiscono la educazione, e se possibile è, la perfezione dell'uomo cristiano, che viene educato. Il germe cristiano è²⁶⁰ come innestato sopra il germe umano pel santo battesimo; e, dove questo innesto sia stato fatto, non è più possibile educar l'uomo senza educare il cristiano, né educare il cristiano senza educar l'uomo.

2. *Se quindi la brava e santa educatrice, e si rammenta spesso, che non si può educare il germe cristiano senza educare il germe umano, e che il volerne educare un solo è tradire la propria missione.*
3. *Tiene perciò sempre d'occhio tutt'è due questi germi preziosi, e non trascura nissun mezzo umano o cristiano per educare compiutamente i suoi bambini*
4. *Gli abitua a credere con ragione e a ragionare con fede, tanto circa le cose umane, quanto circa le cose divine.*

Che cosa vuoi dire *credere*? Ammette<re>²⁶¹ la esistenza di un fatto sull'autorità di un testimonio, o la verità di un detto sull'autorità di un maestro. E che cosa vuol dire *credere con ragione*? Vuol dire ammettere l'esistenza del fatto o la²⁶² [44b] verità del detto, perché non s'è nissuna ragione da supporre che i testimonio o il maestro ci vogliano o ci possano ingannare, anzi se n'anno molte per ritenere che ci affermino la verità.

E che cosa vuol dire *ragionare con fede*? Ragionare con fede vuol dire non discredere per discredere, ma rendersi ragione del perché si crede.

²⁵⁸ <+Con+>

²⁵⁹ <+perché si svolgano in+>

²⁶⁰ <+innest+>

²⁶¹ <+re un fatto, di cui non s'è avuta la percezione, o la verità di una proposizione di cui non si conosce l'intimo senso <?>+>

²⁶² <+autorità+>

Senza credere non si può vivere.²⁶³ <Que>sti sono que' fatti della vita umana, dei quali²⁶⁴ siamo noi stessi testimoni? Ben pochi. Dobbiamo dunque ammetterli sulla testimonianza altrui. Senza fede la storia è impossibile; qualunque storia perfino quella della propria famiglia. Quale e quanto è il sapere di ogni individuo? Molto limitato. E poi, senza fede in un maestro, come sarebbe possibile l'insegnare e l'imparare? E se la fede è necessaria circa le cose umane, molto più par necessaria circa le cose divine! Tutto dunque si riduce a non essere credenziosi, ma credere con ragione.

Guardasi dunque bene la maestra di non ingannar mai il suo allievo. Non dica mai di sapere quello che non sa; confessi piuttosto la propria ignoranza; si limiti ad affermare la cosa accertata, e riguardo alle altre che sono opinabili, dica per quali ragioni si possono ritenere per probabili, o anche solamente possibili; e se non sa nemmeno queste ragioni, taccia. Avverta per altro bene, che co' bambini il ragionare [45a] va usato con grandissima parsimonia.

5. *Insegna poi e persuade quel che dice a' bambini non cattedraticamente; ma come la madre fa, data occasione; e narrando qualche fatto della storia sacra e civile.*

6. *Parla spesso a' suoi bambini degli Angeli di Dio, e specialmente dei loro angeli custodi.*

La dottrina cristiana insegna, che Iddio à creato non l'uomo solamente, ma anche moltissimi Angeli, spiriti²⁶⁵ intelligenti e potentissimi, che alcuni adorano Iddio e si conservarono buoni, e si dicono *Angeli di Dio*; altri si ribellarono a Dio, e conservando la loro natura diventarono cattivi, e questi si dicono *Angeli ribelli*, diavoli, o demoni. Anche insegna, che alcuni Angeli boni sono deputati da Dio a custodire gli uomini contro la insidia degli angeli cattivi, che li tentano per indurlo al male.

Questa²⁶⁶ non è solamente dottrina cristiana e di fede; ma anche umana e di ragione. Il voler limitare la potenza e bontà di Dio alla sola creazione dell'uomo è una sciocchezza. Il parlar sempre delle forze della natura senza mai rendersi ragione del che cosa²⁶⁷ possano essere queste forze della natura è per lo meno una ignoranza. Qual cosa più ragionevole, che Iddio abbia creato uno sterminato numero di intelligenze, tutte simili a lui, più potenti dell'uomo, operatrici degli stupendi fenomeni della [45b] natura? L'arcobaleno, una rosa, un uccelletto, e tutte l'altre cose, che si sogliono comunemente comprendere sotto il nome di natura, e a parlar più proprio si dovrebbero dire fenomeni o apparizioni della corporale natura, chi ben considera, vede non essere altro,

²⁶³ <+Qua+>

²⁶⁴ <+noi+>

²⁶⁵ <+potentissimi+>

²⁶⁶ <+dottr+>

²⁶⁷ <+mai+>

che continue trasformazioni di materia corporea. Ma pure trasformazioni stupende, che mostrano d'essere fatte con grande magistero in esecuzione di un disegno e con²⁶⁸ idea, che noi siamo stimolati a intuire dall'azione, che esercitano nel nostro sentimento. Dopo di che noi ci costituiamo giudici, e a buon diritto, della bellezza <delle opere> loro, della perfezione, onde²⁶⁹ sono fatte, <o> delle imperfezioni, che ànno; perché della imperfetta visione della idea, noi passiamo, se a questi passaggi siamo bene addestrati, alla perfetta visione della medesima. Con ciò noi vediamo in quella idea comprendersi la essenza di quelle cose, che con essa giudichiamo e misuriamo; vediamo che quella idea è la verità, la bellezza, e la²⁷⁰ regola della perfezione, e quantità di bene che ànno.

E or, se noi arriviamo a veder tutto questo, e anzi pure a conoscere e formulare²⁷¹ le leggi delle cause operatrici²⁷² di que' fenomeni, a segno da poterle talvolta costringere a operare a nostro vantaggio, vorremo noi credere, che gli autori o le cause di que' fenomeni operino ciecamente, e fatalmente? Che non conoscano quello [46a] che fanno, e che facendo ci aiutano a conoscere anche noi? Oppure che coteste sì meravigliose cose e operazioni accadano per un fatale accidente? O per opera di quella materia, che vediamo essere operata, e continuamente trasformata, assai volte anche a nostro volere ed arbitrio, quando, scoperta la legge dell'operare <delle forze della natura>, poniamo quelle condizioni, che determinano il modo del loro operare?²⁷³

L'opinione volgare è, che Dio, autore della natura, sia l'autore dei naturali <fenomeni, e> predetti; e l'opinione di troppi di quelli che si dicono dotti, o sapienti, è, che i fenomeni della corporale natura siano predetti dalla stessa materia. Ma i primi non considerano, che Iddio non è trasformatore, ma creatore della materia e delle forze che la dominano; e i secondi confondono la materia colle forze che la pongono, la movono, e la trasformano; fanno soggetto della forza la materia, essendo evidentemente il contrario. Forza e materia, dicono, sono inseparabili, e dicono vero; ma egli è <pur> vero, che la forza non è materia; egli è facile a intendere, che le forze formatrici e motrici de' corpi non sono corpi, né ànno corpi, all'azione delle quali devono sottostare, come accade dell'uomo, quelle che ànno corpo.

Qualunque cosa siano, dunque, queste forze naturali, e comunque siano, il ragionamento [46b] solido, e fatto da uomini seri, ci costringe a concludere, che devono essere principi d'azione sensitivi e intellettivi, ma di una maniera di sentimento, d'intelligenza, e di azione, che è²⁷⁴ <troppo più superiore a> quella dell'uomo, e infinitamente inferiore a quella di Dio.

²⁶⁸ <+?+>

²⁶⁹ <+con che+>

²⁷⁰ <+per+>

²⁷¹ <+formare+>

²⁷² <+degli operatori+>

²⁷³ <*di esse*>; <+delle forze naturali?+>

²⁷⁴ <+ben diversa da+>

Sono forze di natura²⁷⁵ dunque gli *Angeli*? Questa è parola vaga e popolare, la quale non significa che una missione di ministero; e quando il popolo non vi giochi dentro colla sua fantastica immaginativa, né il saputo neghi tutto, perché si sente in dovere di negare la parte erronea, che la ignoranza e la passione vi annette; <desse> è parola che si può equamente accettare, e certo merita di essere rispettata in fino a tanto, che i veri dotti non avranno saputo e potuto renderne un'altra egualmente popolare a significare il concetto delle forze che producono e regolano i corporali fenomeni.

Ma di ciò basti, perché²⁷⁶ se sta bene che la pia ed elevata educatrice sappia quanto occorre²⁷⁷ a giustificare le sue persuasioni e quelle che deve formare e mantenere ne' suoi allievi, sarebbe una soverchia esigenza il pretendere, che si dovesse immergere nelle più alte speculazioni della filosofia.

Capo V

[47a]

Quarta sezione orizzontale del Cono.

La quarta sezione orizzontale del nostro Cono Pedagogico non è che una tenuissima zona alla base del medesimo²⁷⁸, <come appendice della precedente, nella quale è scritta una sola riga, che raccoglie>, in una sintesi nuova, quella medesima sintesi, che si rappresenta nel Cartello.

In questo sta scritto: *Il fanciullo si educhi in tutte le sue potenze*. Nella prima sezione fu detto, quali siano queste potenze da educare; nella seconda quali siano gli oggetti, e gli stimoli e i mezzi, coi quali desse potenze si devono educare; nella terza furono proposte e ragionate alcune regole generali pel buon uso di questi mezzi e stimoli opportuni per conseguire il fine della ottima e compiuta educazione. E or nella quarta ed ultima sezione si pongono tre regole generali²⁷⁹, <che si riassumono nella seguente>: *La gran regola della educazione delle potenze²⁸⁰ umane è di educare²⁸¹ le potenze sentimentali in servizio delle intellettuali, e queste in servizio delle morali, affinché tutto l'uomo sia bene educato*. [47b]

Siccome²⁸² però in ragione dei tre gruppi maggiori delle umane potenze abbiamo²⁸³ divisa in tre sezioni verticali ogni sezione orizzontale del Cono, così questa pure divideremo in tre parti,

²⁷⁵ <+desse+>

²⁷⁶ <+se la pia ed elevata educatrice+>

²⁷⁷ <+basta+>

²⁷⁸ <+nella quale sta scritta <*una sola riga*>, la quale regola in una sola riga, e raccoglie+>

²⁷⁹ <+ssime, che sommariamente il tutto raccoglie. Desse è la seguente:+>

²⁸⁰ <+sentimentali è di formare nel bambino l'abito della operosità; e di ogni altro lodevole+>

²⁸¹ <+le+> <+?+>

²⁸² <+Ma poiché+>

²⁸³ <+tripartito ciascuna+>

che presentano²⁸⁴ alquanto più svelta quella regola generalissima nelle tre seguenti regole.

1. *La gran regola della educazione delle potenze sentimentali è di educare nel bambino l'abito della operosità, e di ogni altro lodevole istinto.*
2. *La gran regola della educazione delle potenze intellettuali è di procedere dal noto all'ignoto e di abituare il bambino a²⁸⁵ giudicare sempre secondo verità.*
3. *La gran regola della educazione delle potenze morali è di aumentare nel bambino quel tesoro di benevolenza, che natura portagli in cuore.*

Diciamo alcune cose ancora partitamente di ciascheduna di queste gran regole, che oltre al ribadire e maggiormente chiarire il detto, ci verrà forse fatto di dire qualche altra cosa non detta.

Intanto si osservi di nuovo la relazione di queste tre regole con quell'una, che le contiene. Le attività sentite ed ammesse dal bambino prestano materia di cognizione, e nuovo stimolo di azione alla sua intelligenza speculativa e pratica. Le nozioni e i vari <?> conosciuti dalla intelligenza del bambino definiscono e impongono il modo di azione alla sua amorosa volontà, e questa mossa del sentimento <e conforme> al vero dello intelletto è virtuosamente attiva.

Art. I.

[48a]

Prima sezione verticale della quarta <orizzontale>

Regola generale dell'educazione delle potenze sentimentali.

Le potenze sentimentali dell'educando fu detto, che sono il *senso* e l'*istinto*, e che nel senso e nell'istinto stanno la bellezza e la forza, ben inteso, che senziente²⁸⁶ e sentita siano bene contenenti.

La²⁸⁷ legge del senso è quella del piacere, di sentire cioè più che si può, e in modo conforme al tipo²⁸⁸ originario di esse. Ora il senziente è determinato a sentire dal sentito, che in gran parte gli viene da fuori, da una forza a lui straniera, la quale egli tenta di soggiogare a sé con quella forza propria²⁸⁹ che *istinto* si appella. L'istinto non è altro che l'attività²⁹⁰ del sentimento suscitato da uno stimolo e messo all'azione. Il primo poi de' sentiti nell'uomo è il proprio corpo, che è una risultante della materia corporea e dell'azione del senziente, che se la fa propria, e fino a certo

²⁸⁴ <+svolgon+>

²⁸⁵ <+dire e+>

²⁸⁶ <+nel senso+>

²⁸⁷ <+La+>

²⁸⁸ <+suo+>

²⁸⁹ <+e attività+>

²⁹⁰ <+il senti+>

limite la domina e se la acconcia.

Ma l'uomo non solamente sente queste forze²⁹¹ <straniere; ei sente eziandio la sua, e la conosce.>²⁹² Conosce la bellissima idea, che la dirige a dar forma egualmente bella alla materia che sente, e che si è appropriata. La qual regola o idea prescrive al soggetto sensitivo e intellettivo <?> il modo, e il quanto, e il fine dell'uso di quella sua forza e materia per essere sano, e riuscire aitante, e avvenente, [48b] ²⁹³senza offesa di nissun altro ordine di cose, anzi²⁹⁴ pur²⁹⁵ concorrendo anch'esso a compiere tutto il bene dell'universo. Quanto concorre poi, è <nuova forza²⁹⁶ e> bellezza morale, che traluce della stesse forme e membra corporali di lui.

La gran regola adunque della educazione delle potenze sentimentali, cioè in quanto sono sentimento, forza, e attività, sia corporale o morale, è di formare nel bambino l'abito della operosità, e di ogni altro lodevole istinto.

Al qual fine l'istitutrice, maestra, e educatrice trova mezzi abbondanti nell'asilo, e efficacissimi in se medesimi, se è sapiente. Conciossiaché lo splendore e la eleganza del fabbricato e del giardino, la sufficienza del cibo, e la salubrità dell'aria, e dell'acqua, la pulitezza degli abiti e dell'arredo; gli esercizi della ginnastica, e la bagnatura, sono tutte cose che grandemente giovano alla vigoria,²⁹⁷ <?>, e snellezza de' piccoli allievi. Il lavoro delle mani, intramezzato da facile e piacevole insegnamento, l'ordine, la disciplina, la parola, assennata e efficace, la effusa carità delle istitutrici maestre e educatrici rafforzano, e ordinano a meravigliosa bellezza il senso e l'istinto morale de' bimbi, i quali non possono riuscire altro che sani, propensi al lavoro, e abituati all'esercizio delle virtù lor proprie.

Resta solamente, che i teneri allievi terminata questa prima e infantile educazione, trovino apparecchiati, dalla sapienza de' padri della patria e da' legislatori, mezzi²⁹⁸ adatti a conservare e au[49a]mentare il bene della incominciata educazione.

²⁹¹ <+?+>

²⁹² <+Senta poi questa medesima forza, e non solamente la sente ma la conosce; eziandio,+>
<*sente eziandio la sua+*>

²⁹³ <+non solamente+>

²⁹⁴ <+?+>

²⁹⁵ <+anzi+>

²⁹⁶ <+, **forza**+>

²⁹⁷ <+snell bellezz+>

²⁹⁸ <+meglio+>

Art. II.

Seconda sezione verticale della quarta orizzontale
Regole generali della educazione delle potenze intellettuali

Le potenze intellettuali sono *intelletto* e *ragione*; *l'intelletto* è la potenza della intuizione del vero, e la *ragione* è la potenza della ricerca e affermazione del vero. In esse dunque avvii la scienza e la verità.

La **verità** è l'oggetto natural della mente; la essenza delle cose; il lume di ragione; la regola²⁹⁹ dei giudizi, delle arti, e della volontà; un qualcosa di divino; l'essere puramente ideale, ciò che assolutamente è, e per cui³⁰⁰ le cose sono quel che sono. La verità è il gran mezzo della conoscenza umana, l'anello, che naturalmente congiunge tutte le intelligenze con Dio, e gli uomini tra di loro, per cui s'intendono, e sono una famiglia sola.

La **scienza** è l'abito della mente per cui essa intuisce³⁰¹ la verità <da primo col solo intelletto> in una maniera universalissima e del tutto indeterminata;³⁰² e poi anche <colla ragione> nelle sue determinazioni, che trova, <?> coll'uso del lume di ragione³⁰³ mediante la percezione, la riflessione, l'analisi e la sintesi, per cui l'intelletto si educa e giunge a vedere più o meno adentro nell'ordine meraviglioso e divino della verità. [49b] La scienza dunque è un complesso di cognizioni, per cui si vede la unica, eterna e divina verità, e le sue molteplici relazioni colle cose molte, contingenti, e fatte o da Dio, o dalle create intelligenze.

La verità è oggettiva e necessaria, la cognizione è soggettiva e contingente come l'uomo, il quale giudicando, ragionando e definendo coll'aiuto della prima cognizione del vero viene a scoprire altri veri, e coll'aiuto di questi altri ancora, e così via fino alla scoperta di tutti i veri.

La gran regola adunque della educazione delle potenze intellettuali è di procedere dal noto all'ignoto, e di abituare il bambino a giudicare sempre secondo la verità.

L'istitutrice, maestra, e educatrice dell'asilo riceve i bambini creati da Dio col lume di ragione, e³⁰⁴ però già forniti di una prima cognizione della verità; anzi riceve già educati un pochino alla scoperta³⁰⁵ ulteriore della verità, mediante le percezioni³⁰⁶ dei loro primi anni infantili, e l'educazione domestica ricevuta, il che vuol dire forniti di molte cognizioni, ma poco o nulla riflesse, molto sintetiche, poco analizzate.

²⁹⁹ <+delle+>

³⁰⁰ <+sono+>

³⁰¹ <+da prima+>

³⁰² <+e poi nelle sue determinazioni col primo atto dell'intelletto+>

³⁰³ <+coll'uso della+>

³⁰⁴ <+e un pochino già educati alla scoperta+>

³⁰⁵ <+di vari deter+>

³⁰⁶ <+lor+>

Resta dunque, che ella con tutti i mezzi, che l'asilo la somministra, e coll'uso sapiente della parola ed azione, conduca i suoi bambini da quel che sanno a quel che ancora non sanno, facendo loro percepire quante più cose può, e stimolando la loro [50a] attività mentale ad analizzare gli oggetti delle medesime, e a riconoscerli così come sono per quanto li possono conoscere, il che vuol dire giudicare secondo la verità, e <a> dire sempre la verità.

Ciò che travolge la mente a mentire sono le passioni; e passioncelle àno anche i bambini, per cui si fa manifesto il passo dalla educazione delle potenze intellettuali a quella delle morali.

Art. III

Terza sezione verticale della qua<rta orizzontale.> Regola generale della educazione delle potenze morali

Potenze morali si dicono quelle attitudini che à l'uomo di riconoscere, stimare, apprezzare la verità e gli oggetti per essa conosciuti tanto quanto valgono, e di aderire ai medesimi per affezione³⁰⁷, ond'egli si fa migliore. Sono dunque in esse virtù e felicità, e si riassumono tutte sotto il nome di **volontà**, la quale se opera spontaneamente, e per necessità di natura³⁰⁸, guidata da solo quel lume di cognizione che l'umano soggetto³⁰⁹ à per via di percezione e di prima riflessione senza coscienza, si dice semplicemente *volontà*, o *volontà spontanea*; se poi la volontà è guidata nelle sue affezioni e operazione da un maggior lume di cognizione riflessa e con coscienza dicesi *Libertà* o *volontà libera*.

La volontà poi è la suprema delle umane potenze, e quella propriamente che costituisce [50b] la umana *persona*; move le altre potenze ai loro atti, e movendole con ordine perfeziona tutto l'uomo, lo rende virtuoso e felice. Dessa non è soggetta altro che al lume della verità, ed è la propria sede e la fonte dell'amore e del bene.

La gran regola adunque della educazione delle potenze morali è di educare nel bambino quel tesoro di benevolenza che la natura posagli in cuore.

Anche con qualche sviluppo di queste potenze morali vengono i bambini all'asilo; anzi amorosi essi sono oltremodo. E poichè i loro affetti, e i loro amori sono spontanei né possono essere altri che buoni, come per natura e per grazia son fatti, non potendo essi per difetto di riflessione e di coscienza di sé medesimi stimare altro che buoni tutti coloro, che lor fanno del bene, la istitutrice e maestra educatrice di queste anime semplicette sia sempre buona e del tutto buona con esse, e, sempre più la ameranno, ord'ella sempre più amorosa li renderà più virtuosi e felici.

Dessa viene per tal modo ad acquistare sopra de'³¹⁰ suoi allievi una grande autorità, e coll'empio suo li moverà ad amare anche i loro piccoli compagni, i loro genitori e parenti, gli uomini tutti, e Dio sopra tutti.

³⁰⁷ <+aderire+>

³⁰⁸ <+guidata+>

³⁰⁹ <+s'à+>

³¹⁰ <+essi+>

A questo termine solamente l'uomo è educato del tutto. L'essere sano, robusto, bello, intelligente, studiato, operoso, non vale, se è egoista. Egoisti i bambini esser non possono; ma affinché nol diventino, raccolga <la educatrice ed> aumenti in essi quel tesoro di *benevolenza* che àno.

