



UNIVERSITÀ
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

8 (2021)

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 TEOLÓGICA 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 TEOLÓGICA 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 (ACADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI – SEGRETARIO) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO – RESPONSABILE A NORMA DI LEGGE)

Progettazione grafica ed editing: SAMUELE MOSER

Contatti: redazione@centrostudirosmini.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.centrostudirosmini.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](#); 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>Prospettive di filosofia della religione</i>	Pag.	1
<i>Perspectives of the Philosophy of Religion</i>	»	11
<i>Religionsphilosophische Perspektiven</i>	»	21
<i>Perspectives de philosophie de la religion</i>	»	33
<i>Perspectivas de filosofía de la religión</i>	»	43

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	53
LETTERIO MAURO, <i>Quando un filosofo si dà alla politica: Rosmini nel biennio 1848-1849</i>	»	55

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	69
FILIPPO BERGONZONI, <i>L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini</i>	»	71
PAOLO SANTORI, “ <i>Un più segreto legame che non si creda</i> ”. <i>Genovesi come fonte delle riflessioni economiche rosminiane</i>	»	77
FEDERICO CROCI, <i>La problematica del concreto. Rosmini e la filosofia classica tedesca</i>	»	89



MARTINA GALVANI, <i>L'anima e il sentimento di sé secondo Antonio Rosmini e Edith Stein</i>	Pag.	103
FRANCESCA FIDELIBUS, <i>La traduzione gentiliana di Rosmini</i>	»	119
MARTINO BOZZA, <i>Tina Manferdini e l'interpretazione ascetica del pensiero di Rosmini</i>	»	133

FOCUS

<p><i>Introduzione</i></p> <p>ROBERTO CELADA BALLANTI, <i>Nello specchio dei dialoghi interreligiosi immaginari. Dal De pace fidei di Niccolò Cusano al Colloquium heptaplomeres di Jean Bodin</i></p> <p>GIANFRANCO BONOLA, <i>Raggiro, immanentismo e nichilismo. Temi della polemica antibuddhista di parte cristiana nel Giappone feudale: il «documento Anesaki»</i></p>	<p>» 143</p> <p>» 145</p> <p>» 157</p>
---	--

GUIDO GHIA, <i>La religione dei moderni in G.E. Lessing. La fondazione di una tolleranza attiva</i>	»	177
ADRIANO FABRIS, <i>Esperienza religiosa e dialogo fra le religioni</i>	»	195
MARIO MICHELETTI, <i>John Hick e l'epistemologia del pluralismo religioso</i>	»	207
ANDREA AGUTI, <i>Il dialogo interreligioso e la questione della verità</i>	»	219
FRANCESCO GHIA, <i>Quale vantaggio può trarre una filosofia del dialogo interreligioso dalla rilettura di Rosmini?</i>	»	233

HORS DE LA PAGE

Introduzione » 247
ROBERTO CELADA BALLANTI-MASSIMO CACCIARI, *Concordia discors. Il dialogo interreligioso nello spazio della filosofia. Conversazione tra Roberto Celada Ballanti e Massimo Cacciari* » 249



SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	Pag.	261
GLORIA DELL'EVA, <i>Metafora e parola: Paul Ricoeur interprete virtuale della prassi estetica kierkegaardiana</i>	»	263
TIZIANA FAITINI, <i>Identità, lavoro e supporti sociali dell'individualità. Rileggendo Robert Castel</i>	»	275

EXCURSUS

<i>Introduzione</i>	»	287
CORRADO GIARRATANA, <i>Lodovico Antonio Muratori: un esempio di filosofia civile nell'Europa settecentesca</i>	»	289
PIERRE GIRARD, « <i>Dove non si conosce il viver civile</i> ». <i>Nature et histoire dans les Lettore accademiche d'Antonio Genovesi</i>	»	303
ANDREA LAMBERTI, <i>Oltre Genovesi: la filosofia civile da programma politico a scienza positiva</i>	»	319

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	331
LUCIA RODLER, <i>Paolo Perez e una lettura rosminiana della Commedia dantesca</i>	»	333