<Tutto quello che ultimamente qui s'è detto vale tanto [51a] per le potenze umane e naturali, quanto per le potenze soprannaturali e cristiane, perché si tratta di regole generali; il termine e l'oggetto delle potenze è diverso, della umana è il creato, della cristiana è Dio, ma la regola da applicare stimoli opportuni alla potenza per bene educarle è la stessa, quantunque siano diversi anche gli stimoli o i mezzi.>

Conclusione.

[51a]

Raccogliamo in più poche parole quello che abbiamo detto e ragionato fin qui, riferendo³¹¹ la *Spiegazione del Cono pedagogico dell'Asilo d'infanzia di Rovereto*, che fu mandata con questo medesimo titolo in un gran quadro³¹², all'Esposizione di Vienna come un'appendice del Cono. Essa è la seguente.

«La gran regola di educazione dei figli di Eva è di eccitare *armonicamente* tutte le potenze del bambino ai loro atti con opportuni stimoli, e bene applicati».

«Perciò in cima al Cono sta scritto: L'educazione del fanciullo nell'Asilo d'infanzia di Rovereto è di *tutte* le sue potenze, che sono *sentimentali, intellettuali e morali*».

«La educazione è monca, se non si educano *contemporaneamente* tutte le potenze del fanciullo; il sentimento in servizio dell'intelletto, cui presta la materia del sapere; e l'intelletto in servizio della volontà, cui presenta la legge del suo operare».

«Quest'*armonia* è segnata nella prima sezione del Cono, che termina coll'indicare sommariamente i mezzi per ottenere l'oggetto della educazione *sentimentale* promovendo il *sensu estetico*; della educazione *intellettuale* eccitando l'*attenzione* agli oggetti di conoscenza; e della educazione *morale* dirigendo lo *affetto* [51b] del fanciullo verso i soggetti, che deve stimare e amare».

«La seconda sezione del Cono presenta:

1° Alcuni *mezzi* complessivi che sono efficaci³¹³ per la formazione del senso estetico; 2°³¹⁴ alcuni *oggetti* principali cui s'è a porre attenzione per acquistare utili e necessarie cognizioni; 3° Alcuni *soggetti* individuali e collettivi, che s'anno da stimare e amare».

«I *mezzi* sono il regolato esercizio dei sensi; la sana e ordinata abitazione; la disciplina del conversare; e la <?> della vita».

«Gli *oggetti* sono i corpi del Cielo, e della Terra, gli Spiriti, e l'uomo principalmente, Iddio

³¹¹ <+riportando+>

³¹² <+con questo medesimo titolo+>

³¹³ <+che+>

³¹⁴ <+2°+>

soprattutto; la lingua, l'arte, e il numero, oggetti astratti ma necessari».

«I *soggetti* sono gli uomini in famiglia, nello stato e nella Chiesa di Cristo; gli Angeli che sono volgarmente conosciuti, per tacere dei cosmopoliti di cognizione solamente scientifica; e Dio, del quale è imagine viva ogni soggetto personale pel *lume di ragione*, col qual si³¹⁵ conosce Iddio solamente in idea, e lo si argomenta in realtà; e pel *lume di grazia* onde alcun poco si sente e conosce Iddio³¹⁶ <an>che in realtà, nel cui amore sta la somma di ogni bene morale, e eudemonologico, l'ultimo fine e la perfezione dell'uomo».

«Segue una succinta analisi elementare dei detti *mezzi*, *oggetti*, e *soggetti* disposti successivamente secondo la loro importanza e generosità, non tanto perché la Educatrice maestra li presenti ai bambini, [52a] come sono sistematicamente descritti, quanto perché essa stessa vede il loro legame, la loro dipendenza, la loro armonia, e non si lasci sfuggire nessuna occasione di infondere nei suoi piccoli educandi quell'*armonia* di sentimenti, di pensieri e di affetti, che essa medesima porta nell'animo».

«La terza sezione del Cono è come uno specchio alla Educatrice maestra dei doveri delle industrie, e del metodo, che deve praticare per la ottima e completa educazione di tutte le potenze de' suoi bambini».

«Tutte queste regole e avvertenze sono quindi riassunte in tre gran regole generali, una per ogni categoria delle umane potenze, formolate nel seguente modo».

«1. La gran regola della educazione delle potenze *sentimentali* è di formare nel bambino l'abito della *operosità* e dell'*ordine*, onde viene la *forza*, e la *bellezza*».

«La Istitutrice industriosa, paziente, investita di materno amore, cura, nutrice, e veglia i suoi bambini per modo, che puliti, soavi e vigorosi serbino la espressione del *bello* divino in essi improntata».

«2. La gran regola della educazione delle potenze *intellettuali* è di procedere nello insegnamento dal *noto allo ignoto*, e di abituare il bambino a *giudicare* sempre dirittamente, onde viene la <conoscenza della> *verità*³¹⁷ e la *scienza*»

«La maestra parca di parole, feconda di concetti, pratica dello insegnare, si acconcia al piccolo intendimento de' [52b] suoi bambini per farsi intendere, e aprire loro le menti alla cognizione del *vero* sempre maggiore».

[«] 3. La gran regola della educazione delle potenze *morali* è di aumentare nel bambino quel tesoro di *benevolenza*, che natura posagli in core, onde viene la *virtù* e la *felicità* della vita presente e futura».

La educatrice virtuosa, amorosa, sapiente, move l'affetto de' suoi bambini verso ogni maniera di *bene* finale e assoluto, quale trovasi soltanto ne' soggetti personali, per mettere in essi il seme della futura loro grandezza».

³¹⁵ <+onde lo si+>

³¹⁶ <+an+>

³¹⁷ <+conosciuta+>

Qui finisce la descrizione del *Cono Pedagogico dell'Asilo d'infanzia di Rovereto*.

Noi preghiamo le madri della nostra città, d'Italia, e del mondo tutto, perché vogliano meditare seriamente le cose dette, e farsene pro', affinché il numero degli umani individui, deboli, ignoranti, e non buoni, sia reso il minimo possibile, e la patria, la nazione, l'umanità grandeggino di quella eccellenza, a cui la natura e la grazia di Dio àlle ordinata.



Spazia aperta

In questo numero la sezione «Spazio aperto» ospita due contributi oggettivamente piuttosto distanti l'uno dall'altro per argomento, approccio disciplinare e principale orizzonte cronologico di riferimento; ma, al tempo stesso, accomunati da una medesima problematica di fondo: quella dell'interrogazione su ciò che è propriamente umano.

Nel primo contributo, Paolo Pagani propone una lettura della classica questione del pari pascaliano, richiamando di quest'ultimo il contesto storico-intellettuale così come le finalità ultime ed enucleandone le implicazioni di carattere esistenziale e pragmatico, per concludere che, secondo l'insegnamento di Pascal, l'elemento della scommessa può essere considerato «l'analogato principale di ogni atto umano consapevole». Nel secondo contributo, Paolo Bonafede indaga, in dialogo con il pensiero moderno da un lato e con il dibattito teorico contemporaneo dall'altro, il complesso tema della definizione dell'identità umana in rapporto alle attuali tecnologie dell'informazione e della comunicazione, nell'intento di individuare sia i potenziali effetti positivi che i fattori di rischio di tale rapporto.





PAOLO PAGANI

A READING OF PASCAL'S *PARI*

PASCAL. UNA LETTURA DEL *PARI*

The pari is one of the relevant themes of Pascal's Pensées. This paper does not intend to reconstruct the history of criticism of the pascalian topic. It does three things: (1) it exposes analytically that topic in its own structure; (2) clarifies what its interlocutors and objectives are; (3) highlights its existential and pragmatic implications.

Sul *pari* pascaliano la letteratura è notoriamente ampia,¹ e in continua espansione – specie in ambito ‘analitico’.² L’intento del presente contributo non è quello di recensire le varie interpretazioni già proposte al riguardo, bensì quello di offrire una lettura che evidenzi la struttura interna di questo argomento e la sua specifica indole.

¹ Un bilancio complessivo del dibattito suscitato nel tempo dall’approccio pascaliano alla questione di Dio è tracciato in: M. ROTA, *Taking Pascal's Wager. Faith, Evidence and Abundant Life*, Inter Varsity Press, Downers Grove (IL) 2016.

² Il volume N. RESCHER, *Pascal's Wager. A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology* (University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1985) ha sicuramente rappresentato un catalizzatore per gli studi sull’argomento pascaliano in ambito ‘analitico’, i cui effetti sono tuttora perduranti. Rescher parla di una ‘svolta di Pascal’ verso la ragion pratica nell’approccio al tema di Dio, evidenziando una linea di riflessione che da Pascal giunge a Kant e oltre. Un provvisorio bilancio del dibattito analitico sul *pari* pascaliano è, a ben vedere, la voce della Stanford Encyclopedia (*'Pascal's Wager'*), curata da Alan Hájek.

I. APPROCCIO PASCALIANO AL TEMA METAFISICO

1.1. Pascal³ non affronta direttamente il tema metafisico – almeno in chiave teoretica –; e neppure affronta esplicitamente, in termini teoretici, il tema della sussistenza dell’Io oltre la morte biologica. Il suo approccio a queste questioni è invece esistenziale e pragmatico.

Il tema metafisico, per Pascal, non è tanto quello della esistenza di un Dio creatore e della immortalità dell’anima umana; è piuttosto quello di un incontro felicitante (beatifico) tra Dio, che ci attende, e noi, che siamo comprensibili a noi stessi solo come attesa di Lui.

Leggiamo, al fr 335:

L’immortalità dell’anima è una cosa che ci interessa così fortemente, che ci tocca così profondamente, che bisogna aver perduto ogni sensibilità [*sentiment*] per rimanere indifferenti a sapere come stiano le cose. Tutte le nostre azioni e i nostri pensieri devono prendere delle strade talmente differenti a seconda che si avranno o non si avranno beni eterni da sperare, che è impossibile fare un passo con criterio e giudizio senza regolarlo in riferimento a quel punto che deve essere il nostro ultimo oggetto.

1.2. Dunque, il problema metafisico per Pascal è relativo non tanto alla questione dell’esistenza di un Dio trascendente e creatore, quanto alla questione dell’esistenza di ‘quel’ Dio da cui possiamo attenderci la felicità eterna: quel Dio che (certo, trascendente e creatore, altrimenti non potrebbe essere davvero Dio) ha cura di noi, e ci attende – a condizione che noi, a nostra volta, lo affermiamo come fine ultimo del nostro agire.

Quando il nostro autore dichiara che la ragione «non può determinare nulla circa l’esistenza o meno di Dio» (fr 451), non sta screditando la metafisica scolastica; sta dicendo piuttosto che, circa la questione sopra esplicitata, non è la metafisica classicamente intesa a essere direttamente competente. Allo scopo egli propone – da parte sua – l’argomento del *pari*, cioè di una scommessa in cui, per il giocatore, stanno ipoteticamente alla pari le possibilità di guadagno e quelle di perdita della posta in gioco.

II. L’ARGOMENTO DEL PARI E I SUOI REFERENTI

Ecco come Pascal, in forma di conversazione tra lui e un interlocutore senza nome, introduce il proprio argomento nel fr 451:

- Esaminiamo allora questo punto, e diciamo: ‘Dio esiste o no?’ Ma da quale parte inclineremo? La ragione qui non può determinare nulla: c’è di mezzo un caos infinito. All’estremità di quella distanza infinita si gioca un giuoco in cui uscirà testa o croce. Su quale delle due punterete? Secondo ragione, non

³ Il testo pascaliano dei *Pensieri* verrà da noi citato con riferimento alla numerazione propria della edizione Chevalier, e secondo una traduzione che – pur tenendo conto di quella curata da A. Bausola e R. Tapella (cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993) –, la modifica in alcuni punti.

potete puntare né sull'una né sull'altra; e nemmeno escludere nessuna delle due. Non accusate, dunque, di errore chi abbia scelto, perché non ne sapete un bel nulla.

- No, ma io li biasimo non già di aver compiuto quella scelta, ma di avere scelto; perché, sebbene chi sceglie croce e chi sceglie testa incorrano nello stesso errore, sono tutti e due in errore: l'unico partito giusto è di non scommettere punto.

- Sì, ma scommettere bisogna [*il faut parier*]: non è una cosa che dipenda dal vostro volere, ci siete impegnato [*vous êtes embarqué*]. Che cosa sceglierete, dunque? Poiché scegliere bisogna, esaminiamo quel che v'interessa meno. Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da impegnare nel giuoco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha da fuggire due cose: l'errore e l'infelicità. La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall'altra, dacché bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che egli esiste.

- Ammirevole! Sì, bisogna scommettere, ma forse rischio troppo.

- Vediamo. Siccome c'è eguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, vi converrebbe già scommettere. Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, dovrete giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pure sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza criterio, se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un giuoco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata. Ma qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto.

2.1. Nell'introdurre il suo argomento, Pascal assume tre postulati,⁴ a partire dai quali esso acquista il suo senso specifico:

(1) L'esistenza di 'quel' Dio (quello cui è connessa la nostra speranza di vita beata) non può essere dimostrata con teoremi filosofici.

(2) 'Quel' Dio dà la felicità a chi investe su di Lui; e lascia, chi scommette su altro, alle coerenti conseguenze di quella scelta.

(3) Se 'quel' Dio non esiste, tutto termina in un enigmatico caos; dunque, senza quel Dio, niente immortalità (a differenza di quanto avremmo in una prospettiva platonica, e – a rigore – anche scolastica).

Stabiliti questi tre postulati,⁵ la vita si prospetta come una scommessa, un investimento che si deve fare tra due opposte opzioni: (a) affermare (teoricamente e praticamente) che 'quel' Dio

⁴ Su questo punto si veda: J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris 1993, p. 72.

⁵ Esplicitare tali postulati è fondamentale per prevenire critiche al *pari* del genere di quelle discusse in J. JORDAN, *Pascal's Wager Revisited*, in «Religious Studies», XXXIV, 1998, pp. 421-425.

c'è, e quindi ci attende; (b) oppure negare (teoricamente e praticamente) che 'quel' Dio c'è.

2.2. Astenersi dalla scelta sarebbe già un modo di assumere praticamente la seconda opzione. Infatti, se una astensione teorica è ancora possibile (nella forma dell'agnosticismo), una astensione pratica non lo è più; vivere senza affermare 'quel' Dio significa vivere come se Egli non esistesse.

Quest'ultima è la clausola anti-libertina adottata da Pascal e da lui sintetizzata nella formula 'siamo imbarcati' (come a dire: 'siamo in ballo'): non possiamo non prendere posizione – pro o contro – rispetto al senso ultimo del vivere.

Il 'libertino'⁶ – ovvero il 'libero pensatore' di quell'epoca – evitava di determinare la questione di Dio (per il sì e per il no). Sul piano teoretico la riteneva irrisolvibile (secondo un atteggiamento allora noto come 'pirronismo'). Sul piano pratico, si orientava secondo l'unico criterio che gli appariva incontestabile: il perseguimento della felicità, che egli esercitava in relazione a quei beni che poteva immediatamente apprezzare come tali, ovvero i piaceri fisici, intellettuali, ma anche quelli morali e spirituali (secondo un modulo convenzionalmente ricondotto all'epicureismo').

2.3. I più noti libertini eruditi erano credenti. Tra loro possiamo annoverare anche alcuni preti e religiosi cattolici intellettualmente impegnati nel campo della ricerca e della divulgazione scientifica. Ma abbiamo anche il caso di libertini decisamente inclini all'ateismo pratico. La sindrome libertina – scettica, in ambito teorico, ed epicurea, in ambito pratico – indicava comunque nella religione cristiana un rifugio spirituale, capace quanto meno di rasserenare gli animi.

Pascal, col suo *pari*, intendeva intercettare tutti i libertini (compreso il libertino che albergava in lui). Intercettare quelli ufficialmente credenti, offrendo loro un argomento non metafisico per stabilire comunque la ragionevolezza della ammissione dell'esistenza di Dio. Intercettare quelli inclini all'ateismo pratico, imponendo loro di riflettere – prescindendo dalla pretesa di determinare teoricamente la questione – intorno alla possibilità di conseguire la felicità eterna e il migliore appagamento possibile in questo mondo, evitando così di fallire il bersaglio della vita.

III. LA STRUTTURA DELL'ARGOMENTO

Se ci atteniamo al primo postulato di cui sopra, la ripartizione delle probabilità (pro o contro l'affermazione di 'quel' Dio) diviene egualitaria. Su due opzioni, le probabilità sono 50% pro e 50% contro. Qui è operante l'ipotesi di 'distribuzione uniforme di probabilità', che scatta nel caso di una completa ignoranza – in questo caso, metodologicamente assunta – sulla questione in oggetto.

Se $P(A)$ è la probabilità che l'evento A si realizzi, allora $P(A) = N(A)/N$, dove $N(A)$ è il numero di risultati favorevoli che si possono ottenere, e N è il numero dei risultati possibili a ottenersi.

⁶ Il termine non aveva, originariamente, la connotazione morale negativa che avrebbe ricevuto in seguito.

Per l'ipotesi equiprobabilistica, che Pascal sceglie di far propria, il rapporto tra casi possibili e casi favorevoli non è alterato da fattori speciali. Inoltre, Pascal può assumere che vi sia un numero finito di risultati possibili: infatti, o 'quel' Dio c'è o 'quel' Dio non c'è (infatti, un altro Dio non sarebbe 'quel' Dio). Siamo così al 'testa o croce': $P(T) = \frac{1}{2}$; $P(C) = \frac{1}{2}$.

In relazione a situazioni equiprobabilistiche, come questa, Pascal introduce – cifratamente – quella figura teorica che sarà in seguito chiamata 'speranza [*expectatio*] matematica'⁷ – quella che gli economisti chiamano anche 'utilità attesa'.⁸ Essa mette in relazione tra loro i seguenti fattori: la probabilità di vincere, il capitale impiegato e la vincita che si spera di ottenere.

- Se la probabilità di vincere (quella che abbiamo già chiamato $P(A)$) è detta p ;
- se la probabilità di perdere (cioè il complemento booleano di p) è detta q (dove $q = 1 - p$);
- se la vincita attesa è detta V ;
- se il bene puntato al gioco è detto B ;
- se il valore della 'speranza matematica' è detto E ;

allora la formula della speranza matematica è la seguente:

$$E = V \cdot p + q(-B),$$

ovvero il valore della 'speranza matematica' è dato dal valore della vincita attesa moltiplicato per la probabilità di vincere, più la probabilità di perdere moltiplicata per l'equivalente negativo del bene puntato.

IV. I DIVERSI CASI CONSIDERATI

Pascal applica la formula della speranza matematica a tre casi, dove il bene ipoteticamente puntato sull'ideale tavolo da gioco è sempre la propria vita terrena (= 1).

4.1. Il primo caso è quello in cui la vincita attesa è di due vite, cioè il raddoppio della posta in gioco. In questo caso, abbiamo:

$$E = 2 \cdot \frac{1}{2} + \frac{1}{2}(-1) = 1 + (-1/2) = \frac{1}{2}.$$

Qui il gioco è tecnicamente 'equo', ed è lecito scommettere, perché E è in linea con p .

4.2. Altro caso è quello in cui ci siano in palio tre vite contro una. In questo caso abbiamo:

$$E = 3 \cdot \frac{1}{2} + \frac{1}{2}(-1) = 3/2 - 1/2 = 2/2 = 1.$$

⁷ La locuzione è proposta da Christiaan Huygens (1629-1695) in *De ratiociniis in ludo alee* (1657). Huygens aveva visitato Parigi nel 1655, ma non vi aveva incontrato Pascal, che nel 1654 era giunto a riflessioni analoghe sul calcolo delle probabilità nella sua corrispondenza con Pierre de Fermat. In seguito, il tema sarebbe stato ripreso da Daniel Bernoulli (1700-1782), nella sua *Ars coniectandi* (1713). Su questi temi, si veda: P. DUPONT, *I fondamenti del calcolo delle probabilità in Christiaan Huygens*, in «Rendiconti dei Seminari di Matematica», Università Politecnica, Torino 1976-77.

⁸ Cfr. J. VON NEUMANN – O. MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1953.

Qui il gioco è tecnicamente ‘vantaggioso’, perché il valore di E è il doppio di p (e comunque è superiore a p).

4.3. Ma quello che conta – ovviamente – è il terzo caso considerato da Pascal: quello in cui c’è in palio una vita ‘infinita’, nel senso di eternamente felice. Per esprimerla, possiamo ricorrere al simbolo introdotto da John Wallis nel 1655 per rendere in linguaggio matematico l’infinito: $\square\infty$. In questo caso, la situazione potrebbe essere – con consapevole approssimazione – formulata così:⁹

$E = \infty \cdot \frac{1}{2} + \frac{1}{2}(-1) = \infty - \frac{1}{2} = \infty$ (infatti, sottrarre un numero finito all’infinito non produce in quest’ultimo alterazione di valore).

Se $\infty - x$ equivalesse a un determinato numero (N), allora avremmo che $N + x = \infty$. Se non che – per definizione – ‘infinito’ è un valore più grande di qualsiasi numero concepibile; mentre, nel caso ora prospettato, avremmo un numero concepibile ($N + x$) che per ipotesi non sarebbe più piccolo di ∞ , ma gli sarebbe piuttosto uguale – contro la definizione di ∞ .