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	347
SERGIO BENVENUTI, <i>I Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini di Sergio Benvenuti</i>	»	349

Prospettive di filosofia della religione

«Non preoccupatevi, non perderete la religione dei vostri padri. La pura ragione non mina la religione, quanto piuttosto le sue distorsioni. Perderete i pregiudizi e conserverete la religione. Quanto più l'accosterete alla luce della ragione, tanto più avrà un fondamento durevole e saldo nel futuro. Poiché l'intelletto è compatibile con la religione, essa diverrà santa e un bisogno del genere umano. Se però vi metterete in conflitto con essa, più saggiamente la posterità – grazie ai suoi graduali progressi, che con tutto il vostro potere usurpatorio non potete ostacolare – un giorno guarderà ai vostri nomi con il disprezzo con cui essa bolla oggi i nomi dei Torquemada, degli Embser e di tutti i pretacci [Pfaffen] che un tempo esercitarono il vostro ruolo».¹

È il 1788, all'indomani del famigerato «Editto di religione» del Kultusminister prussiano Johann Christoph von Wöllner – che, come è noto, era destinato a mettere in ambasce un non esattamente intrepido Immanuel Kant –, quando Andreas Riem pubblica lo scritterello polemico ‘Über Aufklärung’, ora disponibile in italiano in una pregevole edizione a cura di Hagar Spano. In esso, Riem – che l'anno prima, a sei anni dalla morte di Gotthold Ephraim Lessing, aveva dato alle stampe, con lo pseudonimo di Christoph August Schmidt, una rasse-

¹ A. RIEM, *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, a cura di H. SPANO, prefazione di D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, p. 44.

gna, dal ‘Nachlaß’ del filosofo e drammaturgo sassone, di frammenti ancora inediti di Hermann Samuel Reimarus –² offre, nella forma peculiare di uno ‘*Streitschrift*’, di uno scritto polemico d’occasione, una sorta di ‘*Plädoyer*’, di arringa difensiva in favore delle prerogative dell’illuminismo contro tutti i proditori attacchi orditi ai suoi danni. Si tratta, dunque, in tutto e per tutto, di un capitolo di quello che, con riferimento in particolare all’orientalista ed esegeta storico-critico Johann Gottfried Eichhorn, è stato efficacemente definito l’«*Illuminismo dimenticato*»;³ una meta-riflessione dell’illuminismo su stesso (‘*Aufklärung über Aufklärung*’), sui valori e i limiti di una tempesta storica che ambisce, nel contempo, a presentarsi anche come categoria dello spirito.

Da qui, la sottolineatura vibrante e l’appello appassionato per una ‘*Religion nach der Aufklärung*’, una ‘religione secondo l’illuminismo’, al cui centro collocare, per dirla con Dilthey, un «idealismo della libertà» fondato sulla celebre distinzione ermeneutica, portata a onore da Lessing, ma a ben vedere presente anche nel ‘*Catechismo dell’ortolano*’ di Voltaire, tra la ‘*religione di Cristo*’, ossia quella religione che Gesù Cristo, in quanto uomo, riconobbe e professò, e che ogni donna e ogni uomo può, in linea generale, avere in comune con lui, e la ‘*religione cristiana*’, ossia quella religione che accoglie come verità dogmatica che Gesù sia stato più che uomo, appunto il Cristo, e dunque ne fa, alla luce di questa irrinunciabile premessa, oggetto della propria venerazione.

Una distinzione ermeneutica la cui portata metodologica può invero essere estesa anche al di fuori dei confini del cristianesimo e applicata a ogni fondatore di religione.⁴

² Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, su cui si veda l’introduzione di Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

³ Cfr. G. D’ALESSANDRO, *L’illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁴ Cfr. G. GHIA, *Destino dell’uomo e religione secondo l’illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

Il rapporto della religione con l'Illuminismo (inteso dunque come categoria dello spirito) non può che presentarsi come un problema essenzialmente aperto. Da un lato, si tratta, ovviamente, di fare storiograficamente i conti con la diffidenza dell'Illuminismo nei confronti della religione dogmaticamente statuita e istituzionalizzata, vista spesso come una delle principali artefici del permanere dell'uomo nel suo colpevole ‘stato di minorità’;⁵ dall'altro lato, si tratta però di fare storiograficamente i conti anche con la diffidenza della religione dogmaticamente statuita e istituzionalizzata nei confronti di una temperie di pensiero che sembra, non senza ‘pelagiana’ tracotanza, voler confidare unicamente sulle forze umane.⁶