Nel terzo caso – osserva Pascal –, il gioco è a tal punto ‘vantaggioso’, da imporre moralmente la giocata.

4.4. Una volta che sia in palio l’infinito, se anche p fosse minore di quello che è (ma comunque superiore a 0), la valutazione non cambierebbe. Ad esempio, potremmo avere:

$$E = \infty \cdot \frac{1}{4} = \infty.$$

Infatti, va considerato che $\frac{1}{4}$, pur essendo minore di $\frac{1}{2}$, è comunque maggiore di 0.

La scommessa sarebbe irragionevole solo nel caso in cui valesse: $p = 1/\infty$, cioè nel caso di un p tendente allo 0.¹⁰

Ma se – come Pascal prospetta – la probabilità di vincere è superiore allo 0, e c’è in palio un bene infinito, mentre c’è da puntare un bene solo finito¹¹ – e se si è costretti, come in effetti si è, a giocare –, allora è senz’altro ragionevole scommettere sul guadagno della ‘vita infinita’.¹²

⁹ Jules Lachelier (in *Notes sur le pari de Pascal*, Alcan, Paris 1911) sosteneva che il bene alluso da Pascal dovesse essere simboleggiato da ∞^2 , per indicare che la vita in questione è sia eterna che felice. Se non che, un siffatto simbolo sarebbe iperbolico, e – ai fini del ragionamento pascaliano – può essere fatto equivalere al semplice ∞ .

¹⁰ Assumendo che $1/\infty = 0$; e $\infty = 1/0$, avremmo:

$$E = \infty \cdot 1/\infty + 1(-1) = \infty \cdot 0 - 1 = 1/0 \cdot 0 - 1 \text{ (valore indeterminato).}$$

¹¹ Se cioè si gioca finito contro infinito, e non infinito contro infinito.

¹² Jeff Jordan, nel citato *Pascal’s Wager Revisited*, discute intorno alla liceità di introdurre nel calcolo della ‘speranza matematica’ (che definisce alle pp. 419-420) il valore da lui detto ‘transfinito’, indicato invariabilmente – qualunque sia l’ampiezza dell’infinito considerato – dal simbolo ∞ (cfr. p. 420). Egli osserva che l’introduzione di un simile valore contravverrebbe agli standard della ‘teoria della decisione bayesiana’ (che prevede solo aspettative ‘limitate’) e, inoltre, avrebbe quale implicazione di senso una concezione della vita ultraterrena di tipo ‘everlasting’ e non ‘timeless’ (pp. 425-30). Entrambe le difficoltà sembrano introdotte da una interpretazione dell’infinità

4.5. Al fr 438 troviamo una digressione sulla inevitabilità dello scommettere. Qui la questione è presentata come un'alternativa tra la posizione 'dogmatica' e quella 'pirroniana'. Attraversando il gergalismo dell'epoca si comprende che l'alternativa è quella tra il riconoscimento di un'origine e di una destinazione positiva per la vita umana, e la radicale incertezza al riguardo. Leggiamo:

Ecco la guerra aperta tra gli uomini, nella quale ogni uomo deve prendere partito, e intrupparsi necessariamente nel dogmatismo o nel pirronismo. Chi, infatti, pensasse di restare neutrale sarebbe pirroniano per eccellenza;¹³ tale neutralità è l'essenza della setta: chi non è contro di loro è per eccellenza con loro e in ciò si manifesta il loro vantaggio. Essi non parteggiano per se stessi; sono neutrali; indifferenti, incerti in tutto, senza escludere se stessi. [...] Non si può giungere a questo punto; e di fatto io ritengo che non sia mai esistito veramente un pirroniano perfetto. La natura soccorre la ragione impotente, e le impedisce di vaneggiare fino a questo punto. [...] Conosci dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo.

In questo contesto, dire che 'l'uomo supera infinitamente l'uomo' significa che egli è in grado di orientarsi esistenzialmente anche là dove le capacità argomentative della *raison* non siano sufficienti a dirimere la questione. La riflessione intorno al *pari* dovrebbe attestarlo. Ma, più in generale, è la 'natura' a costringere l'uomo a prendere posizione intorno alla propria destinazione ultima, non consentendogli una astensione in proposito – quantomeno a livello pratico, come già si diceva. D'altra parte – osserva Pascal –, nessun pirroniano è davvero coerente, cioè davvero riesce ad astenersi dal prendere posizione, di fatto, intorno al sommo affare (si pensi in concreto ai casi opposti del libertino ufficialmente credente e del libertino ateo). E questo

che Pascal attribuisce alla vita beatifica come infinità di tipo quantitativo: interpretazione discutibile, ma fondamentalmente autorizzata dal fatto che Pascal inserisce il valore infinito in un contesto che è (anche) di calcolo. Per tentare di evitare le difficoltà ora accennate, Jordan propone di riformulare l'argomento pascaliano secondo una versione finitaria – che egli riprende da G. MOUGIN – E. SORBER, *Betting Against Pascal's Wager*, in «Nous», XXVIII, 1994, 3 –, la quale però sembra ridursi a un calcolo prudenziale intorno alle probabilità dell'esistenza di Dio. Da parte sua, Jordan sottolinea come la scommessa pascaliana intenda invece evidenziare la convenienza esistenziale di un certo teismo, anche nel contesto di una assoluta indeterminazione probabilistica tra la verità di 'teismo' e 'ateismo'. Inoltre, egli ipotizza una riformulazione dell'argomento pascaliano che impieghi un valore, non infinito, bensì «infinimale» (*infinimal*), cioè indicante un «numero più grande di qualunque numero positivo reale» (p. 430). Ora, il nocciolo intorno a cui si svolge la riflessione critica di Jordan sembra essere quello della traducibilità in termini matematici dell'infinita beatitudine che il *pari* mette in gioco: punto, questo, che merita comunque di essere discusso in una sede ulteriore alla presente.

¹³ Qui Pascal annotava a margine del manoscritto: «La neutralità che è il partito dei saggi è il più eminente dogma della setta pirroniana».

richiama quanto accade ai negatori del principio di non contraddizione nel Libro Gamma della *Metafisica* di Aristotele,¹⁴ che non possono astenersi dallo scegliere, e quindi dal porre x anziché $non-x$ (o viceversa).

V. UNA PROVVISORIA CONCLUSIONE¹⁵

L'incertezza circa l'esistenza di 'quel' Dio – cui la scommessa è dedicata – non deve allontanare dalla pratica religiosa, secondo Pascal. Al contrario, deve sollecitarla. La conclusione cui l'argomento pascaliano giunge è anzitutto pratica, piuttosto che teorica: non si conclude all'atto di Fede, bensì alle pratiche della Fede.

5.1. Non a caso, troviamo nei *Pensieri* (fr 441-442) una serie di riferimenti alla necessità di lavorare sulla «macchina» (*machine*). Nel contesto aperto dal 'meccanicismo' – cioè da quella concezione cosmologica per cui il mondo fisico è esclusivamente composto di atomi (qualitativamente omogenei tra loro) che si muovono di moto locale inerziale – i corpi, compresi quelli animali e, a suo modo, quello umano, erano intesi come raffinati meccanismi, tali da poter essere replicati da automi meccanici. Questa concezione sembra qui convenzionalmente data per scontata da Pascal, che appunto si riferisce alla corporeità umana come a una «macchina».

5.2. Cartesio (cfr. *I principi della filosofia*, II, 37) aveva formulato una delle versioni 'moderne' del principio di inerzia, che Pascal sembra applicare all'uomo, in quanto essere corporeo. L'inerzia che l'io umano subisce, stante la sua collocazione corporea, si chiama «abitudine» (fr 449): è l'abitudine male orientata (cioè il vizio) ad allontanare dalle pratiche della Fede. Ora, ai libertini che gli confessano che, se avessero la Fede, abbandonerebbero il vizio, Pascal propone di abbandonare il vizio per avvicinarsi alle pratiche della Fede (fr 457) – e, così, poter accedere all'evidenza della Fede. Occorre che l'«esterno» dell'uomo, governato da opportune pratiche, consenta all'«interno» di avere luce (fr 469). Affinché le 'prove' metafisiche, ma anche apologetiche, abbiano – oltre alla loro concludenza che, quando c'è, è intrinseca – anche un effettivo mordente sull'io, occorre che «l'automa» (*automate*) sia smosso dalla acquisizione di nuove abitudini che lo scuotano dalla gamba inerziale in cui è immerso (cfr. fr 470).

5.3. Si tratterà di colmare lo iato tra l'atteggiamento della volontà e la capacità visuale della ragione, tentando di addestrare lo sguardo, così che arrivi a vedere la verità di ciò che la Rivelazione afferma: questo è, in fondo, l'autentico contenuto della scommessa che Pascal propone.

Pascal suggerisce, a se stesso e ai libertini, una purificazione della *machine* e, di conseguenza, del mondo emotivo; affinché la ragione possa vedere senza offuscamenti quel che c'è da vedere, qualunque ne sia la fonte (naturale o soprannaturale). Il *pari* non pretende di dimostrare l'esistenza di Dio, bensì di mostrare come sia ragionevole ammettere l'esistenza di 'quel' Dio che la Fede ci propone, e come sia ragionevole conformare a ciò la propria vita pratica e intellettuale.

¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 b 8-32.

¹⁵ Per una, sia pur indicativa, recensione delle obiezioni mosse all'argomento pascaliano, si veda: M. ADINOLFI, *Il finito in gioco. Note sul pari di Pascal*, in «Il pensiero», XXXVII, 1998, 1-2.

In tal modo, l'argomento pascaliano non pretende di sostituirsi alla metafisica classicamente intesa, ma piuttosto le apre e le prepara uno spazio possibile.

VI. L'OBIEZIONE LIBERTINA

Nel già citato fr 451 il nostro autore prosegue la sua ideale discussione con l'interlocutore libertino. Leggiamo al riguardo:

- Non serve a nulla dire che è incerto se si vincerà, mentre è certo che si arrischia; e che l'infinita distanza che c'è tra la *certezza* di quanto si rischia e l'*incertezza* di quanto si potrà guadagnare eguaglia il bene finito, che si rischia con certezza, all'infinito, che è incerto. Non stanno così le cose: ogni giocatore rischia in modo certo per guadagnare in modo incerto; e nondimeno rischia con certezza il finito per vincere con incertezza il finito, senza con ciò peccare contro la ragione. Non c'è una distanza infinita tra la certezza di quanto si rischia e l'incertezza della vincita: ciò è falso. Vi è, in verità, una distanza infinita tra la certezza di guadagnare e la certezza di perdere. Ma l'incertezza di vincere è sempre proporzionata alla certezza di quanto si rischia, secondo la proporzione delle probabilità di vincita e di perdita. E da qui deriva che, quando ci siano eguali probabilità [*hasards*] da una parte e dall'altra, la partita si gioca alla pari, e allora la certezza di quanto si rischia è eguale all'incertezza del guadagno: tutt'altro, quindi, che esserne infinitamente distante! E, quando c'è da arrischiare il finito in un giuoco in cui ci siano eguali probabilità di vincita e di perdita e ci sia da guadagnare l'infinito, la nostra proposizione ha una validità infinita. Ciò è dimostrativo; e, se gli uomini son capaci di qualche verità, questa ne è una.

6.1. Da questo brano emerge anzitutto una obiezione libertina all'argomento pascaliano. La vita terrena è sì un bene finito, ma è un bene certo (almeno nel suo darsi immediato); la vita eterna è sì un bene infinito, ma è un bene incerto a raggiungersi. Ora, se poniamo che *certo* : *incerto* = *infinito* : *finito*, potremo ricavarne che *certo* . *finito* = *infinito* . *incerto*.

In tale ipotesi si configurerebbe una situazione nella quale nessuna opzione risulterebbe più vantaggiosa dell'altra. Si avrebbe, insomma, infinito contro infinito, e non più finito contro infinito.

Lo stallo così prospettato può essere tradotto nei termini di una speranza matematica dal valore indeterminato:

$$E = \infty \cdot \frac{1}{2} + \frac{1}{2}(-\infty) = \infty - \infty.$$

Il valore che in tal modo lo scommettitore pascaliano otterrebbe¹⁶ è un valore, appunto, indeterminato (come può essere 0/0).¹⁷

¹⁶ Nel 'calcolo' precedente di E si parte, ovviamente, da due assunti: (1) che un numero reale maggiore di 0, se moltiplicato per ∞ , dà $+\infty$; (2) che un numero reale maggiore di 0, se moltiplicato per $-\infty$, dà $-\infty$.

¹⁷ Se è vero che qualunque numero diviso per 0 dà ∞ , tranne lo stesso 0. A questi valori – detti anche 'iper-reali' – è dedicata la matematica di Robinson (dal matematico Abraham Robinson, 1918-1974).

6.2. Se non che – ed è la seconda cosa che emerge dal brano in questione –, l’obiezione libertina parte da un assunto scorretto: quello per cui ‘certo’ equivarrebbe a ‘infinito’. In realtà, la certezza gnoseologica e pratica che si può avere di un bene non ne condiziona l’assiologia; né lo fa, all’opposto, l’incertezza. In altre parole, la maggiore o minore conoscenza e padronanza pratica che possiamo avere di qualcosa non rende maggiore o minore il valore di quel qualcosa.

Inoltre, l’ipotizzata equivalenza tra certo e infinito e incerto e finito, se assunta coerentemente, farebbe apparire irragionevole ogni gioco; e ogni rischio. Infatti, nelle intraprese di ogni tipo, è certo quel che si lascia ma non quel che si trova: è sempre certo (entro alcuni limiti) quel che si rischia, e incerto quel che si cerca di ottenere. Ora, se già il rischiare un bene finito certo per un altro bene finito incerto non è peccare contro la ragione – osserva Pascal –, tanto meno lo sarà rischiare il finito per l’infinito, come già si è cercato di evidenziare.

VII. A CHE GIOCO SI GIOCA

7.1. L’argomento pascaliano ha dei precedenti. Qualcuno ne vede un remoto antecedente nell’*Adversus Nationes* (cfr. II, 4) di Arnobio, apologista cristiano del IV secolo. Ma certamente Pascal doveva avere sotto gli occhi quanto aveva scritto, pochi decenni prima di lui, un autore a lui ben noto come Pierre Charron:

In breve, male che vada non può esserci alcun pericolo a credere in Dio e in una provvidenza; quand’anche infatti ci si fosse sbagliati, qual male ne verrebbe? Cosa può farcene pentire, se non vi è alcuna potenza sovrana al mondo cui bisogna render conto, o che si curi di noi? Ma al contrario, quale pericolo corre colui che non crede, e, non credendo, quale orribile punizione per colui che si sbaglia?¹⁸

A ben vedere, però, l’argomento di Pascal si distingue dalla considerazione di Charron per tre ragioni. La prima è che Pascal mette in luce come alla scommessa non ci si possa sottrarre; nel fr 451 leggevamo infatti: «ci siete impegnato [*vous êtes embarqué*]». La seconda ragione è il nesso che il nostro autore istituisce tra il suo argomento e il calcolo delle probabilità. La terza è l’approfondimento che egli propone intorno a ciò che la scommessa su ‘quel’ Dio implica per l’esistenza.

7.2. Infatti, la questione che più sta a cuore al libertino – come del resto a Pascal – è proprio quella della impostazione che va data alla vita terrena: che cosa, cioè, comporti il metterla in gioco in funzione della scommessa. Leggiamo sempre dal dialogo contenuto nel fr 451: «non c’è mezzo di vedere il di sotto [*le dessous*] del giuoco?». Ora, il ‘di sotto del gioco’ è un’espressione che indica appunto quale sia non la posta in gioco, ma il modo giusto per giocarsela con speranza di vincere. Infatti, mettere la propria vita terrena dalla parte del pro oppure dalla parte del contro (come a dire sul ‘rosso’ o sul ‘nero’ della *roulette*) ha implicazioni esistenziali profondamente diverse tra loro: coincide con l’assunzione rispettiva di due forme di vita opposte. Quali sono

¹⁸ Cfr. P. CHARRON, *Les trois veritez*, in ID., *Toutes les oeuvres*, Slatkine Reprints, Genève 1970, vol. II, p. 64.

dunque le regole del gioco?

Leggiamo ancora dal fr 451:

- [...] Riconoscete almeno che la vostra impotenza a credere proviene dalle vostre passioni, dal momento che la ragione vi ci porta, e tuttavia non potete credere. Adoperatevi, dunque, non già a convincervi con l'aumento delle prove di Dio, ma con la diminuzione delle vostre passioni. Volete pervenire alla fede, e non ne sapete la strada; volete guarire dall'incredulità, e ne chiedete il rimedio: apprendetelo da quelli che sono stati legati come voi e che adesso scommettono ogni loro bene; sono persone che conoscono la strada che vorreste seguire, e sono guarite da un male da cui voi volete guarire. Seguite il metodo con cui essi hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero [...].

Chi scommette sull'esistenza di 'quel' Dio assume una ipotesi di lavoro: quella che ci si debba disporre rispetto al senso della vita, e che non sia lecito invece disporre a piacimento. Si tratta – spiega Pascal, che usa al riguardo un linguaggio volutamente approssimativo – di moderare il mondo passionale,¹⁹ in modo da governare se stessi. Più precisamente, si tratta di assumere 'quella' ipotesi, cioè di vivere come se si avesse quella Fede che ancora non si ha, stando così il più possibile all'altezza di quella apertura trascendentale²⁰ che ci caratterizza come esseri umani.

7.3. Si tratta di vivere dunque nella speranza, rimanendo all'altezza di se stessi. Speranza è, a ben vedere, il contrario di utopia, in quanto l'utopia è affidamento a un progetto che, quand'anche si realizzasse, sarebbe collocato entro i limiti della finitudine; in quanto gli esseri umani provano a realizzare ciò che progettano, e progettano sulla base di ciò che immaginano, e immaginano sulla base di ciò che sperimentano – ed sperimentano solo realtà finite. La speranza è invece apertura verso una possibilità infinita, che eccede ogni immaginazione: verso qualcosa che – proprio perché irrealizzabile dall'uomo – è a lui realmente adeguato. Assumendo invece l'atteggiamento della negazione, anche qualora si indovinasse l'esito della vicenda esistenziale, si sarebbe comunque perdenti: non si vivrebbe all'altezza dell'orizzonte che ci costituisce come uomini.

Pascal insiste sulla 'caparra' che l'ipotesi della vita eterna fa sperimentare a chi la prende sul serio: una caparra che sarebbe garantita (paradossalmente) anche nel caso in cui la scommessa dovesse risultare perduta.²¹ Leggiamo, ancora una volta dal fr 451:

¹⁹ È evidente che Pascal ha, del mondo passionale, una concezione più legata a moduli stoici e agostiniani, che non aristotelici e tomisti. Delle passioni, che appartengono inestricabilmente alla natura umana, Pascal è più attento a sottolineare il potenziale di perturbazione che esse possono esercitare sulla vita, che non l'insostituibile fonte energetica che esse le forniscono.

²⁰ Questo termine scolastico, ovviamente, non è nell'uso di Pascal.

²¹ Qui Pascal fa tre impliciti riferimenti al Vangelo. Il primo è a *Matteo* 19, 19: «Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna». Il secondo è a *Luca* 9, 24: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà». Il terzo è a *Matteo* 16,

- Ora, qual male vi accadrà se prendete questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero. A dir vero, non vivrete nei piaceri pestiferi, nella vanagloria, nelle delizie; ma non avrete altri piaceri? Io dico che ci guadagnerete in questa vita, e che, a ogni passo che farete in questa strada, vedrete tanta certezza di guadagno e tanta nullità in ciò che rischiate, che alla fine vi renderete conto che avete scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla.

L'ipotesi di lavoro positiva, una volta assunta, consente – secondo Pascal – una continua verifica della sua validità, per cui vivere secondo quell'ipotesi si traduce in una anticipazione di ciò che, dall'esito favorevole dell'intrapresa, ci si ripromette di conseguire.

VIII. IL PARI DAL PUNTO DI VISTA LOGICO

Andando solo un poco al di là del dettato pascaliano, possiamo dire che il *pari*, considerato dal punto di vista logico, si presenta come un dilemma articolato.

8.1. L'alternativa principale che lo costituisce è la seguente:

- O 'quel' Dio esiste $\equiv e$
- O 'quel' Dio non esiste $\equiv \mathbf{non-e}$

Questa alternativa si articola poi in due alternative subordinate.

Sull'ipotesi e si innesta la seguente alternativa subordinata:

- Vivere in modo coerente con e : $e \wedge \mathbf{aff}(e) \equiv x$
- Vivere in modo incoerente con e : $e \wedge \mathbf{aff}(\mathbf{non-e}) \equiv y$

Sull'ipotesi $\mathbf{non-e}$ si innesta la seguente alternativa subordinata:

- Vivere in modo incoerente con $\mathbf{non-e}$:²² $\mathbf{non-e} \wedge \mathbf{aff}(e) \equiv w$
- Vivere in modo coerente con $\mathbf{non-e}$: $\mathbf{non-e} \wedge \mathbf{aff}(\mathbf{non-e}) \equiv z$

In sintesi, ecco le quattro possibilità che si prospettano:

- $e \wedge \mathbf{aff}(e) \equiv x$
- $e \wedge \mathbf{aff}(\mathbf{non-e}) \equiv y$
- $\mathbf{non-e} \wedge \mathbf{aff}(e) \equiv w$
- $\mathbf{non-e} \wedge \mathbf{aff}(\mathbf{non-e}) \equiv z$.

8.2. Ora, a chi scommette *pro*, si prospettano le possibilità x e w :

26: «Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?». La 'perdita dell'anima' – cioè della propria autentica dignità trascendentale – è la conseguenza della scelta negativa; il guadagno del 'centuplo' in questa vita – nella prospettiva della vita eterna – è l'esperienza di chi fa la scelta positiva. E questo, anche se l'apparenza fa sembrare la scelta positiva come una perdita (uno spossamento) e la scelta negativa come un guadagno, ovvero come la garanzia di un autopossesso.

²² Cioè, in modo coerente con e .

- x è il caso in cui si vince, con le conseguenze del caso;
- w è, a ben vedere, un caso in cui paradossalmente non si perde. Infatti, in quell'ipotesi, ciò che si perde, lo si perderebbe comunque: si muore, come si sarebbe morti in ogni caso; dopo avere però veramente vissuto da uomini.

A chi scommette *contro*, si prospettano le possibilità y e z :

- y è il caso tragico in cui si perde, con le conseguenze del caso;
- z è il caso di una vincita del tutto paradossale, in cui ciò che si vince va perduto (come se si fosse semplicemente perso): in quel caso, inoltre, non si avrebbe avuto occasione di vivere all'altezza della propria umanità – almeno se si sta alla prospettiva che Pascal fa della vita libertina.

Complessivamente, nelle situazioni x e w si è comunque nella condizione di non sbagliare, cioè di scommettere ragionevolmente. Mentre nelle situazioni y e z si è comunque nella condizione di sbagliare, cioè di scommettere irragionevolmente. In altre parole, scommettere a favore dell'esistenza di 'quel' Dio significa sia affermare la possibilità che il senso della vita sia adeguato al desiderio costitutivo dell'uomo, sia porsi nella condizione – per quanto sta a noi – di conseguire quell'adeguazione.

Al contrario, scommettere contro l'esistenza di 'quel' Dio significa sia escludere la possibilità che il senso della vita sia adeguato al desiderio, sia precludersi, per quanto sta a noi, la possibilità di conseguire quella adeguazione. Collezionare, nella migliore delle ipotesi, qualche anno di 'dolce vita' non dà reale incremento alla nostra condizione (cfr. fr 455). Le cose che si perdono definitivamente è come se non fossero mai state – soprattutto se la loro stessa memoria è destinata a sparire.²³

8.3. Dunque, la logica del *pari* non è banalmente quella di un 'testa o croce', in cui resti solo da vedere da quale parte cadrà la moneta. Piuttosto, essa prevede un impegno di verifica. Assumere la Fede come ipotesi di lavoro, per Pascal, è certo assumere qualcosa di misterioso; ma tale assunzione finisce paradossalmente per illuminare la vita. Leggiamo al fr 438: «Senza questo mistero,²⁴ [...] noi restiamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorce in questo abisso; di modo che l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia inconcepibile per l'uomo».

Se non fosse così, allora il dilemma articolato che sopra abbiamo ricostruito si risolverebbe in una mediocre prospettiva quale la seguente.

Per chi scommette *pro*, si avrebbe:

$x \rightarrow$ vincita

²³ E la sparizione – nella ipotesi negatrice – sarebbe completa, visto che ciò che è stato non potrebbe essere più presente – in quell'ipotesi – neppure a Dio. Michael Rota, da parte sua, tabellizza i vantaggi attesi a partire dalla ipotesi 'naturalistica', mettendoli a confronto con i vantaggi attesi dall'ipotesi 'teistico-cristiana'! (cfr. *Taking Pascal's Wager*, cit., pp. 46 ss.); a noi pare invece che le considerazioni ora accennate affrontino la questione a un livello più radicale.

²⁴ Qui, il riferimento immediato di Pascal è al mistero del peccato originale; ma, più in generale, il discorso vale per il mistero legato a 'quel' Dio di cui si diceva.

$w \rightarrow$ perdita

Per chi scommette *contro*, si avrebbe:

$y \rightarrow$ perdita

$z \rightarrow$ vincita

La preoccupazione di Pascal è invece quella di mostrare come i casi w e y non siano affatto tra loro equivalenti, per le ragioni che abbiamo esplicitato in precedenza.

IX. CONCLUSIONI SUL PARI

Scrive Pascal nel fr 452:

Se non convenisse far nulla se non per il certo, non si dovrebbe far nulla per la religione, perché essa non è certa. Ma molte cose si fanno per l'incerto, i viaggi per mare, le battaglie! Dico dunque che non bisognerebbe far nulla del tutto, perché nulla è certo; e che nella religione vi è più certezza che nella convinzione che noi vedremo la giornata di domani: perché non è certo che vedremo la giornata di domani, ma è certamente possibile che non la vediamo. Non si può dire altrettanto della religione. Non è certo che essa sia; ma chi oserà dire che è certamente possibile che essa non sia? Ora, quando si lavora per il domani, e per l'incerto, si opera con ragionevolezza, perché si deve lavorare per l'incerto, per la regola delle probabilità che è stata dimostrata. Sant'Agostino ha visto che si lavora per l'incerto, sul mare, in battaglia, eccetera, ma non ha visto la regola delle probabilità che dimostra che lo si deve.²⁵

Il senso del brano è chiaro: la vita stessa è, inevitabilmente, scommessa. E lo è anche nelle scelte quotidiane, e persino nei convincimenti cui quotidianamente facciamo riferimento. Quando prendiamo una decisione, non conosciamo né la effettiva praticabilità di ciò che ci proponiamo, né quali conseguenze effettive ciò comporti: dunque, scegliere è scommettere. Si tratta non di scommettere o meno, ma di scommettere ragionevolmente. Dunque, il *pari* è – a ben vedere – l'analogato principale di ogni atto umano consapevole.

pagani.p@unive.it

(Università Ca' Foscari Venezia)

²⁵ In Agostino, insomma, non ci sono le considerazioni analitiche che – nelle pagine precedenti – abbiamo fatto sulla struttura della 'scommessa', anche se c'è la consapevolezza che la vita è essenzialmente rischio.



PAOLO BONAFEDE

IDENTITY AND EDUCATION IN INFORMATIONAL SOCIETY

IDENTITÀ ED EDUCAZIONE NELLA SOCIETÀ INFORMATIVALE

Starting from a theoretical recognition of the classical positions on identity, we propose an integrated concept of human identity. It assumes the relationship between man and technology as an unavoidable feature. This hypothesis – based on the paradigm of the informational society – focuses on the consequences of the constant interaction between human beings and information and communication technologies (ICT), showing several effects on habits and on formation of human identity determined by digital technologies. According to an axiological point of view, we intend to identify potentialities and risks of this interaction, recovering a humanistic orientation at the basis of education.

I. L'IDENTITÀ UMANA ALLA RICERCA DI UNA DEFINIZIONE

La questione dell'identità umana ha radici filosofiche profonde e diretta attinenza con dilemmi dell'antropologia e della filosofia della mente, che rimandano agli orizzonti metafisico, etico ed epistemologico, solo sfiorati in questo intervento. Tali interrogativi possono essere sintetizzati nelle seguenti domande: *chi sono e che cosa sono?*¹ Quesiti centrali all'interno della filosofia occidentale,² specie a partire dalla modernità. A mio avviso, si può rintracciare un'evoluzione delle risposte in merito a tali questioni, che riflette sempre più un'apertura di sguardo e di

¹ Ovviamente si possono rintracciare ulteriori livelli d'indagine sottesi ad ulteriori domande: a titolo esemplificativo, la questione della persistenza, ovvero della 'durata' dell'identità, e la questione inerente la personalità, ovvero la determinazione delle caratteristiche che rendono un soggetto 'persona'.

² Ma non solo. Si veda T. JINPA, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy*, Routledge, London 2002.



attenzione verso il mondo circostante.

Un primo tentativo di risposta, da Platone a Descartes, individua una radice sostanziale nell'identità: l'evidenza della propria esistenza è data dal *cogito*, dall'attività psichica, attribuita a un soggetto proprietario di quel pensiero e possessore di un corpo, o *res extensa*.³ Pertanto l'io, soggetto unitario di esperienza, è sostanza spirituale. Così la nozione di persona si fa concetto ontologico, irriducibile a criteri fisici o psicologici, conducendo a rintracciare l'identità umana nella sostanza semplice immateriale. Il sostanzialismo risolve la possibilità di rapporto tra soggettività e ricerca scientifico – sperimentale escludendone l'interazione.⁴ Inoltre, ponendo la differenza in termini qualitativi, il rapporto con il differente, con ciò che non è sostanza, è presentato come dualismo se non dichiaratamente oppositivo, difficilmente conciliabile.⁵

In risposta a Descartes, Locke, con il suo *Essay concerning human understanding*⁶, al capitolo 27, propone una seconda posizione, superando l'impostazione metafisica tradizionale: è l'unificazione degli stati mentali – attuali e attraverso la memoria – a generare coscienza di sé, quindi identità. Coscienza è sia ciò che *unifica* sensazioni e percezioni attuali, sia ciò che può essere esteso all'indietro alle azioni o pensieri passati⁷. L'identità non si mostra nelle sostanze, ma nei fenomeni mentali, che mantengono continuità e connessione tra esperienze coscienti, passate e presenti. All'approccio sostanzialista di Descartes – e anche di alcuni suoi avversari materialisti,⁸

³ R. DESCARTES, *Opere. 1637-1649, Meditatio II*, Bompiani, Milano 2009, p. 716, AT VII 27. Utilizzando, per designare la *res cogitans*, i termini *mens, animus, intellectus, ratio*, Descartes indica non le mere facoltà, ma le *res* dotate di queste facoltà.

⁴ «Dal momento che solo le attività, e non la sostanza, dell'anima sono aperte all'investigazione empirica, non c'è modo di dire osservando un individuo se la sua anima rimane la stessa» (R. MARTIN, J. BARRESI, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 37-38).

⁵ In Descartes la *res extensa* è opposta alla *res cogitans* al punto che, pur considerando le persone umane un insieme di anima e corpo, si ritiene che si possa esistere senza quest'ultimo.

⁶ J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, trad. it. a cura di M. Abbagnano, N. Abbagnano, Utet, Torino 2013.

⁷ Per una ricostruzione del percorso filosofico di Locke, cfr. C. GIUNTINI, *Presenti a se stessi: la centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Le Lettere, Firenze 2015, in particolare per quanto attiene il tema dell'identità personale, pp. 287-378.

⁸ Tra i fautori di questa posizione possiamo annoverare anche le soluzioni proposte da Leibni, che nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704) polemizza con Locke affermando che un'identità assunta come continuità psichica perderebbe la garanzia di permanenza; autori che appartengono al panorama empirista, quali Butler e Reid, arrivano ad affermare polemicamente come la vera identità sia assoluta e richieda la permanenza di una sostanza semplice e immutabile.

– che rintracciano la continuità della persona nella continuità di una particolare entità Locke oppone un criterio psicologico, per cui la persistenza della memoria diventa il criterio dirimente l'identità.⁹ Gli esperimenti mentali di Locke mostrano come la risposta alla domanda *chi sono?* non dipenda dalla continuità spazio-temporale del corpo, ma da quella psicologica.¹⁰

Questa posizione, criticata già dai contemporanei di Locke, ha creato un'opzione eliminativa, che considera la questione dell'identità un falso problema.¹¹ Questo perché Locke sarebbe andato incontro ad alcuni paradossi, quale quello di una circolarità degli assunti; questo perché la continuità della memoria, criterio coscienziale, presuppone e non fonda l'identità personale. In questo senso la soluzione di Locke sarebbe, al pari dell'ipotesi sostanzialista, un assunto a priori. Di questo avviso è Parfit, che in *Reasons and persons* (1984) ha elaborato diversi esperimenti mentali sulla base del problema della fissione,¹² tentando di ridurre ogni posizione sull'identità personale alla descrizione di relazioni tra classi di stati mentali, eliminando così i riferimenti alla

Cfr. J. Butler, *Sull'identità personale*, in Id., *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura* (1970), Sansoni, Firenze 1970, pp. 305-313; T. REID, *Saggio sulla memoria*, Mimesis, Milano 2013, pp. 51-57, 67-73.

⁹ Gli argomenti che Locke porta a sostegno della sua teoria basata sulla coscienza consistono nella convergenza analogica tra vita e coscienza: come una pianta è un unico corpo coerente e rimane sé medesima finché partecipa della vita, così un individuo continua ad essere sé stesso poiché sussiste in lui la continuità della coscienza che gli permette di manifestarsi a se stesso come lo stesso soggetto. Altri esperimenti mentali vengono utilizzati da Locke per confermare tali ipotesi e saranno decisivi nel confronto con la contemporaneità.

¹⁰ Esperimenti mentali portati avanti nel XX secolo dai neo-lockiani, per esempio da Shoemaker, con l'ipotesi del trapianto di cervello e della tortura, in cui si evidenzia come la continuità corporea non sia criterio d'individuazione per l'identità. Cfr. S. SHOEMAKER, *Personal Identity and Memory*, in «The Journal of Philosophy», LVI, 1959, pp. 868-902.

¹¹ Il primo è Hume: nel *Treatise of Human Nature* (1739-40) si afferma l'insussistenza di prove sull'esistenza dell'io unitario e perdurante come identico nel tempo; l'identità personale è l'illusione data dall'attività mentale. Quindi, senza identità, anche il concetto di *persona* è insensato. Questa tesi è stata autorevolmente ripresa nel Novecento (B. Russell, L. Wittgenstein) ed è tuttora viva nel dibattito contemporaneo sull'identità personale (D.C. Dennett). Per una ricostruzione dell'eliminativismo, cfr. M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, Cortina, Milano 1998.

¹² Nella versione del teletrasporto si immagina che il corpo di una persona venga trasportato su un altro pianeta, e che nel processo la macchina crei due copie esatte di quella persona, due individui identici che, proprio nell'essere copia l'uno dell'altro, annullano l'univocità identitaria della coscienza personale. Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, (1984) trad. it., Il Saggiatore, Milano 1989; Parfit utilizza inoltre l'esempio del trapianto degli emisferi cerebrali in due corpi differenti: si rimanda a Id., *Personal Identity*, in «The philosophical review», LXXX, 1971, n. 1, pp. 3-27.

soggettività. Il sé non è il proprio vissuto psichico, tantomeno il corpo o altro, e le persone sono quindi solamente insieme di esperienze costituiti da relazioni di continuità psichica: non esiste un criterio per definire cosa sia l'identità umana, singolare e collettiva.

Questa conclusione, sostenuta da Parfit e altri analitici,¹³ si pone in contrasto con la terza e ultima prospettiva interpretativa sull'identità, che parte dalla concettualizzazione dell'identità come storia, come discorso narrativo.¹⁴ Secondo questa linea teoretica l'identità personale travalica la tematizzazione oggettiva, obiettivo di Parfit e altri, per cui «solo un fatto o un oggetto può rendere conto dell'identità personale», e così facendo «si astrae ancora prima di aver iniziato a speculare». ¹⁵ In particolare Ricœur, criticando proprio Parfit,¹⁶ sostiene come sul tema dell'identità sia necessario fornire un approccio diverso alla questione,¹⁷ che individua nella narrazione uno strumento di comprensione dell'identità personale.¹⁸ Il concetto d'*identità narrativa*, si profila come «il tipo d'identità cui un essere umano ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa». ¹⁹ In questa prospettiva l'identità si fa categoria pratica, perché «dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi ha fatto questa*

¹³ Cfr. D.C. DENNETT, *Coscienza*, trad. it., Rizzoli, Milano 1993.

¹⁴ A partire dagli anni '80 del XX secolo diversi autori, facenti capo a discipline diverse, si sono confrontati sul tema: in filosofia, A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame UP, 1981; in pedagogia si rimanda a J. BRUNER, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1986; in psicologia T.R. SARBIN (ed.), *Narrative Psychology: the Storied Nature of Human Conduct*, Praeger, New York 1986.

¹⁵ C. BAX, *Narrative Identity and the Case for Wittgensteinian Metaphysics*, URL: <http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2574/2872>. Si effettua in questo senso la critica all'utilizzo degli esperimenti mentali: cfr. K. WILKES, *Real People: Personal Identity without Thought Experiment*, Oxford UP, Oxford 1988.

¹⁶ Assumendo la frantumazione del soggetto, con la celebre espressione del *cogito brisé*. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, trad. it., Jaca Book, Milano 2016.

¹⁷ G. BERTOLOTTI, M. CERUTI, *Il racconto dell'identità*, in A. Bottani, N. Vassallo (eds.), *Identità personale*, Loffredo, Napoli 2003.

¹⁸ Sviluppato soprattutto negli studi Quinto e Sesto dell'opera *Soi-même comme un autre*, ma con una certa attenzione anche ad alcune opere precedenti, a partire da *Temps et récits III*.

¹⁹ P. RICŒUR, *Identité narrative*, in «Esprit», n. 140/141, 1988, pp. 295-304; si veda anche ID., *L'identité narrative*, in «Revue des sciences humaines», LXXXV, 1991, 221, pp. 35-47.

azione? *chi* ne è l'agente, l'autore?». ²⁰ La correlazione tra identità e azione che rinvia ad un soggetto agente ²¹ implica il ricorso al racconto: «rispondere alla domanda 'chi?' [...] vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. L'identità del *chi* è a sua volta una identità narrativa». ²² In *Soi-même comme un autre* ²³ Ricœur sviluppa il tema dell'identità narrativa sulla base della dialettica tra *mêmeité* e *ipséité* ²⁴, mostrando come il nodo cruciale si trovi nel rapporto fra esperienza e riconfigurazione narrativa dell'esperienza stessa. ²⁵ L'identità narrativa ricomponete le due modalità identitarie di cui sopra, cogliendo l'univocità di un personaggio (*idem*) ed identificandolo come tale nonostante la variabilità dell'esistenza, del sé che continuamente si trasforma (*ipse*) e ricostruisce il proprio vissuto in rapporto all'interazione col mondo. ²⁶ In questo modo l'esperienza che ogni individuo fa non resta muta – flusso oggettivo di stati mentali – ma assume significati a partire dalla relazione con il mondo e con gli altri ²⁷ e dalla rielaborazione compiuta soggettivamente. Introdurre la dimensione narrativa nell'analisi dell'identità

²⁰ P. RICŒUR, *Il tempo raccontato. Tempo e racconto*, vol. 3, trad. it., Jaca Book, Milano 1988, p. 375.

²¹ «Quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte?» La soluzione di Ricœur è l'identità narrativa. *Ibidem*

²² *Ibidem*.

²³ Dove la narrazione subisce una progressiva dipendenza – forse un declassamento – rispetto all'etica, anche se permane la fiducia nel carattere risolutivo dell'identità narrativa. Cfr L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 561-593.

²⁴ RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 231-232.

²⁵ D. LICCIONE, *Psicoterapia cognitiva neuropsicologica*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

²⁶ In questo senso, i pochi riferimenti fenomenologici in *Soi-même comme un autre* credo vadano maggiormente valorizzati rispetto a quanto fatto dallo stesso autore. Sul tema, M. FEYLES, *L'undicesimo studio: considerazioni critiche sull'identità narrativa in Ricœur*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CXI, 2019, n. 2, pp. 451-472.

²⁷ Nel titolo stesso – *Sé come un altro* – è racchiuso il nodo essenziale della concezione ricœuriana di soggetto: la valenza esplicativa del «come» (se stesso «in quanto» altro) permette di pensare l'identità in termini di eterodeterminazione. Secondo questa prospettiva l'alterità è implicata a un livello originario e profondo nel processo di costituzione del sé. Impostazione di pensiero che propone un'identità intersoggettiva e reciproca, ulteriormente sviluppata e ampliata

personale, oltre a evitare le difficoltà inerenti alle teorie sostanzialiste della persona – basate su un autoposizionamento del soggetto quasi solipsistico – e alle teorie antagoniste del ‘fascio di percezioni’ – che accedono alla realtà esterna funzionalmente e tendono a dissolvere il soggetto – avrebbe anche una funzione ‘risolutiva’ rispetto al dibattito nella contemporaneità.

II. LA TECNICA NELL’ERA INFORMATICA: DA STRUMENTO A SOGGETTO INTER-AGENTE

Le domande centrali sull’identità umana possono ricapitolarsi nella questione: cosa mi differenzia dal resto del mondo? Se in questa domanda si rintraccia un orientamento ego ed antropocentrico – genesi di risposte che hanno portato a distinzioni sostanzialistiche e ad antinomie apparentemente inconciliabili²⁸ – ultimamente si tende a considerare tale questione in un’ottica intersoggettiva²⁹ ed ecologica,³⁰ capace di leggere l’integrazione nella distinzione. Questo è dovuto all’emergere di un nuovo tipo di rapporto con la tecnologia: da sempre ‘costola’ dell’umano,³¹ la *techne* è fattore d’evoluzione, a prescindere dalla valutazione che di essa viene compiuta.³² *Anthropos* e *techne* rappresentano il binomio di una relazione mutante: l’*homo sapiens* è *homo technologicus*, simbiote di uomo e tecnologia in perpetua trasmutazione.³³ Questo perché

nell’ultima opera di Ricœur, *Percorsi del riconoscimento* (2004). Cfr. J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», L, 2006, n. 2, pp. 149-171; D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

²⁸ Si rimanda alle soluzioni sostanzialiste e psicologiche sopra delineate.