In realtà, si tratta (come appare evidente) di una reciproca diffidenza che ha conosciuto – e conosce – molteplici tentativi di avvicinamento; tra tutti, l'esempio forse più paradigmatico permane quello del rapporto, a distanza, tra Friedrich Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt.⁷ È infatti al secondo che il primo, con tutta probabilità, pensa come prototipo dei «Gebildeten unter den Verächtern der Religion» a cui, come è noto, sono indirizzati i suoi celebri ‘Discorsi’ del 1799; un von Humboldt, tuttavia, che se pure, in un proprio sonetto del 1815, confessava, non senza un certo compiacimento per la propria «gewählte Einsamkeit» («solitudine eletta»), di essere «ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann» («Un pover'uomo pagano che non può soffrir le Chiese»), doveva comunque riconoscere la presenza in se stesso della «nostalgia per qualche cosa di irraggiungibile», l'attrazione verso un «Infinito che mai può essere posseduto e afferrato»,⁸ con ciò aderendo a quella concezione della ‘Unbegreiflichkeit Gottes’ (inconcepibilità, ovvero inafferrabilità, di Dio) che è, come noto, uno dei ‘topoi’ filosofico-religiosi della ‘Goethezeit’. Ancor più, la per molti aspetti insospettata vicinanza tra Schleiermacher e Humboldt si dà però a vedere quando quest'ultimo, nel cuore

⁵ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁶ Cfr. E. TROELTSCH, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in ID., *Religione Storia Metafisica*, a cura di S. SORRENTINO, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, pp. 347-385.

⁷ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, in ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁸ W. v. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

di una trattazione sul rapporto tra religione e poesia, perviene ad affermare che «tutte le grandi tragedie dell'antichità e dell'età moderna si fondano sulla concezione della dipendenza dell'uomo finito da una potenza infinita»,⁹ e cheggiano in tal maniera la nozione della 'schlechthinnige Abhängigkeit' ('dipendenza assoluta') resa dallo Schleiermacher della 'Glaubenslehre' motivo originario della nascita della religione.¹⁰

Ora, come si sa, la nozione schleiermacheriana di 'dipendenza assoluta' era destinata a incontrare l'ironia tanto facile quanto banale (con l'ausilio del celebre 'argumentum e cane') dello Hegel della 'Vorrede' alla Filosofia della religione di Hinrichs, tutta incentrata sull'antitesi tra l'attingimento 'animale' del divino, tipico dell'«uomo naturale», e l'attingimento 'pneumatico' della rivelazione, tipico invece dell'«uomo spirituale».¹¹ Una tale distinzione, per la sua universalità idealtipica, era evidentemente orientata ad affermarsi anche come una chiave ermeneutica per intendere l'impostazione generale di volta in volta data al problema di una filosofia della religione: deve cioè la filosofia della religione esaminare le possibilità di una conoscibilità oggettivabile del divino, ossia produrre un sapere, precedendo (come nel caso di un Tommaso d'Aquino) o superando (come nel caso di uno Hegel) la teologia? Oppure, seguendo le seduzioni della teologia negativa, deve muovere dall'assunto della inconoscibilità e 'inafferrabilità' dell'idea di Dio e disporsi a seguire la germinatività dell'intuizione e del senso religioso nel più profondo dell'animo individuale (questo è per esempio il caso dell'apriori religioso e del 'pensiero religioso liberale' dei vari Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e

⁹ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹⁰ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, in D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Eтика, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione* di Hinrichs, a cura di S. SORRENTINO, Morano, Napoli 1975, pp. 42-43.