²⁹ Come nel caso dell’identità narrativa di Ricœur, ma anche alle teorie del riconoscimento: cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2002.

³⁰ Si rimanda alla *deep ecology* e alle teorie, a partire da Næss, che pongono lo sguardo non sulla differenziazione, ma sull’insieme interdipendente di tutti fenomeni vitali e ambientali. Cfr. M. ANDREOZZI, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, LED, Milano 2011.

³¹ A. GEHLEN, *L’uomo nell’era della tecnica*, trad. it., Armando, Roma 2003.

³² La questione della tecnica come dimensione dell’umano è ampiamente dibattuta in ambito filosofico. Filosofi come Martin Heidegger, José Ortega Y Gasset, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Günther Anders, Romano Guardini, Jacques Ellul, Jürgen Habermas, Emanuele Severino, Umberto Galimberti e tanti altri si sono interessati alla questione della tecnica da diversi punti di vista.

³³ Evoluzione biologica ed evoluzione tecnologica si sono intrecciate in un’evoluzione ‘biotecnologica’ in cui sono all’opera meccanismi darwiniani e meccanismi lamarckiani. Al centro di questa evoluzione vi è una successione di ‘simbionti’, cioè di ibridi biotecnologici, ciascuno dei

carattere essenziale della tecnologia³⁴ è la retroazione con cui le innovazioni tecniche modificano gli esseri umani, la società e l'ambiente.³⁵ Ciò vale ancora di più nel momento in cui la tecnologia non riguarda solamente dispositivi e strumenti – *protesi* facilitanti gesti che l'uomo avrebbe dovuto compiere per determinati scopi – ma intercetta e modifica il livello linguistico-comunicativo. La mediamorfosi operata dal linguaggio digitale³⁶ in questo senso è un cambio paradigmatico,³⁷ da considerare al pari di quello operato dalla scrittura seimila anni fa.³⁸ Siamo a tutti gli effetti nell'era dei dispositivi digitali, artefatti omeostatici, capaci d'interazione comunicativa e di autoregolazione tramite processi determinati da algoritmi interni.³⁹ Il rapporto tra uomo e tecnica vive una nuova fase: non è più il mondo esclusivo dell'umano, ma è un mondo abitato da uomini e macchine, esseri agenti caratterizzati da un rapporto simbiotico e interdipendente.⁴⁰ Si

quali è caratterizzato da dosi sempre più cospicue di tecnologia. Cfr. G. LONGO, *Uomo e tecnologia: simbiosi problematica*, EUT, Trieste 2006, pp. 8-10.

³⁴ Intesa in senso lato come produttrice di strumenti per la conoscenza e l'azione, questo perché «l'essere umano sente il mondo ambiente e si sente nel mondo ambiente, con il quale interagisce, in una prospettiva che è fin dall'inizio potentemente esternalizzata nelle tecniche esistenti e da queste altrettanto potentemente orientata», P. MONTANI, *Prolegomeni a "una educazione tecno-estetica"*, in «Mediascapes Journal», V, 2015, pp. 72-82.

³⁵ «Lungi dall'essere un fenomeno superficiale, una tecnologia importante (e l'informatica lo è forse più di qualunque altra) pervade la collettività, modificandone le strutture. Questo carattere 'essenziale' (direi 'ontologico') della tecnologia si manifesta nel fatto che l'adozione di ogni tecnologia particolare diviene ben presto irreversibile: la tecnologia cala in profondità, si radica nella fisiologia della civiltà che la crea per modificarla in modo più o meno esteso» (G. LONGO, *Il nuovo Golem*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 8).

³⁶ R. FIDLER, *Mediamorfosi*, Guerini, Milano 2000.

³⁷ Floridi parla di iperistoria, una nuova fase storica, per sottolineare la rottura di questa nuova stagione rispetto alla società dell'informazione che era frutto del tempo storico, quello della scrittura. Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017, pp. 1-6.

³⁸ L'introduzione della scrittura, per esempio, non ha soltanto provocato uno spostamento sensoriale (W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986), ma ha anche modificato significati e pratiche, portando a discussioni sugli effetti positivi delle tecnologie implementate; celebre la questione posta nel *Fedro* platonico sulla negatività della scrittura.

³⁹ P.C. RIVOLTELLA, P.G. ROSSI, *Il corpo e la macchina*, Scholé, Brescia 2019, pp. 26-28.

⁴⁰ Termine ripreso dal greco e utilizzato in biologia dal botanico Anton De Bary (1831-1887). Di recente si è cominciato a parlare di simbiosi con riferimento all'ibridazione tra biologico, meccanico ed elettronico. In questo senso l'essere umano è un *simbionte* di biologia e di tecnologia. Visti gli sviluppi della tecnologia, il termine ha un significato molto più che metaforico.

ha simbiosi perché se la macchina non può esistere senza l'uomo, oggi la vita dell'uomo è condizionata in misura quasi totale dalle macchine,⁴¹ e la pervasività dei dispositivi digitali rende irrinunciabile la loro presenza.⁴² Ciò vale soprattutto per le macchine informazionali, che raccolgono, processano, comunicano e connettono⁴³ una quantità d'informazioni riguardanti il mondo umano esponenzialmente in crescita.⁴⁴ Si è avverato quanto prevedeva Paul Valéry: «Questa merce rara (l'informazione) si preparerà sotto forme malleabili o commestibili, si distribuirà a una clientela sempre più numerosa; diventerà cosa di commercio, cosa che si esporta, cosa infine che si imita e si riproduce un po' dappertutto».⁴⁵ Il passaggio dell'informazione dal livello funzionale-comunicativo a quello ontologico,⁴⁶ che la fa essere substrato del reale fenomenico, è espresso felicemente da infosfera,⁴⁷ che designa lo spazio semantico costituito dalla totalità delle informazioni⁴⁸ e degli agenti⁴⁹ – designati univocamente come enti informazionali – e delle loro operazioni.⁵⁰ Le ICT (*Information and Communication Technologies*), per mezzo di numerizzazione e binarizzazione, basi del linguaggio digitale, rendono ognuno di noi materia informazionale: me-

⁴¹ LONGO, *Il nuovo Golem*, cit., p. 17.

⁴² Cfr. 15° RAPPORTO CENSIS SULLA COMUNICAZIONE, *I media digitali e la fine dello star system*, Franco Angeli, Milano 2018.

⁴³ Sulla connessione operata dai dispositivi digitali, Castells parla da tempo di società informazionale, in cui i media sono le sinapsi sociali, ovvero collegano, tengono insieme il tessuto sociale. Cfr. M. CASTELLS, *The Information Age*, Vol. 1: *The rise of network society*, Blackwell Publ., Malden, MA 1996.

⁴⁴ I ricercatori della *School of information* di Berkeley (P. LYMAN - H.R. VARIAN, *How much information? 2003*, disponibile al link: <http://groups.ischool.berkeley.edu/archive/how-much-info-2003/>) avevano stimato nel 2003 che l'umanità avesse accumulato in tutta la storia circa 12 esabyte di dati (10^{18}). Nel 2015 si sono raggiunti gli otto zettabyte (10^{21}) di dati, con un incremento esponenziale nel corso di un decennio: «ogni giorno viene generato un numero sufficiente di dati da riempire tutte le biblioteche americane più di otto volte» (FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 23).

⁴⁵ Citato in LONGO, *Il nuovo Golem*, cit., p. 11.

⁴⁶ Cfr. L. FLORIDI, *Information: A Very Short Introduction*, Oxford UP, Oxford 2010, pp. 10-15.

⁴⁷ L. FLORIDI, *Infosfera*, voce per V. DI BARI (ed.), *Internet & Net Economy*, Il Sole24Ore Libri, Milano 2002. Floridi offre una nuova definizione, più conforme alle trasformazioni odierne, parlando di livelli micro e macro: cfr. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 44-45.

⁴⁸ Dati e conoscenze codificate e attuate in qualsiasi formato semiotico.

⁴⁹ Qualsiasi sistema in grado di interagire con un documento indipendente (ad esempio una persona, un'organizzazione o un robot software sul web).

⁵⁰ Qualsiasi tipo di azione, interazione, processo e relazione tra enti e informazioni.

dia e oggetti d'uso comune non si distinguono perché i media migrano dentro le cose (per esempio nell'*Internet of the Things*), e sulla base delle informazioni ottenute processano, vale a dire interpretano i dati e creano risposte autonome adeguate sulla base di quei dati ricevuti.

Tutto questo implica almeno tre conseguenze. In primo luogo, dal punto di vista della rappresentazione antropologica, il paradigma informazionale rende gli esseri umani *infor*, organismi che per le ICT sono traducibili in dati e informazioni.⁵¹ Inoltre tali tecnologie acquisiscono uno statuto d'indipendenza e autoreferenzialità nel contesto sociale:⁵² se un tempo potevamo scegliere se e quando essere *online*, limitando il campo delle interazioni e comunicazioni, con la società informazionale i *media* continuano persistentemente ad essere *onlife*,⁵³ prescindendo da noi e attivando processi e comunicazioni senza che siano offerti input consapevoli. Infine la capacità di processare e di attivare risposte autonome delle ICT evidenzia tratti d'intelligenza che oltrepassano le capacità umane.⁵⁴ Dopo la caduta dal centro dell'universo e l'annullamento del primato creazionale-biologico, dopo la crisi del soggetto e del dominio della razionalità, anche l'intelligenza – perlomeno nella dimensione computazionale – non è più retaggio esclusivo dell'essere umano.⁵⁵

⁵¹ In questo senso l'obsolescenza dell'uomo prospettata da Anders non si traduce come esito nel cyborg trans-umanista, frutto di riflessioni utopistiche, come quelle presentate da D. Haraway (EAD, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2018). Cfr. K. BEN HAMID, *Cyborg vs Infor: quel modèle d'évolution humaine dans la société de l'information?*, in «Sociétés», n. 131, 2016/1, pp. 87-95.

⁵² In questo senso si parla di società della simulazione o dei simulacri, utilizzando l'espressione coniata da Jean Baudrillard con cui si esprime il rapporto tra realtà, simboli e società con riferimento ai media digitali. Cfr. J. BAUDRILLARD, *Simulacri e impostura. Bestie Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma 2008.

⁵³ Cfr. L. FLORIDI (ed.), *The Onlife Manifesto*, Springer, London 2015.

⁵⁴ Basta vedere la capacità di apprendimento di *DeepMind* della Google Inc; cfr. https://www.repubblica.it/tecnologia/2019/05/30/news/l_intelligenza_artificiale_sfida_l_uomo_anche_ai_videogiochi-227577839/?refresh_ce.

⁵⁵ In breve è questa la quarta rivoluzione con cui deve fare i conti l'essere umano, secondo Floridi.

Questo non consegna, come direbbe Postman, una teocrazia tecnologica, né tantomeno minaccia una trasformazione metafisica dell'essere umano, come ipotizzava Jonas:⁵⁶ più semplicemente, l'ibridazione uomo-tecnologia⁵⁷ mediata dalle ICT tramite il BYOD (*Bring your own device*) va investigata riformulando la questione identitaria, che non può più eludere l'interazione tra umani e artefatti digitali. In questo senso la teoria relazionale della società di Donati per cui la realtà immateriale dell'inter-umano (ossia ciò che sta fra i soggetti agenti) costituisce il nucleo dell'investigazione antropologica e rappresenta un paradigma epistemologico su cui ristrutturare la questione identitaria dell'umano *anche* in relazione ai dispositivi digitali. Se l'essere umano è «fenomeno emergente di soggetti in interazione»,⁵⁸ nella categoria di soggetti interagenti vanno ricomprese anche le tecnologie informazionali,⁵⁹ che come afferma Braidotti sono «dispositivi che al contempo catturano e sviluppano forze ed energie promuovendo le interazioni, le connessioni multiple e gli assemblaggi». ⁶⁰ In questo senso parlare d'identità umana non può più eludere il riferimento alla dimensione della *techne*, attualizzata nei dispositivi digitali e nella informatizzazione dell'esistenza, come soggetto inter-agente.

Pertanto la riflessione sull'identità compie un passaggio ulteriore. Se la posizione sostanzialista della *res cogitans* cartesiana (che poneva in essere una dualità con il corpo e con il resto del mondo) e quella psicologica della coscienza lockiana (basata sulla memoria e sul rapporto funzionale con le esperienze) avevano già mostrato una loro problematicità, anche l'ipotesi di Ricœur va rimodulata, o quantomeno ampliata. Se l'identità non costituisce un dato originario frutto dell'autodeterminazione dell'io, ma il risultato della dialettica incessante tra il sé e l'altro, ciò implica in modo costitutivo il riconoscimento dell'alterità: conoscere se stesso per l'essere umano significa riconoscersi attraverso la mediazione dell'alterità (nei diversi modi in cui si manifesta, che per Ricœur sono il tu, il contesto storico di appartenenza, il linguaggio, le istituzioni), dopo una fase di estraneità rispetto a se stesso (l'ermeneutica del sé). Nel contesto odierno, abitato dalla pervasività delle ICT, l'identità narrativa non può prescindere dal riconoscere come

⁵⁶ Considerazioni che si basano sull'ipotesi che l'uomo com'è oggi (o piuttosto com'era ieri) sia migliore dell'uomo che si sta preparando, e che in quanto tali sono indimostrabili al pari dell'ottimismo ingenuo dei trans-umanisti.

⁵⁷ A. DE SOUZA E SILVA, *From Cyber to Hybrid: Mobile Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces*, in «Space and Culture», IX, 2010, pp. 261-278.

⁵⁸ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 25-26.

⁵⁹ È quanto prevede l'*Actor network theory*, che considera i processi fisici sociali come il prodotto di relazioni tra attori umani e non umani, equiparati e identificati dal termine 'attanti'. Cfr. B. LATOUR, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford UP, Oxford 2005; J. LAW, *Actor Network Theory and Material Semiotics*, in «Network», April 2007, pp. 1-21.

⁶⁰ R. BRAIDOTTI, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it., DeriveApprodi, Roma 2014, p. 100.

alterità *anche* le tecnologie digitali, intese nel duplice senso di dispositivi narrativi (che permettono di propagare narrazioni del sé nella rete) e specchi sociali (che restituiscono un *feedback* su di sé grazie alle funzioni *social* ampiamente dominanti in quest'era di Internet).⁶¹

III. SPUNTI PER L'EDUCAZIONE NELLA SOCIETÀ INFORMATIZIONE

L'ineluttabilità del digitale consegna la necessità dialogica di confrontarci con la dimensione tecnico-mediatica che intercetta e modifica l'identità umana. L'esperienza digitale, individuale e di massa, non è affatto disincarnata, coinvolge integralmente l'umano⁶². In questo senso l'identità umana va letta secondo la categoria della trasversalità, «che traccia connessioni lungo le linee materiali e simboliche, concrete e discorsive delle relazioni e delle forze»,⁶³ perché «l'io non è il proprietario né l'inquilino principale di quella porzione di spazio e di tempo che il soggetto occupa. L'io è un luogo di passaggio, di mediazione e di transazione». ⁶⁴ All'intersezione tra l'assunto del nomadismo del soggetto umano⁶⁵ e la soluzione narrativa mossa da una dialettica interna (*mêmeité - ipséité*) ed esterna (del riconoscimento nell'alterità) credo si trovi una possibile modalità di lettura delle HCI (*Human-computer Interactions*) e di approfondimento dell'identità umana. Tale modello inter-attivo implica considerazioni sul versante assiologico del discorso educativo che in questa sede possono essere solo brevemente tratteggiate.

In primo luogo, quanto sopra delineato consegna la necessità della relazionalità come postura antropologica ed educativa fondamentale, anche in rapporto alle tecnologie digitali.⁶⁶ Significa ripensare l'umano e la sua identità – che è sempre identità 'in formazione'⁶⁷ – a partire dallo spazio di connessione offerto dal "tra". Questa è sicuramente la prospettiva positiva più significativa offerta dal paradigma informazionale.⁶⁸ Ricalibrando il *focus* pedagogico sulla rela-

⁶¹ Cfr. G. BALBI, P. MAGAUDDA, *Storia dei media digitali. Rivoluzioni e continuità*, Laterza, Roma Bari 2014.

⁶² La mente è coestensiva al corpo e il corpo è coestensivo alla mente. E questi sono sempre in divenire metamorfico per mano delle relazioni nelle quali siamo immersi. Cfr. R. BRAIDOTTI, *Materialismo radicale*, Meltemi, Milano 2019, p. 10.

⁶³ BRAIDOTTI, *Il postumano*, cit., p. 102.

⁶⁴ BRAIDOTTI, *Materialismo radicale*, cit., p. 65.

⁶⁵ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.

⁶⁶ RIVOLTELLA, ROSSI, *Il corpo e la macchina*, cit., pp. 64-67.

⁶⁷ P. COTRUFO, R. POZZI, *Identità e processi di identificazione*, Franco Angeli, Milano 2014.

⁶⁸ Su altre, si rimanda al moderato ottimismo di Floridi, come da lui stesso dichiarato nell'introduzione a *La quarta rivoluzione*).

zione è possibile attivare quei processi di riconoscimento reciproco che forniscano la consapevolezza della differenza. Senza sostanzialismi o classificazioni statiche da un lato, evitando *métissage* amorfi dall'altro, occorre differenziare ed insegnare ad operare la distinzione tra umano e tecnologico. Consapevoli che non si tratta più solo di strumenti, come una zappa o un cacciavite, ma di tecnologie aventi intelligenza computazionale, occorre individuare i tratti caratterizzanti gli esseri umani rispetto alle ICT.⁶⁹ Questo perché la società dell'umano, una volta immediata e oggi mediatizzata e inter-mediata dalla tecnologia, va «prodotta riflessivamente attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non umano».⁷⁰

Questo fine lavoro teoretico consente di ricalibrare l'attenzione educativa sull'importanza primaria del contatto umano. Può sembrare estremamente banale, ma nell'ottica di ricercare la società dell'umano è un compito da prendere seriamente non solo riflessivamente, ma nell'agire pratico. Proprio questo tempo di quarantena e d'isolamento causato dalla pandemia di Sars-Cov2, in cui si avverte la mancanza di contatti umani, mette in luce il bisogno quasi fisiologico dell'incontro.⁷¹ Ciò non significa escludere le possibilità relazionali 'con' e 'tramite' il tecnologico, ma acquisire la consapevolezza dell'insostituibilità della relazione inter-umana. Questo perché gli effetti della pervasività dei dispositivi digitali sulla nostra identità vanno monitorati con attenzione, per evitare alcune conseguenze: la tirannia del sé sociale⁷² sull'identità individuale e forme malate d'ipseità.

Con la prima espressione s'intende un'estroffessione dell'«Io», dovuta alle odierne tecnologie digitali e alla loro deviazione *social*. Lavorando sulla dislocazione della persona e quindi sulla creazione di identità multiple tramite profili e *account* – in cui vanno indicati gusti e preferenze e in cui viene sollecitata la condivisione di ogni aspetto della propria identità – i *social network*

⁶⁹ In questo senso la distinzione rosminiana tra 'soggetto' e 'persona', per cui persona è soggetto intelligente, contenente un principio attivo, supremo ed incomunicabile (cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 832 e seguenti). In questo principio, da declinare secondo le specificità inerenti questo tempo, può in qualche modo trovarsi quella differenza che è, forse in maniera decisiva, palestra metodologica per la complessa riflessione comparativa da attuare sui dispositivi digitali, soggetti a tutti gli effetti intelligenti, e gli esseri umani.

⁷⁰ P. DONATI, *Tradizione sociologica e sfida post-moderna: ripartire dalla distinzione umano/non umano?*, in R. GUBERT, L. TOMASI (eds.), *Teoria sociologica e investigazione empirica*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 270.

⁷¹ Cfr. A. GUIGONI, R. FERRARI, *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, M&J Publishing House, Danyang 2020: http://www.etnografia.it/wp-content/uploads/2020/04/libro_COVID_9_aprile.pdf?fbclid=IwAR0ouwlHIrGo9dNT1M4FJfPavxWTXijkik8UsEYCspM5K77ARru-gnKQ4ZcQ.

⁷² Con sé sociale si intende quella concezione che abbiamo di noi plasmata dal modo in cui si è descritti dagli altri e dal modo in cui vorremmo che gli altri ci percepissero. Cfr. M. PROUST, *La strada di Swann* (1913), in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. it., Einaudi, Torino 1990, p. 22.

estendono lo spazio pubblico del 'Sé' al di là dei confini finora consueti.⁷³ In termini lacaniani,⁷⁴ la dialettica interna all'individuo tra intimità ed estimità si fa oggi sbilanciata sul secondo versante, generando nelle persone un'iperconsapevolezza del sé. Lo sguardo iperconsapevole non smette mai di tentare di comprendere come si è percepiti dagli altri, rischiando di sottomettersi alla pressione sociale generata dal Leviatano virtuale del *social network*.⁷⁵ In questo senso il riconoscimento di sé attraverso l'altro – nell'ottica di teorie relazionali dell'identità – viene alterata sulla base della logica quantitativa dominante i modelli d'interazione *social*; questo ha un effetto squilibrante per i nativi digitali, che tendono a confondere e a far collidere il Sé privato con il sé pubblico.⁷⁶

Con la seconda espressione – ipseità malata – si considerano le implicazioni del dominio del sé sociale. L'esposizione pubblica in rete conduce infatti a modificare la propria identità narmando o mettendo in rilievo determinate caratteristiche: il *personal branding* conduce a identificare ciò che sono con ciò che comunico.⁷⁷ Questa sperimentazione di diversi aspetti della propria identità operata tramite gli *account* creati sui diversi *social network* ha senz'altro una valenza positiva.⁷⁸ Infatti i nuovi media sono lo strumento ideale per una narrazione esternalizzata che consenta di presentarsi alle persone che compongono la rete selezionando ruoli, caratteristiche, interessi, quindi contribuendo a scegliere, in parte, ciò che vogliamo mostrare e promettiamo di essere. D'altra parte il racconto del Sé digitale può diventare una rappresentazione falsificata, proiezione di determinate aspettative o tentativi di celare parti di sé non ancora accettate. Inoltre i *social network* permettono anche agli altri utenti di intervenire facilmente sull'identità sociale di un individuo,⁷⁹ avendo un impatto con le loro narrazioni su quella soggettività.⁸⁰ Tutto questo in definitiva conduce alla formazione di un'identità precaria, fluida, non controllabile,

⁷³ L. TOMASSINI, *Vite connesse. La sfida del futuro nell'era digitale*, FrAngeli, Milano 2015, p. 26.

⁷⁴ J. LACAN, *L'etica della psicanalisi. Seminario VII (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994.

⁷⁵ Cfr. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 84.

⁷⁶ Cfr. G. RIVA, *Nativi digitali*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 97-101.

⁷⁷ Essere digitale significa essere ciò che le nostre dita, le nostre foto, i nostri racconti fanno trapelare di noi attraverso lo schermo. Cfr. G. PRAVETTONI, *Web psychology*, Guerini, Milano 2002.

⁷⁸ Cfr. S. TURKLE, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet* (1995), trad. it., Apogeo, Milano 2005; D. BOYD, *It's complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web* (2014), trad. it., Castelvechi, Roma 2016.

⁷⁹ Carlo Galimberti parla d'intersoggettività enunciativa. Cfr. ID., *Segui il coniglio bianco. Processi identitari e costruzione della soggettività nella presentazione di sé: il caso delle interazioni online*, in C. Regalia, E. Marta (eds.) *Identità in relazione. Le sfide odierne dell'essere adulto*, McGraw-Hill, Milano 2011, pp. 73-127.

⁸⁰ RIVA, *Nativi digitali*, cit., p. 111.

con effetti problematici sulla formazione del sé degli adolescenti.⁸¹

Questi esiti, generati dalla pervasività dei dispositivi digitali e dal loro uso *social*, può in ultima istanza generare una nuova potenziale forma di alienazione: i nativi digitali sono già ora soli e depressi⁸² perché le interazioni relazionali compiute tramite i media digitali non riflettono la qualità di una presenza umana significativa.⁸³ A mio modo di vedere ciò è dovuto al fatto che il digitale – inteso come linguaggio, dispositivi e reti *social* – può trasformare il nostro modo di vedere il mondo, rendendoci esclusivamente informazioni gli uni per gli altri. Se le macchine ci leggono come *infor*, questo non significa che si debba fare lo stesso nelle relazioni umane, facendoci portatori di una logica strumentale. Dobbiamo considerare gli strumenti digitali come soggetti inter-agenti, non cosificare i rapporti umani.

IV. CONCLUSIONI

Accanto alla *Media Education*⁸⁴ e al *frame* sull'educazione civica digitale,⁸⁵ imprescindibili per

⁸¹ «L'identità di un sedicenne è caratterizzata dall'instabilità: può cambiare di frequente. Ma quando è espressa online è caratterizzata da una mancanza di sicurezza: è difficile per un sedicenne in una società collegata a Internet tenere sotto controllo chi può accedere alla sua identità o apportarvi i cambiamenti» (J. PALFREY, U. GASSER, *Nati con la rete* (2008), trad. it., Rcs, Milano 2009, p. 56).

⁸² Con il risultato drammatico, in crescita, dell'aumento dei cosiddetti ritirati sociali, o *hikikomori*. Cfr. M. LANCINI, *Adolescenti navigati. Come sostenere la crescita dei nativi digitali*, Erickson, Trento 2015.

⁸³ Cfr. G. RIVA, *La solitudine dei nativi digitali*, Gedi, Milano 2018. I rapporti tra pari sono meno significativi di un tempo, e questo si osserva verificando come il numero di amici si sia ridotto rispetto a trentacinque anni fa. Cfr. G. RIVA, *Fake news*, il Mulino, Bologna 2018.

⁸⁴ Disciplina che si fa promotrice di un approccio consapevole ai media digitali e di un inserimento trasversale nel curriculum scolastico, declinando le aree d'intervento in educazione ai, con e attraverso i media digitali. Cfr. P.C. RIVOLTELLA, *Media education*, La Scuola, Brescia 2017, pp. 20-22.

⁸⁵ Che individua le aree di formazione per formare cittadini digitali. Cfr.: https://www.generazioniconnesse.it/site/_file/documenti/ECD/ECD-sillabo.pdf

la formazione dei cittadini del XXI secolo, occorre ribadire la centralità di un'educazione umanistica che rimetta al centro le capacità empatiche,⁸⁶ l'ascolto attivo⁸⁷ e più in generale logiche dialogiche in presenza (e non semplicemente forme di *prosumering* virtualizzato).⁸⁸ Wolf, parlando dei cambiamenti della lettura causata dalle modificazioni delle condizioni in cui si legge e dalla possibilità di leggere in mobilità tramite i dispositivi digitali,⁸⁹ consegna la necessità di educare al bi-alfabetismo, con cui integrare le capacità di lettura profonda e il pensiero lento-analitico con i nuovi stili di vita che premiano il pensiero rapido-intuitivo.⁹⁰ Traducendo questa posizione dalla dimensione cognitiva e dall'ambito dell'apprendimento all'orizzonte formativo, un'identità inter-agente con umani e dispositivi digitali va guidata in una logica bi-formativa, che tenga conto dell'ineludibile necessità dell'incontro e del primato della relazione umana e dell'immancabile mediazione del digitale nella società contemporanea. Come Tisseron afferma che nei primi tre anni di vita il centro della costruzione del bambino, e conseguentemente del suo sviluppo umano, si trova essenzialmente nel senso motorio e nel corporale, inteso come corpo vissuto, corpo esperienziale, corpo che sperimenta e agisce interagendo con la realtà esterna e costruendo i riferimenti spaziali e temporali con cui interagire con la realtà esterna,⁹¹ così l'essere umano che vive immerso nel tessuto socio-digitale della società informazionale ha bisogno di

⁸⁶ L'empatia «non solo ci insegna, come abbiamo in precedenza visto, a porci come Oggetto di noi stessi, ma porta a sviluppo, in quanto empatia di nature affini ossia di persone del nostro tipo, quel che in noi sonnecchia e perciò ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri. Con ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione. Il fatto di vivere un valore è fondante rispetto al proprio valore. In tal modo, con i nuovi valori acquisiti per mezzo dell'empatia, lo sguardo si dischiude simultaneamente sui valori sconosciuti della propria persona. Mentre, empatizzando, ci imbattiamo in sfere di valore a noi precluse, ci rediamo coscienti di un proprio difetto o disvalore» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia* (1917), Studium, Roma 1985, p. 228).

⁸⁷ Cfr. C. ROGERS, *Un modo di essere*, Psycho, Firenze 1983, C. ROGERS, B. STEVENS, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1987; si veda anche D. BRUZZONE, *Carl Rogers. La relazione efficace nella psicoterapia e nel lavoro educativo*, Carocci, Roma 2007.

⁸⁸ S. TURKLE, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale* (2015), trad. it., Einaudi, Torino 2016.

⁸⁹ Abitudini che inficiano la possibilità di attivare una lettura profonda, fatta di analisi argomentata del testo. Cfr. M. WOLF, *Lettoresi vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale* (2018), trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2019.

⁹⁰ D. KAHNEMAN, *Pensieri lenti e veloci* (2011), trad. it., Mondadori, Milano 2017.

⁹¹ S. TISSERON, 3-6-9-12. *Diventare grandi all'epoca degli schermi digitali* (2013), trad. it., La Scuola, Brescia 2016, pp. 29-35.

recuperare la priorità della relazione umana, valorizzando quei luoghi di aggregazione che mai come ora ci ricordano che nella *relazionalità* sussiste la *substantia* dell'umano.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università di Trento)



Panorami

*Nel panorama generale degli studi dedicati ad Antonio Rosmini, il recente volume *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini di Michele Nicoletti* si offre come un contributo importante e originale, che si inserisce in quell'ambito di ricerche sulla filosofia politica, giuridica e sociale rosminiana che, nel corso del Novecento, ha rappresentato un versante particolarmente fecondo della letteratura critica sul Roveretano.*

Salvatore Muscolino presenta il libro di Michele Nicoletti sottolineandone e discutendone diversi aspetti e contenuti centrali, tra i quali lo stretto collegamento della riflessione rosminiana con il dibattito politico più attuale, il solido nesso che la lega a motivi essenziali della tradizione filosofico-politica e teologico-politica moderna, l'approfondimento del tema del millenarismo e di quello della concezione della persona umana.





SALVATORE MUSCOLINO

A GOVERNMENT WITHOUT PRIDE. ANTONIO ROSMINI'S "CATHOLIC" MODERNITY

UN GOVERNO SENZA ORGOGLIO. LA MODERNITÀ "CATTOLICA" DI ANTONIO ROSMINI

Antonio Rosmini is considered one of the leading Catholic philosophers in modern age. His reflections on politics, law and society can be very useful in facing the challenges coming from the so-called populist movements. M. Nicoletti suggests, in his last work, to consider Rosmini's conception of human person not only as the Leitmotiv of his political philosophy but, broadly speaking, as the real chance to build a society in line with the great tradition of Modernity and Christian values.

Che l'opera di Antonio Rosmini rappresenti un momento importante della riflessione filosofica cattolica, italiana ed europea dell'Ottocento è un dato ormai acquisito dalla critica e il nuovo studio di Michele Nicoletti¹ contribuisce senza dubbio ad arricchire quell'ampio dibattito sulla filosofia politica, giuridica e sociale rosminiana che dal Novecento ad oggi ha visto la partecipazione di studiosi di altissimo livello, tra i quali bisogna ricordare quanto meno i nomi di Giuseppe Capograssi, Augusto Del Noce, Pietro Piovani, Francesco Traniello, Francesco Mercadante, Massimo Campanini e Mario D'Addio.

L'occasione particolare che ha sollecitato l'Autore a misurarsi nuovamente con il pensiero di Rosmini, al quale ha dedicato in passato numerosi saggi, è fornita dalla configurazione teorica e pratica che negli ultimi anni il dibattito politico, ma anche la vita stessa delle società democratiche, sta assumendo in Occidente a causa soprattutto della sfida lanciata dai cosiddetti *sovranismi*. Secondo l'Autore, questi nuovi movimenti, promuovendo in fondo una visione assoluta del potere politico, mostrano insofferenza sia nei confronti dei diritti della persona ma anche dei

¹ M. NICOLETTI, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, il Mulino, Bologna 2019.



trattati internazionali² e per questa ragione vanno combattuti tanto sul piano teorico quanto su quello pratico.

Da questo punto di vista, l'Autore invita a rileggere le pagine che Rosmini dedica ai temi politici e giuridici perché costituiscono un utile percorso per mostrare la debolezza dei presupposti teorici delle teorie sovraniste. Gli scritti di Rosmini aiuterebbero così a rilanciare una sensibilità interna alla tradizione cristiana, e cattolica in particolare, che l'Autore considera come un rimedio efficace proprio per arginare il pericolo rappresentato dai vari *sovranismi*.³ Si tratta di quella sensibilità maturata lentamente all'interno del cattolicesimo europeo all'indomani della Rivoluzione francese in risposta alla problematica teologico-politica (legata alle vicende dello Stato moderno e al relativo concetto di sovranità) che vede nell'opera filosofica e teologica di Rosmini la sua manifestazione più vigorosa sul piano teoretico.

Secondo tale sensibilità, che dopo il Concilio Vaticano II è diventata l'opzione comune dentro il mondo cattolico, Cristianesimo e Modernità non vanno visti come due elementi opposti tra loro in modo irriducibile. Al contrario, osserva Nicoletti, proprio l'affermazione della dignità della persona⁴ deve essere intesa come il contributo decisivo che il Cristianesimo avrebbe dato alla storia umana di cui la Modernità rappresenta un momento, senza dubbio complesso, ma fondamentale.

Se, infatti, nell'epoca della Restaurazione sono in tanti coloro che auspicano un ritorno al modello dell'alleanza Trono/Altare di cui la Chiesa doveva farsi in un certo senso garante, Rosmini opta per una soluzione diversa, frutto di profonde riflessioni su quella complessa terra di confine tra diritto, storia, teologia e politica sui cui deve misurarsi ogni riflessione filosofica degna di questo nome.

Sul piano metodologico, l'Autore sceglie di ricostruire la riflessione filosofica rosminiana nel campo della politica e del diritto tramite l'individuazione di alcuni concetti o categorie. Questa scelta, senza dubbio originale nell'ambito degli studi su questa parte della filosofia rosminiana, facilita la lettura della vasta e complessa opera di Rosmini riorganizzandola attorno a dei nuclei tematici ben precisi.

Dalla lettura dei vari capitoli emerge chiaramente la chiave di lettura tramite la quale Nicoletti legge la filosofia di Rosmini, ossia quella della persona giustamente definita come 'diritto umano sussistente'. Tutto lo sforzo speculativo di Rosmini sui temi della società, del potere e della giustizia ruota infatti attorno alla categoria della persona, sulla quale il Cristianesimo ha fornito un contributo fondamentale. Quest'ultima considerazione giustifica pienamente l'inserimento di un capitolo, l'ultimo, dedicato al tema della teodicea su cui Nicoletti si sofferma in dialogo critico con il famoso studio di Pietro Piovani su *La teodicea sociale di Rosmini*.⁵

Una comprensione profonda del progetto enciclopedico rosminiano, di cui la politica, la

² Cfr. *ivi*, p. 8.

³ Cfr. *ivi*, p. 9.

⁴ Su questo tema cfr. H. JOAS, *La sacralità della persona*, trad. it., FrancoAngeli, Milano 2012.

⁵ Cfr. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

storia e il diritto rappresentano una componente fondamentale, non può non tenere in conto infatti la dimensione teologica e i suoi nessi con il 'politico'. Nicoletti giustamente sottolinea come l'importanza della teodicea e della dimensione teologica nella riflessione rosminiana possa anche aprire piste nuove per la teologia contemporanea che sovente considera il 'politico' come semplice ambito applicativo della teologia morale. Al contrario, «la considerazione del male e del suo rapporto con l'agire storico costringe invece a ripensare il politico nella sua connessione con l'origine e con le cose ultime e a interrogarsi sul tema dell'analogia fra teologico e politico».⁶

Sotto questo profilo, Rosmini sembra cogliere la dimensione teologico-politica del dibattito che si svolge nell'Europa postrivoluzionaria e che riguarda, in verità, tutta la stagione della Modernità. Nicoletti giustamente ricorda a questo proposito anche i nomi di Jean-Jacques Rousseau, Donoso Cortés, Pierre-Joseph Proudhon cioè di coloro che hanno colto questo profondo legame tra dimensione teologica e dimensione politica su cui si è tornati a discutere nel Novecento soprattutto a partire dagli scritti di Carl Schmitt al quale Nicoletti ha dedicato, peraltro, un altro significativo volume.⁷

Per questa ragione trovo molto convincente il legame che egli rintraccia tra Agostino e Rosmini proprio sul tema della teodicea. Si tratta, direi, della ripresa del tema agostiniano delle due Città declinata da Rosmini con un lessico e all'interno di un impianto categoriale moderno a partire dalla distinzione tra 'società civile' e 'società teocratica': «l'uomo, scrive Nicoletti, può essere pellegrino e straniero nella città terrena solo perché è cittadino della città celeste. L'uomo non è in sé un apolide, è un animale sociale, giacché è intimamente amore e bisogno di amore, di intensità di rapporto, è bramosia di fusione».⁸

Enfatizzare l'importanza della dimensione teologica e dei suoi legami con la dimensione politica non significa tornare ad una teologia politica di tipo *fondativo* se con questa espressione si intende assolutizzare il potere politico grazie ad una aura di legittimità garantita dalla religione. Questa è, caso mai, l'opzione difesa dai pensatori controrivoluzionari che hanno esercitato senza dubbio un certo influsso sul giovane Rosmini che però, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, se ne allontana intraprendendo un percorso originale e complesso che lo porterà sulla via del costituzionalismo e di una visione laica della società basata proprio su una concezione limitata del potere («il governo senza orgoglio») che deve rispettare un diritto extrasociale (cioè la persona e i suoi di diritti).

Sulla base dell'approfondimento gnoseologico svolto dal *Nuovo Saggio* grazie alla scoperta dell'idea dell'essere, Rosmini propone così una filosofia della politica e del diritto che tenga in conto la scoperta moderna della soggettività e della libertà e ciò aiuta a comprendere le difficoltà che egli incontra ad un certo punto rispetto alle rigide chiusure della Chiesa di quel tempo.

⁶ Cfr. NICOLETTI, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, cit., pp. 278-279.

⁷ Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

⁸ Cfr. NICOLETTI, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, cit., p. 284.

Il soggetto, o meglio la persona,⁹ di cui parla Rosmini mantiene un'apertura alla trascendenza che, sola, riesce ad evitare il pericolo dell'immanentismo e del soggettivismo in cui cadono altre filosofie moderne, in particolare l'idealismo tedesco. L'attenzione verso la dimensione storica e verso la libertà della persona viene garantito da Rosmini all'interno di una prospettiva metafisica aperta alla trascendenza che ha delle importanti implicazioni anche in ordine ai temi giuridico-politici. L'esistenza di un Dio trascendente diventa centrale sul piano politico proprio perché, ai suoi occhi, è soltanto grazie al rapporto di uguale dipendenza dal Creatore che gli esseri umani sono uguali tra loro e devono godere pertanto di uno spazio di libertà rispetto ad ogni possibile abuso da parte del potere politico. È questa la ragione per la quale la dimensione teologica diventa fondamentale per delineare una corretta antropologia e una sana filosofia del diritto e della politica.

Come giustamente osserva Nicoletti, quando Rosmini si interroga sul significato del detto paolino *omnis potestas a Deo* sta in realtà proponendo di relativizzare il potere politico piuttosto che divinizzarlo:

Qui si coglie la funzione per così dire liberante della fondazione teologica del potere: Dio, che si pone come unico Signore degli uomini, libera gli uomini da ogni servitù nei confronti delle signorie umane e consente tra gli uomini solo poteri civili, ossia fondati sul consenso. In questa luce l'appartenenza alla società teocratica si rivela come il fondamento dell'uguaglianza e della libertà nei confronti del potere politico. Ciò porta l'interpretazione rosminiana dell'*omnis potestas a Deo* all'ultima conseguenza: il detto paolino non fonda in alcun modo l'assolutezza del potere civile, ma il suo limite intrinseco. Limite non solo nei confronti del creatore, ma anche nei confronti delle creature.¹⁰

La distinzione tra 'società teocratica' e 'società civile'¹¹ acquista allora una funzione fondamentale nell'economia del discorso rosminiano, che è interamente finalizzato alla tutela della persona umana e dei suoi diritti. Da questo punto di vista, Nicoletti mette ben in luce, nei capitoli centrali, che l'intera riflessione rosminiana sulla 'giustizia', sulla 'libertà' e sul 'lavoro' si sviluppa proprio attorno al tema della persona che, secondo una delle celebri definizioni di Rosmini, viene intesa come «potenza di affermare tutto l'essere».

A questo proposito, appare particolarmente utile ed efficace l'analisi che Nicoletti propone sul problema del millenarismo in Rosmini, in cui considerazioni di teologia della storia si intrecciano proprio con la dimensione politica:

Tra il regno terreno di Cristo e il Regno finale non c'è una progressione continua, ma c'è di nuovo una rottura, una discontinuità che segna l'insuperabile differenza qualitativa tra l'orizzonte della storia

⁹ È ormai usuale, e certamente legittimo, parlare di 'personalismo rosminiano' sebbene sia giusto ricordare che l'etichetta 'personalismo' nasce in Francia nel 1903 con Charles Renouvier.

¹⁰ NICOLETTI, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, cit., p. 292.

¹¹ Classico, al riguardo, lo studio di F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, il Mulino, Bologna 1966.

e quello dell'eternità. Il regno millenario appartiene ancora a questo cielo e questa terra, mentre la Gerusalemme celeste è possibile solo nel "nuovo cielo" e nella "nuova terra".¹²

Se la vicinanza ad alcuni aspetti del liberalismo (diritti, proprietà, libertà) mostrano la piena appartenenza di Rosmini alla Modernità, sul piano dell'interpretazione della storia e del nesso religione/politica credo che il filosofo di Rovereto si faccia portatore di una Modernità che non esiterei a definire 'cattolica'¹³ e che si pone in antitesi a quelle correnti filosofiche destinate a diventare dominanti a partire da quegli anni.