Troeltsch)?¹² Oppure, ancora, deve riconoscere, come decretato da un Karl Barth, la tracotanza antropomorfica insita nella volontà filosofica di riflettere sulla religione che sostituirebbe, alla realtà divina presentataci dalla rivelazione, un’immagine (‘Bild’) di Dio costruita a nostro uso e consumo, così che, in luogo del ‘Gottesdienst’ (‘servizio divino’) a cui si è introdotti dalla fede, la religione intodurrebbe piuttosto a un ‘Götzendienst’ (‘servizio idolatrico’)?¹³

Antonio Rosmini, che, pur a fronte della multiformità eclettica della sua produzione, non si può certo affermare abbia fornito un contributo esplicito alla fondazione di una filosofia della religione (essendo la sua, piuttosto, una filosofia cristiana innervata da un pregnante sintesismo ontologico-trinitario), rappresenta comunque un caso sintomatico di come le tre succitate tendenze possano – ancorché non senza incontrare aporetiche problematicità – pacificamente convivere all’interno di una prospettiva unitaria. Alla conoscibilità oggettivabile del divino in grado di produrre un sapere, Rosmini ha atteso, principalmente, con il grande progetto della ‘Teosofia’ – progetto incompiuto, e quindi, come tale, vero e proprio ‘Lebenswerk’ – ; in quel saggio singolarissimo che è ‘Del divino nella natura’ il Roveretano si è accostato all’idea di un ‘apriori religioso’, ossia all’universale riconoscimento, nell’essere ideale, di qualche cosa di immediatamente divino, quale che sia il nome (Dio, JHWH, Allah ecc.) con cui un tale presentimento del divino si sia poi, storicamente, oggettivato; nella ‘Teodicea’, infine, Rosmini non ha mancato di enfatizzare, in ciò buon anticipatore di un Barth, l’infinita distanza qualitativa tra l’uomo e Dio, una distanza, tuttavia, destinata non a tradursi in quietistico fatalismo, ma a reclamare, a parte hominis, una concentrazione inesausta degli sforzi etici intramondani.

In generale, nella citata antitesi tra l’intuizione apriorica dell’uomo ‘naturale’ e la conoscenza, mediata dalla rivelazione, dell’uomo ‘spirituale’, si può cogliere, sotto traccia, la presenza anche di un’altra, ben più radicale antitesi: quella cioè tra un’impostazione voltata a vedere nell’intuizione del religioso un ‘prius’, sia nell’accezione temporale sia in quella sostanziale, rispetto alle storicizzazioni delle dogmatiche e delle forme rivelate, e un’impostazione che pone invece nella canonizzazione scritturistica e dogmatica della rivelazione e della fede il

¹² Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹³ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, TVZ, Zürich 1938, p. 329.

punto di partenza di ogni riflessione sul divino. Si tratta dell'antitesi sintetizzata da Karl Jaspers, nel celebre dibattito con Bultmann sulla demitizzazione, con la coppia concettuale 'Liberalität/Orthodoxie': «L'elemento di divisione per eccellenza tra 'Liberalität' e ortodossia concerne la posizione circa l'idea di rivelazione. Che Dio sia localizzato nello spazio e nel tempo, una sola volta o in una sequenza di atti, che si sia manifestato qui e ora direttamente, rappresenta una fede che fissa Dio in una oggettività nel mondo. [...] La 'Liberalität' non crede a una simile rivelazione». ¹⁴

Quale che sia la posizione che si voglia assumere in questa antitesi, resta incontrovertibile che, per la molteplicità di problematiche, prospettive, principi risolutivi e metodi che la caratterizza, molto difficilmente si potrebbe intendere, oggi, la filosofia della religione come un campo univoco, presentandosi essa, piuttosto, come una 'disciplina in frammenti', terreno di incontri (e talora anche scontri) dialettici - e, proprio e anche per questo, produttiva.¹⁵

Si può tuttavia tentare, seguendo una feconda indicazione di Walter Jaeschke,¹⁶ di enucleare, 'via negationis', almeno quattro ambiti in cui la filosofia della religione, 'iuxta naturam suam', non si esaurisce, evidenziando così l'inesauribilità, potenzialmente infinita, di questa disciplina.

Vediamo brevemente, nel dettaglio, questi quattro ambiti.