Rispetto alle concezioni lineari e progressiste della storia che si impongono a partire dalla Rivoluzione francese e che caratterizzeranno le principali ideologie dell'Ottocento (marxismo, positivismo, liberalismo utilitarista) Rosmini propone, infatti, una posizione diversa. In alcune pagine molto profonde della *Filosofia della politica*, egli definisce *sistema del movimento* quello di coloro i quali pensano che la storia proceda sempre verso il meglio in modo lineare e progressivo:

Coloro che tolsero a sostenere questo processo in linea retta, per declinare l'autorità di tutte le storie, che manifestamente sta contro di essi, furono costretti di dare agli avvenimenti le più strane interpretazioni, e ciò che è il peggio di tutto, di prescindere [...] dalle più certe norme della morale, dando sovente nome di bene alle più infande brutture.¹⁴

A queste visioni lineari del processo storico, Rosmini preferisce invece l'immagine della 'spirale'¹⁵ la quale consente, almeno io così la interpreto, di tematizzare contestualmente sia il ruolo positivo che l'impatto dell'Incarnazione e del Cristianesimo hanno sul piano storico-teolo-

¹² Nicoletti, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, cit., pp. 298-299.

¹³ Ovviamente questo non significa che la Chiesa cattolica, soprattutto a livello di Magistero, condividesse tale posizione. Con l'aggettivo 'cattolico' intendo soprattutto enfatizzare, richiamando indirettamente le tesi di Del Noce, che la posizione di Rosmini è consapevolmente alternativa alla linea 'protestante' della modernità rappresentata, come noto, da Hegel. Quest'interpretazione 'protestante', risultata alla fine vincente, è quella che porta ad una concezione della Modernità il cui esito è l'eliminazione della trascendenza in favore di uno 'Spirito che si fa storia' (Hegel) e poi dell'ateismo (Marx). Su questi temi soprattutto in relazione ad alcune figure del cattolicesimo del Novecento cfr. M. BORGHESI, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero italo-francese*, Jaca Book, Milano 2019.

¹⁴ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 423. Come noto, sarà Walter Benjamin a sviluppare una delle critiche più vigorose verso la concezione moderna del progresso storico nel suo famoso saggio *Tesi di filosofia della storia*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it., Einaudi, Torino 1962, pp. 75-86.

¹⁵ Cfr. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 425.

gico, sia l'importanza della libertà dell'essere umano a cui è strutturale, tuttavia, una sua fragilità. Per usare le parole di Nicoletti, una 'concezione drammatica della libertà'.¹⁶

Proprio la presenza del male, che per Rosmini non può essere ridotto soltanto a 'male sociale' come una certa tradizione di pensiero moderna e contemporanea propone,¹⁷ impone al filosofo di Rovereto di non assolutizzare il potere politico e il ruolo dello Stato. Per Rosmini, infatti, la persona umana può essere difesa nei suoi diritti e nella sua dignità soltanto se conserva uno spazio di autonomia rispetto a tutte le forze che egli vede pericolosamente sorgere all'orizzonte: lo Stato, il popolo, la classe, il mercato. Per questa ragione, la sua polemica è indirizzata non soltanto verso la concezione hegeliana dello Stato, ma anche verso i vari socialismi e comunismi che egli vede come un pericolo mortale per la persona umana ridotta a ingranaggio o a semplice parte di una 'totalità' che rischia di rivelarsi dispotica.

Gli scritti di Rosmini, come si ricava dalla lettura del libro di Nicoletti, costituiscono allora un banco di prova assai significativo per riflettere sulle vicende del cattolicesimo italiano ma più in generale sulla filosofia e sulle vicende storiche e politiche europee ottocentesche. Tuttavia, le prese di posizione di Rosmini contro gli errori di una certa Modernità e di alcune ideologie del suo tempo lo pongono in un certo senso in una posizione *perdente* rispetto all'esito ultimo di quei processi storici e politici che tra Ottocento e Novecento portano allo Stato di massa tanto nella sua versione totalitaria quanto in quella 'edonistica' e 'consumistica'.

Per tornare al bersaglio principale di Nicoletti, cioè il *sovranoismo*, la lettura del suo volume mi ha sollecitato alcune considerazioni che si possono però solo accennare. Il *sovranoismo* rappresenta certamente una risposta sbagliata, che può addirittura assumere connotati tragici, ad un problema però che è reale e che riguarda un certo modo di aver declinato la globalizzazione e in particolar modo la costruzione dell'Unione Europea a partire dagli anni Novanta del Novecento. Io vedo nei *sovranoismi* più un sintomo che non una causa dei malesseri delle società democratiche europee e, sotto questo profilo, credo che Nicoletti, tramite la prospettiva di Rosmini, ci aiuti a comprendere come la religione cristiana non possa essere strumentalizzata per progetti politici che implicino il ritorno a prospettive nazionalistiche che rischiano di porsi in opposizione a quel processo di 'incivilimento' che per il filosofo di Rovereto era proprio uno dei frutti più importanti dell'azione storica del Cristianesimo.

Le pagine che Rosmini dedica al ruolo della religione e della Chiesa nella società e nella storia umana tornano allora di grande attualità. Se si accettano le suggestioni di Habermas sul progetto di una società post-secolare, una società cioè in cui le grandi tradizioni religiose possano offrire un contributo etico-normativo non più disponibile alla ragione secolare, allora lo studio di Nicoletti ci presenta una sensibilità filosofica 'cattolica', quella di Rosmini, che oggi è giusto preservare e sviluppare all'interno di questo nuovo orizzonte che presenta, però, caratteri profondamente differenti rispetto all'Ottocento.

Oggi il nichilistico tecnocratico incarnato dall'ideologia neoliberista (ma aggiungerei anche

¹⁶ Cfr. NICOLETTI, *Governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, cit., p. 280.

¹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride» IX(maggio-giugno 1996), pp. 295-328.

gli sviluppi post-moderni e decostruzionisti in ambito filosofico) ha contribuito a indebolire quell'universalismo morale che è stato uno degli aspetti della Modernità politica, soprattutto nella sua anima kantiana, che, correttamente declinato, ha costituito un possibile terreno di incontro con il Cristianesimo. Purtroppo, però, l'orizzonte esperienziale dell'uomo del III millennio è 'liquido', opposto cioè ad ogni forma di universalismo, e ciò costituisce il problema delle società democratiche e una delle concause che spiegano il bisogno di sicurezza su cui fanno leva i sovranismi.

Un pensiero filosofico 'forte' come quello di Rosmini può senza dubbio aiutare a combattere quella 'dittatura del relativismo' su cui ha molto insistito Benedetto XVI e che non è, in realtà, un problema soltanto per il cristiano ma per tutta la società occidentale. E se, come ci ha insegnato Tocqueville, lo stato di salute di una società democratica non dipende solo dalla qualità delle istituzioni (certamente anche quello!) ma soprattutto dai *mores* diffusi tra i cittadini, allora la lezione di Rosmini possiede ancora oggi una grande attualità e il libro di Nicoletti ce ne ha offerto una chiave di lettura originale e ricca di possibili sviluppi per il nostro tempo.

salvatore.muscolino@unipa.it

(Università degli Studi di Palermo)





Overtime

Viene pubblicato in questa sezione un breve saggio inedito dello storico della Chiesa Cataldo Naro, già preside della Facoltà Teologica a Palermo e poi Arcivescovo di Monreale (scomparso nel 2006). Il saggio è dedicato a una figura di grande spessore intellettuale e spirituale quale è stata Angelina Lanza, che portò nella Sicilia del primo Novecento il pensiero e la spiritualità di Rosmini.





CATALDO NARO

ANGELINA LANZA: A ROSMINIAN SICILIAN MYSTIC

ANGELINA LANZA: UNA MISTICA SICILIANA ROSMINIANA

This short essay was found among the unpublished papers of the Church historian Cataldo Naro (1951-2006), who was first Dean of the Theological Faculty of Sicily (Palermo) and then Archbishop of Monreale. The essay sketches the spiritual and intellectual profile of Angelina Lanza, one of the most refined personalities of early-twentieth-century Sicily. Poetess and mystic, she matured a multifaceted physiognomy, capable of combining aesthetic form and mystical fact. In Lanza's life and writings, this intertwining of elements was also due to the influence of Rosmini's thought and spirituality. She began to study Rosmini's writings in 1914; in 1916 followed her adhesion as an external disciple to the Institute of Charity. She published (unsigned) «spiritual pages» on several issues of the Rosminian magazine Charitas, among which her most beautiful spiritual text, La complete offerta di sé a Dio [The complete self-offering to God] (1927) deserves to be mentioned. In this text, Lanza borrows from Rosmini's works terms as «sentiment of God», «passivity», and «justice of God»; moreover, here she devotes a whole chapter to comment the last words of the dying Rosmini: « Adore. Be Silent. Rejoice».

In un suo saggio sulla spiritualità rosminiana, pubblicato agli inizi degli anni ottanta del secolo scorso, Divo Barsotti si rammarica che diverse delle opere del grande roveretano, che tanto potrebbero dirci della sua spiritualità e propriamente della sua radice mistica, risultano incomplete, non finite. In particolare egli lamenta che sia rimasto incompiuto l'ultimo suo discorso su *La dottrina della carità* che s'intitola *Il sacrificio*. Il rammarico di Barsotti, in questo caso, nasce dalla sua convinzione circa l'importanza del tema del sacrificio nella dottrina spirituale di Rosmini, fin dall'inizio del suo cammino spirituale, allorché egli entrò in rapporto con la beata Maddalena di Canossa e con lei collaborò a stendere *Le commemorazioni dello spargimento del Preziosissimo Sangue*. Il riconoscimento di Dio e della sua assolutezza – tema centrale in Rosmini – esige un'adorazione e un abbandono che non possono non comportare il dono totale di sé fino alla morte. Il sacrificio volontario della propria vita, in unione all'offerta che il Figlio eterno fattosi uomo compie di se stesso al Padre sulla croce, si impone dunque come il termine



ultimo di ogni cammino di santità cristiana, come la prova suprema dell'amore, la perfezione della carità. Nel discorso incompleto su *Il sacrificio* Rosmini non giunge a parlare del compimento del sacrificio per amore nella morte, ma all'inizio dello stesso discorso enuncia una tesi che a Barsotti appare fondamentale: «Il vero amore [...] addimanda all'uomo [...] per condizione indeclinabile la morte. Chi non sa morire non ama». E continua Rosmini: «La scuola dell'amore è la scuola della morte; e la professione di coloro che all'amore si consacrano, equivale alla consacrazione di una vittima che si immola».

Ma quel che Rosmini non riuscì a sviluppare risulta ripreso, argomentato ed esposto con una straordinaria purezza e semplicità in un piccolo scritto, pubblicato per la prima volta sulla rivistina rosminiana «Charitas» dal luglio 1932 al settembre 1933, di una sua discepola del Novecento, la palermitana Angelina Lanza Damiani, *La completa offerta di sé a Dio*, che, pur se poco conosciuto, mi appare uno dei testi più belli e più veri della letteratura spirituale del secolo scorso. Più belli, perché la Lanza Damiani è scrittrice limpida ed essenziale, di una chiarezza che conquista e conduce il lettore a ripercorrere passo passo l'avventura umana e cristiana dell'autrice, pur esposta nella forma di una dottrina spirituale. E, infatti, il testo è anche dei più veri, perché quelle della Lanza Damiani sono parole che dicono un'esperienza cristiana e la dicono nell'altezza di un personale incontro con Dio e la dicono, ancora, con impressionante lucidità, nell'intero arco del suo travagliato eppure lineare sviluppo. Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi non hanno incluso il testo nella loro bella antologia *Scrittrici mistiche italiane* di qualche anno fa, dove pure è ricordata, meritatamente, Lucia Mangano, anch'ella siciliana e contemporanea di Angelina Lanza Damiani. Ma a mio parere, la citazione della palermitana avrebbe ben completato il quadro dell'esperienza mistica italiana del Novecento.

In ogni caso i due nomi della Lanza Damiani e della Mangano vanno fatti insieme per la Sicilia cattolica del Novecento, dove queste due donne – così diverse tra di loro e perfettamente sconosciute l'una all'altra – segnano il ritorno della grande mistica.

La Sicilia ha avuto, nel Novecento, notevoli figure di santità, anche tra i suoi vescovi. Basti fare i nomi del venerabile Antonio Augusto Intreccialagli, che fu vescovo di Caltanissetta e poi di Monreale, del servo di Dio Giovanbattista Arista, che fu vescovo di Acireale, e di Mario Sturzo, fratello di don Luigi, il fondatore del Partito popolare italiano, che fu vescovo di Piazza Armerina. Ma essi, anche lo Sturzo, che certo sul piano della dottrina spirituale è il più notevole, sono portatori di una spiritualità piuttosto diffidente verso i fenomeni mistici e, più a fondo, verso la dimensione mistica della santità. Il fatto è che essi prolungano nel Novecento la spiritualità dell'azione (o meglio, nella gran parte dei casi, per l'azione) che possiamo considerare il tratto dominante della santità ottocentesca, anche in Sicilia. Essi sono, dunque, prevalentemente, nella linea della spiritualità dell'Ottocento. Sono invece le donne che nel Novecento siciliano rappresentano un tratto nuovo o rinnovato della santità: quello mistico.

Pur non trascurando o disprezzando la dimensione attivistica tipica della santità dell'Ottocento, esse pongono al centro l'esperienza di Dio in tutta la sua forza ed evidenza ed intendono testimoniarla nel suo primato e nella sua assolutezza, non mediandola sempre e in ogni caso nelle forme dell'impegno apostolico e caritativo, e mostrandosi pronte a pagare per questo il prezzo della marginalità e il rischio dell'irrilevanza ecclesiale.

Già nell'Ottocento alcune delle figure femminili di maggiore rilievo spirituale erano state portatrici di una testimonianza mistica. Si possono ricordare i casi di Antonia Lalia e Maria Rosa Zangara, le quali però si appellavano alla loro esperienza mistica soprattutto per spiegare e

avvalorare la loro missione «attiva» nella Chiesa e nella società. Ed era continuato, prolungandosi nel Novecento, il fenomeno delle mistiche di paese, di donne cioè che, vestendo un qualche abito religioso e dimorando nella propria casa, secondo la tradizione delle cosiddette monache di casa, s'impongono all'attenzione per una loro esemplare esperienza religiosa nell'ambito ristretto però di un paese o di una città o al massimo di un circondario. Faccio solo tre nomi, relativi alla Sicilia orientale: Giuseppina Faro (1847-1871) di Pedara sull'Etna, di famiglia di agiata condizione sociale, che durante la sua vita e dopo morte esercitò una notevole attrazione religiosa;¹ Veronica Barone (1856-1878) di Vizzini (Catania), di umile famiglia, che divenne nota per fenomeni straordinari che si accentuarono nel tempo: rapimenti estatici, visioni e dialoghi celesti, più frequenti con le «sorelle» – era terziaria francescana – Chiara d'Assisi e Veronica Giuliani, sofferenze indicibili nei giorni di venerdì e in certe festività dell'anno;² e, più vicina nel tempo, Adelaide De Mauro (1890-1932) di Siracusa, sposata con tre figli, che, divenuta vedova nel 1919, condusse vita eremitica in una grotta presso la città natale. Nel 1925 fu accolta in un monastero di clarisse di Messina, ma non le fu possibile osservarne i ritmi di vita comune, anche a motivo della frequenza dei fenomeni mistici (stigmati ai piedi e visioni). Ritornò a Siracusa, accettando la proibizione dell'autorità ecclesiastica di non ricevere le persone che la cercavano per consigli e preghiere.³

Nel Novecento emergono, invece, figure femminili di santità mistica che, per l'altezza della loro esperienza ed anche per le relazioni che riescono a intrattenere, non si limitano ad esercitare un influsso ristretto all'ambiente paesano o cittadino. Consapevolmente ricercano canali per trasmettere, per quanto possono, qualcosa della propria esperienza. E – fatto considerevole – non sono religiose claustrali o anche di vita attiva, ma laiche pienamente inserite nella società e capaci di svolgervi un ruolo non configurato secondo tradizionali modelli istituzionali religiosi.

È vero che nel Novecento non mancano – si potrebbe dire: ritornano dopo la pausa dell'Ottocento – le monache mistiche, la cui esperienza spirituale non è legata, come nei casi ottocenteschi già considerati, ad un compito attivo di apostolato (basti fare, in proposito, il nome della carmelitana di Ragusa Maria Candida dell'Eucaristia, al secolo Maria Barba, 1884-1949, beatificata da Giovanni Paolo II nel 2003),⁴ ma il fatto nuovo nel campo della testimonianza mi-

¹ Cfr. G. DI FAZIO, *Santi e santità nei comuni etnei in epoca contemporanea. Il caso Giuseppina Faro*, in «Sinaxis» VI (1988) pp. 139-168.

² Cfr. la breve nota biografica di C. NARO, *Barone Febronia (Veronica)*, in *Bibliotheca Sanctorum. Appendice prima*, Città Nuova, Roma 1987, coll. 133-134.

³ Cfr. brevi notizie biografiche in C. NARO, *De Mauro Adelaide*, ivi, col. 405.

⁴ Cfr. per brevi notizie V. MACCA, *Barba Maria*, in *Bibliotheca Sanctorum. Prima Appendice*, cit., coll. 121-122. Per un'ampia biografia cfr. A. MARCHETTI, *A dialogo con Dio*, Ed. Ancora, Milano 1970. Per uno studio della sua spiritualità cfr. M. CAPRIOLI, *Dall'Eucarestia. Profilo e dottrina di madre Maria Candida dell'Eucarestia*, Ed. OCD, Firenze 1981. Sono state stampate alcune raccolte di

stica è rappresentato dalle laiche. I nomi che si impongono sono appunto quelli di Lucia Mangano e di Angelina Lanza, la prima per la Sicilia orientale e la seconda per quella occidentale.

Con una differenza tra di esse di qualche rilievo. La prima nasce da famiglia contadina e resta, per tutta la vita, con l'adesione alla Compagnia di Sant'Angela Merici, in un ambito molto umile, in un paese alle pendici dell'Etna, San Giovanni La Punta, guidata spiritualmente da sacerdoti passionisti, come del resto – in singolare coincidenza – altre figure di mistiche italiane quale Gemma Galgani e Itala Mela. Tramite i suoi direttori passionisti e tramite la Compagnia mericana ella ha un qualche rapporto con un mondo più vasto di quello dove vive. E tuttavia resta che ella dà la sua testimonianza di Dio in quel piccolo mondo paesano e contadino e che tale testimonianza, spesso, anche a causa dei sacerdoti che la circondavano e sapevano delle sue esperienze mistiche, fu avvertita attraverso immagini e figure del miracoloso e del meraviglioso. La seconda invece appartenne a famiglia dell'alta borghesia palermitana (il padre, architetto, è l'autore del Politeama) e sposò uno studioso di botanica, anch'egli di elevata condizione sociale, indifferente in materia religiosa, come tanti allora nel suo ambiente sociale e culturale. Ebbe cinque figli. Dotata di finissimo gusto artistico, letterata, scrittrice, amante della filosofia, partecipe del gruppo della Biblioteca filosofica di Amato Pojero, al quale non fu estraneo Giovanni Gentile, ella si sentì sfidata dall'incredulità dominante nel proprio ambiente di vita. Ed anche il suo cammino cristiano e la sua esperienza mistica si confrontano con questo mondo molto diverso da quello della Mangano. Accettò la sfida con l'indifferenza religiosa già in se stessa, sul terreno intellettuale, attraversando una crisi di fede che superò con l'accostamento a Rosmini, la lettura dei cui libri l'appagò intellettualmente e le aprì la via ad un'esperienza religiosa di tipo mistico. Purtroppo non sempre fu compresa e aiutata dai suoi direttori di spirito. E, per questo, non le furono risparmiati dolorosi dubbi sulla propria esperienza. A questo si aggiunse il costante dolore per l'incredulità del marito e poi quello acerbissimo per la morte di due figlie, una di quindici anni e l'altra di ventitrè.⁵ Morì tre anni dopo avere scritto e pubblicato *La completa offerta di sé a Dio*.

Mi sembra importante sottolineare quest'aspetto del confronto con l'incredulità del suo ambiente borghese ed aristocratico, anche per comprendere, da un lato, la sua convinta ade-

suoi scritti: *L'Eucarestia*, Palermo 1979; *Salita: primi passi*, Palermo 1980; *Il canto della montagna*, Palermo 1980.

⁵ Cfr. P. PELLEGRINO, *Itinerario spirituale e artistico di Angelina Lanza Damiani*, Spes, Milazzo 1981. Tra le sue opere letterarie che più manifestano la sua fine sensibilità si veda *La Casa sulla montagna*, Spes-Sodalitas, Milazzo-Stresa 1981 (prima edizione nel 1941, ma l'opera era stata pubblicata a puntate sulla rivista «Lumen» di Roma tra il 1935 e il 1937). Più fortunata della Lanza fu, nella rispondenza che incontrò nel marito per secondare la sua vocazione mistica, l'aristocratica catanese Angelina Paternò Castello (1880-1964). Anche lei ebbe problemi con i direttori di spirito che non sempre e non allo stesso modo riuscirono a capirla. La conclusione della sua avventura fu molto diversa da quella di Angelina Lanza: si ritirò nel chiostro e lo stesso fece il marito, lei divenne carmelitana a Modena e il marito fu ordinato prete tra i barnabiti di Monza. Cfr. B. PAPASOGLI-E. VECCHI, *Avventura al passo di Dio*, Ed. Ancora, Milano 1973.

sione a Rosmini, e, dall'altro, come ella abbia vissuto, con grande consapevolezza, la sua esperienza di Dio nei termini, anche, di una doverosa testimonianza, necessariamente discreta, della verità e bellezza del cristianesimo. In una bella lettera del 1932 alla nipote Virginia, gravemente ammalata, le raccontò, per condurla ad una visione di fede, della sua vicenda interiore. Esplicitamente dichiara in quella lettera di considerare la sua esperienza come argomento della verità del cristianesimo: «Argomenti filosofici, teologici, storici per persuaderti della verità e stabilità del cristianesimo, non posso dartene. Li conosco, me ne sono persuasa e imbevuta in altri tempi, in tempi di tentazione, della mia tentazione intellettuale. [...]. Ma so anche che io debbo soccorrerti con i mezzi miei [...]. Io ti racconto un poco della mia storia intima».

E, quindi, conviene ora accostarci, anche noi, a questa vicenda spirituale della Lanza. Essa si snoda lungo un itinerario in qualche modo classico in ambito cristiano, cioè secondo quelle tre tappe che Michel de Certeau ha indicate come caratteristiche dell'esperienza mistica cristiana. La prima tappa è l'evento della conversione, che lo storico e teologo francese chiama il luogo della partenza, una sorta di rottura che si registra nella propria esistenza, l'avvio di qualcosa di nuovo. La seconda tappa è il cammino fatto di luci ed ombre, di esaltazioni e abbattimenti, di gioie e tristezze indicibili in una ricerca incessante e in un desiderio mai completamente soddisfatto. Scrive de Certeau: «Si può considerare il primo momento privilegiato come una vocazione, lo si può ritenere come una missione o una conversione [...]. Ciò che è accolto è una verità da fare o più esattamente da cercare. Ciò che è stato dato diventa il punto di partenza di una ricerca, di un lavoro che non è assolutamente una dinamica di possesso, bensì il travaglio di un desiderio che non cesserà di imparare che viene tratto in inganno da ognuna delle sue espressioni. Il desiderio non cessa di andare al di là di ciò attraverso cui si esprimeva finora. Comincia un viaggio». La terza fase è l'acquisizione di una pace che è una sorta di riposo senza sosta, un camminare abitato dalla continuità del desiderio. Scrive de Certeau, mutuando l'espressione da Heidegger, che questa è la fase del vivere mai senza l'Altro. E, con una straordinaria corrispondenza, anche terminologica, l'ultimo capitolo de *La completa offerta di sé a Dio* della Lanza è intitolato *La pace*. Scrive in esso l'autrice: «[Ora] L'anima non ha più nulla da dare. Ciò ch'ella ha donato non è molto: ma era tutto, per lei. È alla vigilia dell'effettivo sacrificio: il quale potrebbe esserle richiesto fra un mese o fra vent'anni: non importa. Ma questo, in ogni caso, è periodo di vigilia. L'anima non si sente matura; ma rimane, malgrado tutto, in perfetta pace. E ciò costituisce in lei una reale maturità. Sicché ella aspetta ora senza ansie, dall'alto, ogni disposizione circa il suo agire, il suo pensare, il suo soffrire. Si è posta volontariamente in posizione di dipendenza, si è lasciata legare le mani, legare il cuore; si è separata da tutto. Attende. L'ora verrà. La croce non può mancarle; né essa mancherà alla croce [...]. Quel che importa è questo: che il suo tronco, benché posi ancora sulla terra, non getti più alcuna radice. La comune vita esteriore deve ancora nascondere in lei perfettamente la vita interiore più intensa [...]. Timori di illusione o di errore non la turbano più. Ella vede che la sua miseria e la sua piccolezza sono oggi quali furono al principio. Sa che il pericolo d'orgoglio e d'inganno nasce solo quando l'uomo si convinca d'essere, in qualche modo, necessario alle opere di Dio. Ma l'anima offerta si compiace ora nel constatare ch'essa nulla ha compiuto; che il suo scopo definitivo, ch'era il perdersi in Cristo, il cancellare se stessa perché Egli solo vivesse ed agisse, sta per raggiungere l'avveramento perfetto, nella morte. Ella si sente ormai assolutamente inutile, vuota, non necessaria; e ciò, con una fede e una certezza, che hanno l'evidenza della verità stessa in cui l'anima si trova immersa. Non si spiega, non si analizza: ma si può solo sperimentare in se

stessi come, nel punto stesso che l'anima è convinta di non aver fatto e di non poter fare nulla per Dio, allora veramente entri nella sfera d'una pace imperturbabile». Una pace, aggiunge la Lanza, in cui non appare più la distinzione tra vita d'offerta e vita comune, tra esperienza mistica e ordinaria esistenza.

Sulla scorta delle sue lettere finora pubblicate e del *Diario spirituale*, edito a cura di Peppino Pellegrino nel 2000, si può ripercorrere, almeno per come è a noi possibile, e intravedere l'intero cammino spirituale della Lanza alla luce, anche, di quel singolare e trasparente resoconto o autointerpretazione in forma di insegnamento spirituale che è *La completa offerta di sé a Dio*.

Tutto cominciò, nella sua avventura spirituale, con l'evento dell'incontro personale col Signore, cioè una conversione, il volgersi deciso di tutta se stessa in una direzione nuova e imprevista. Scrisse alla nipote Virginia nella lettera prima citata: «C'è stato dunque un punto, nella mia vita, in cui mi si è palesata questa verità unica e vitale: che non si dà luce, sazietà, gioia, per l'anima, se non indirizzandola tutta intera alla conoscenza e all'acquisto dell'amore». Una conversione che fu un incontro, l'incontro con Cristo: «Questa esperienza di un Fratello, di un Amico, che ha lungamente picchiato al mio cuore, io la ricordo e l'attesto. Te lo dico, perché tu mi creda. E un giorno, che Gli ho aperto la porta del cuore, Egli è entrato da padrone, e mi ha presa». Questo è il suo «segreto», che ella sente di dovere custodire per sé. Ne parla ai direttori spirituali, con grande difficoltà, per ricevere aiuti e lumi. Ma poi tutto resta segreto. Se ne scrive alla nipote è solo perché, caricandosi del problema della mancanza della fede di questa sua amata congiunta, non ha «altro mezzo per far comprendere» la verità del cristianesimo, per dire di Cristo e della Chiesa, che dire se stessa, del cammino compiuto da lei verso Cristo o, con più esattezza, del cammino compiuto da Cristo in lei. La comunicazione della fede è comunicazione di un'esperienza, è testimonianza d'una comunione d'amore. Certo della sua esperienza non riesce adire tutto, dice solo qualcosa: «Di più non so e non posso dirti».⁶

Nelle sue lettere a familiari ed amici – le non molte finora pubblicate – e soprattutto nelle pagine del *Diario spirituale* è possibile intravedere qualcosa della sua travolgente esperienza interiore nella sua seconda fase, quella del cammino che, scarsamente aiutata dai suoi direttori spirituali, compie, spogliandosi gradualmente di se stessa, di ogni sua ambizione e desiderio per aderire unicamente al suo Signore. Scrive ad una sua amica nel 1921, mentre il cammino è in atto: «Egli [Gesù] vuole da me tutta l'anima mia in un modo che io non so ancora. Mi prova, mi tenta, mi fa soffrire e godere come vuole; e tutto ciò, lasciandomi una chiarezza di veduta interna, una padronanza e sicurezza di me, un dominio della mia volontà, liberamente e lieta-mente uniformata, giorno per giorno, alla Sua, che parole umane non possono dire. Desidero che tu mi creda. Io sono libera e schiava insieme: libera nel donarmi e schiava volontaria di Colui al quale mi sono donata. L'anima mia è tutta Sua con una dedizione perfetta e continua, con un atto d'amore ininterrotto. Egli è tutto il mio Bene e tutta la mia Beatitudine fin da questa vita. Mi fa capire in modo sicurissimo che mi richiederà i sacrifici più gravi, le rinunzie più dolorose; ma io non Gli ho ricusato e non Gli ricuserò nulla, perché la mia volontà si è perduta nella

⁶ A. LANZA, *Lettere*, a cura di P. PELLEGRINO, Spes-Soliditas, Milazzo-Stresa 1982, pp. 43-44: lettera a Virginia Lojacono del 12 ottobre 1932.

Sua. Io sono così felice, pure sentendo che la croce è vicina, che non cambierei la mia sorte con nessuno. La mia anima sente la venuta dello Sposo. Silvia mia, credi che io sogni? Ti scrivo queste cose, perché Gesù mi fa comprendere che tu non sei un'anima comune. Io ti dico che da certo tempo mi pare che tutti intorno a me vivano nel sogno, e che io sola [...] sia nella realtà. Ho il sentimento vivo della realtà delle cose, ora. Non m'inganna più niente. Vedo le cose attraverso Dio, meglio che attraverso la luce di Dio».⁷

Nell'esperienza di una crescente unione con Cristo, Angelina Lanza allargò gli spazi del suo amore fino ad abbracciare nell'amore al Signore quante più persone possibile, con una particolare preferenza per quante sapeva lontane da Cristo, soprattutto per difficoltà a credere nelle verità annunziate dalla Chiesa, a cominciare dalla sua famiglia e dal giro delle sue amicizie e conoscenze. Si fece un obbligo di aiutare quanti poteva a superare pregiudizi ed ostacoli mentali nell'adesione a Cristo. Scrive a ad Adele Samonà-Monroy il 16 luglio 1930: «Ognuno di noi cattolici dev'essere un po' apostolo. Io sento, in qualche momento, un così cocente zelo per le anime che traviano dalla vera fede! Se tutti i cattolici trovassero il coraggio di parlare dove e quando debbono, molti errori e molti dolori sarebbero aboliti, molte anime salvate. Un piccolo dubbio buono può generare una serie, e produrre infine una risoluzione di vita spirituale intera, diritta, nella luce di una magnifica ubbidienza cristiana».⁸

Ma in tanti casi non poteva far altro che pregare («Io ne ho una [afflizione], per ora, che mi pesa sul cuore: la perdita fede di due parenti carissimi, due giovani d'oro, a cui non so che dire, che scrivere... Prego soltanto»;⁹ «Non posso altro che pregare per quelli che vorrei vedere tutti rivolti a Gesù»)¹⁰ Ma anche offriva tutta se stessa a Dio in unione a Cristo. La preghiera includeva quest'offerta di sé. Angelina Lanza rilegge il tema riparazionista – così presente nella spiritualità moderna e contemporanea – nella prospettiva della partecipazione alla missione redentrice del Cristo che salva gli uomini proprio offrendo se stesso al Padre sulla croce. Una partecipazione che non può non esigere il sacrificio intero di se stessi fino, come per il Signore Gesù, la volontaria accettazione della morte. Come per Gesù, riparare è morire, è vivere e morire per amore. Scrive a Virginia Lojacono nel 1933: «Io, poi, non so mai separare l'idea del dolore da quella della riparazione comune, collettiva. Io sento così fortemente la grande verità cattolica della comunione dei meriti! E l'idea della riparazione si collega in me, s'identifica anzi, con l'idea dell'Amore. Amore unico, che è come un sole, che s'irradia in alto, ed è amore verso Dio; che s'irradia intorno e in basso, ed è amore verso tutti gli uomini».¹¹ Questo centrare il discorso

⁷ Ivi, pp. 81-82: lettera a Silvia Reitano del 17 dicembre 1921.

⁸ Ivi, p. 228: lettera ad Adele Samonà-Monroy del 16 luglio 1930.

⁹ Ivi, p. 201: lettera a Giovanna Bellora-Sironi dell'11 ottobre 1932.

¹⁰ Ivi, p. 84: lettera Silvia Reitano del 17 dicembre 1921.

¹¹ Ivi, p. 59: lettera a Virginia Lojacono del 1 dicembre 1933. Anche per la conversione del marito Angelina Lanza unì alla preghiera l'offerta di sé. Confidò in una lettera del 1919 al rosmignano p. Bozzetti: «Io desideravo ardentemente la conversione di mio marito, sebbene egli non fosse ateo, ma solo stesse lontano dai sacramenti. Ricordo due circostanze solenni in cui la chie-

riparazionista sull'amore è il taglio mistico della Lanza, con cui ella sottrae il tema a tanto pietismo settecentesco e ottocentesco come pure alle istanze militanti di tanto cattolicesimo devoto organizzato del Novecento. E in questa operazione l'aiuta la lettura delle opere di Rosmini. L'eco di Rosmini è evidente nelle pagine de *La completa offerta di sé a Dio*. Termini quali il sentimento di Dio, passività, giustizia di Dio sono tutti mutuati dalle opere rosminiane. E tutto un capitolo è dedicato al commento delle parole di Rosmini morente: adorare, tacere, godere. E per quanti leggevano Rosmini ella pensò di pubblicare le sue riflessioni sul significato dell'offerta vittimale.

Non c'è dubbio che per lei vivere la vita cristiana nella dimensione dell'offerta vittimale rispondeva alla più genuina ispirazione rosminiana. E, comunque, era la sua via. Nella vita di preghiera e d'offerta di sé a Dio in Cristo Angelina Lanza vide, infatti, la sua propria vocazione, il cammino fissato per lei da Dio, e, quindi, il suo modo specifico di esercitare un lavoro per Dio o, meglio, di compiere il lavoro di Dio, di collaborare con Dio. Una vocazione che non esige altro che amare, nella preghiera e nell'offerta di tutta se stessa. Ma, appunto per questo, una vocazione difficile, una via di silenzio, tutta interiore, attraverso le oscurità proprie di una simile via. Scrive nella lettera ad un'amica del 1932, quando già viveva in quella pace di cui parla come fase finale del cammino cristiano ne *La completa offerta di sé a Dio*: «Egli dunque ci chiama a cooperare in un Suo lavoro che non sappiamo. [...] Ecco la storia di tutte le vocazioni. Io chiamo vocazione, cioè chiamata, anche la mia [...]. Dio non domanda a tutte le anime gli stessi servigi. Egli vuole molto da alcune, poco da altre, ma il cenno ch'Egli ci fa è sempre un dono prezioso e si può sempre chiamare vocazione. [...] Sono sola, sono satura di questi pensieri. La mia vita è tutta qui. Non posso parlare con nessuno di ciò che mi sembra unicamente desiderabile e importante nella vita. E quindi la mia vita è una cosa triste, un silenzio, esteriormente; un colloquio continuo, intimo, senza una nube, fra me e il Diletto, nel mio interno. Questo modo di vivere è così fuori dell'ordinario, che dovrebbe stancarmi; ma io sono nelle mani di Gesù; e poiché Egli ha disposto così, sono contenta. [...] Gesù certo mi guida verso una luce, ma intanto io ho gli occhi bendati; cammino nelle tenebre, ma sento Colui che mi conduce e mi sostiene. E questo mi basta ad essere sazia e a mantenermi forte».¹²

E di penombra e alternanza di luce ed ombre prima di approdare alla pace imperturbabile della stabile e pacificante certezza dell'unione col Signore scrive Angelina Lanza ne *La completa offerta di sé a Dio*. C'è un capitolo in quest'operetta che è intitolato *Desolazione* e rende conto del travaglio che ha comportato l'itinerario spirituale della Lanza. La conclusione del capitolo è di uno stupendo ardimento. L'autrice vi parla del sentimento di fedeltà che l'anima, pur sentendosi abbandonata di Dio, conserva verso il suo Signore e che ottiene da lui di farsi di nuovo presente, di farsi ritrovare: «Quest'atto di amarissimo amore è forse l'omaggio più compiuto che l'uomo separato ancora dal suo Creatore possa rendergli. Il suo impeto può bene superare tutte

si: una, all'altare quando sposai; l'altra, in un momento di sconforto, in cui, non vedendo da me nessuna via per arrivarvi umanamente, mi offrii tutta al Signore per ottenere questa grazia» (ivi, p. 20).

¹² Ivi, pp. 92-93: lettera a Silvia Reitano del 1 gennaio 1922.

le violenze di peccato che il male scaglia contro Dio. Più forte del peccato, che spunta i suoi dardi avvelenati senza toccare l'infinita Santità, l'amore desolato la raggiunge, la trova, e riesce a ferire quel Cuore tenerissimo, che si era nascosto per provocare nella creatura una fiamma più ardente di volontà e di carità. Attraverso le più fitte tenebre, questo povero nulla oltrepassa i cieli e si pone faccia a faccia con l'Onnipotente, e gli dice: "perché mi abbandoni?". Nasce una nuova unione d'amore, più piena, più consapevole, più meritoria per l'uomo, più gloriosa per Dio. Così le tenebre si diradano: l'anima ha ritrovato il suo bene; Gesù riprende il Suo. Poiché la creatura, non cessando di ritenersi un nulla, ha appreso dalla sua stessa esperienza ch'ella è il bene di Gesù: proprietà di Lui, acquistata a prezzo di Sangue. E nella certezza d'essere da Lui infinitamente amata, soavemente cercata, tenacemente custodita, si riposa dopo tutte le amarezze, dopo tutti gli abbandoni: aspettando il giorno che non conosca più ombre.

Ma ciò che più colpisce e rende davvero arditata la riflessione della Lanza sul significato dell'offerta vittimale è quella sua esperienza del sentirsi una sola cosa con i peccatori, di cui il *Diario spirituale* ci svela, anche, il travaglio di riflessione filosofica e teologica sulla scorta delle pagine di Rosmini ma anche nel confronto diretto con uno dei suoi confidenti spirituali, il cappuccino padre Di Rosa, autore di un volume sul mistero del male. Ella non prega per i peccatori, si fa uno con i peccatori. Pregare per i peccatori sarebbe sentirsi diversa da loro, sarebbe atto d'orgoglio. Ella si sente solidale col mondo dei peccatori perché non può non amare con lo stesso amore del Cristo. Il quale, a sua volta, si è fatto solidale con i peccatori. Scrive la Lanza con grande sicurezza fin dalle primissime pagine del suo opuscolo: «Nessun'anima può offrirsi a Dio, in unione a Gesù Crocifisso, se non si sente peccatrice fra i peccatori. Donarsi a Dio è un atto d'amore: orgoglio ed amore non possono rimanere insieme. Se una di queste creature si sentisse, per poco, migliore dei suoi fratelli, lo spirito di Dio, lo spirito di vera immolazione, di vera unione con Gesù vittima, l'abbandonerebbe. Essa vedrebbe immediatamente tutto l'orrore dell'olocausto, e i soccorsi della grazia, per scorgere e sentirne le divine bellezze, le verrebbero meno. Da se stessa si degraderebbe, e cesserebbe dallo stato di preparazione al mistero cui si avvicinava» (p. 44).

La radice di un tale sentimento di solidarietà con i peccatori – continua la Lanza nella sua riflessione, frutto della sua stessa esperienza interiore – è la coscienza della propria peccabilità. In altri termini, ella non ha coscienza di propri peccati ma sa che potrebbe compiere tutti i peccati del mondo se la grazia del Cristo non la sostenesse e la liberasse. Qui la riflessione della Lanza si incontra con Teresa di Lisieux – non saprei dire per quali precise vie, ma certo un capitolo della sua operetta è intitolata *Spirito d'infanzia* – e, più in generale, con quel primato della grazia che tanta teologia e tanta spiritualità del Novecento ha affermato con vigore ma che si ritrova tematizzato con grande chiarezza già in Rosmini. Scrive la Lanza: «[L'anima] non cessa di sentirsi creatura di peccato e di miseria. Anzi, Dio, mentre le addita sempre più chiaramente la sua via, si degna di aprirle vedute limpide e precise, circa la sua vita passata, le sue colpe, le sue debolezze. E tutto ciò, senza scoraggiarla, ma svelandole tesori di perdono, suscitando in lei una confidenza amorosa sempre crescente, e tutta fondata sulla esperienza di quella instancabile Misericordia. L'amore di compatimento per i fratelli ha quindi le sue ragioni nel concetto profondo, che ella ora possiede, della propria peccabilità. Essa vede nella propria vita gli errori e i dolori di tutti; vede che Gesù stesso, facendosi, "peccato per noi", volle provare in una maniera incomprensibile questa partecipazione al nostro intimo patire ed errare, pur essendo egli la Santità per essenza. E dunque l'anima vuole espiare: 1° per sé, a titolo di giustizia; 2° per Ge-

sù, a titolo d'amore: ma tutto a vantaggio dell'intera famiglia umana, di cui si sente parte. Essa non dice "ho peccato" ma "abbiamo peccato", riconoscendosi, in tal modo, figlia di Adamo, e carica delle sue colpe, si unisce in ispirito, e quasi alla radice del suo essere, con tutta l'umanità» (pp. 63-64).

Angelina Lanza inviò ai suoi direttori spirituali: potrebbero dirci di più della sua esperienza. Più di quanto ci dicono le lettere ai familiari e gli amici e alcuni, pur interessantissimi, scritti d'argomento ascetico e religioso.¹³ Da quanto pubblicato sappiamo, comunque, che ella proseguì fedelmente nel suo cammino interiore, fino a dirsi «stanca, [...] anche stanca d'amare»¹⁴ e a piangere «lagrime [...] di gratitudine, di sazietà delle grazie del Signore»¹⁵ e ad aspettare, con impazienza e quasi con spasimo, il giorno dell'incontro definitivo con la «luce di verità inestinguibile, dopo tante penombre».¹⁶

¹³ Si vedano A. LANZA, *Pagine spirituali, I: La completa offerta e altri scritti; II: Le virtù nascoste e altri scritti*, Sodalitas, Domodossola 1949.

¹⁴ LANZA, *Lettere*, cit., p.218: lettera a Camillo Pellizzi de 25 gennaio 1932.

¹⁵ Ivi, p. 242: lettera a suor Caterina di Gesù del 28 giugno 1936.

¹⁶ Ivi, p. 225: lettera a Camillo Pellizzi del 27 gennaio 1933.