- 1) Innanzitutto, la filosofia della religione non si esaurisce in una filosofia religiosa, dato che non si basa su convinzioni confessionali (quindi non è filosofia 'cristiana', 'ebraica', 'islamica', ecc.), ma è piuttosto quella forma di interrogazione filosofica il cui oggetto è, appunto, la religione come dimensione universale.
- 2) In secondo luogo, la filosofia della religione non si esaurisce in una teologia filosofica, perché il suo oggetto non è 'Dio', foss'anche il 'Dio dei filosofi', ma, se mai, lo 'spazio'

¹⁴ K. JASPER, R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. CELADA BALANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 112.

¹⁵ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di A. LOFFI, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁶ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «*Religionsphilosophie*», in J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

da quella figura di Dio (eventualmente) abitato, ovvero 'la religione in sé': «certo, a determinate condizioni sistematiche», come sottolinea Walter Jaeschke, «filosofia della religione e teologia filosofica possono reciprocamente avvicinarsi fino al punto che la stessa filosofia della religione diventa un ambito particolare della teologia filosofica – come, per esempio, nel sistema di Hegel. Si tratta, però, di un caso limite che non può cancellare la differenza di principio che c'è tra una forma di interrogazione filosofica orientata all'idea di Dio e una orientata alla religione. Questi due oggetti sono differenti e da essi conseguono anche problemi metodologici assolutamente diversi per le due discipline a loro dedicate. Così, per esempio, il problema dell'accesso al rispettivo oggetto si presenta, per la teologia filosofica, in modo totalmente diverso da come si presenta per la filosofia della religione – con tutte le conseguenze che ne derivano».¹⁷ Ora, in un'epoca in cui, soprattutto nella temperie filosofico-analitica, l'investigazione sulla plausibilità razionale del teismo, magari depurato – sotto le forme di una rinnovata teologia razionale o di un altrettanto rinnovato teismo speculativo – da qualsivoglia riferimento confessionale, sembra incontrare una congiuntura particolarmente favorevole e foriera di sviluppi filosoficamente rilevanti e promettenti,¹⁸ non c'è dubbio che un'affermazione come questa di Jaeschke potrebbe suscitare più di un'obiezione o di una perplessità. Nondimeno, ci pare che quanto in essa contenuto come monito per una concentrazione della filosofia della religione sul suo oggetto, sulla sua 'res', ossia sul 'religioso' in quanto tale, possa utilmente essere preso in considerazione come 'idea regolativa'.

¹⁷ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Naturalmente, l'allusione di Jaeschke alla filosofia della religione hegeliana come «teologia filosofica» si legittima per il far culminare da parte del filosofo di Stoccarda l'evoluzione delle singole religioni storiche nel concetto del Dio cristiano che, nella circuminsessione ipostatica della «trinità immanente», rappresenta al sommo grado ciò che per lui è la religione in sé, ossia «autocoscienza dello spirito» (*Selbstbewußtsein des Geistes*).

¹⁸ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Dello stesso, si veda anche *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

- 3) *In terzo luogo, la filosofia della religione non è una teologia, né si esaurisce in essa, nella misura in cui quest'ultima non si percepisce come una forma peculiare di interrogazione filosofica, ma piuttosto come esplicazione ed esposizione scientifica dei testi, del concetto dottrinale, della storia, delle forme istituzionali e della prassi cultuale di una religione particolare e storica, codificata in dogmi, riti e liturgie.*
- 4) *Infine, la filosofia della religione non si esaurisce in una scienza empirica delle religioni, né intesa come fenomenologia della religione, né come storia delle religioni, in quanto da esse si differenzia in maniera sostanziale per il metodo: diversamente dalla fenomenologia della religione, la filosofia della religione, infatti, non mira a una presentazione complessiva e adeguata del quadro fenomenologico del religioso e, diversamente dalla storia delle religioni, non mira alla descrizione, storiograficamente conforme, di una religione o, tendenzialmente, della totalità delle religioni. La filosofia della religione ha certamente l'onere di prendere estremamente sul serio la conoscenza acquisita per queste vie, tuttavia, in quanto filosofia, ha nel contempo anche il dovere di far sempre emergere, come elemento previo rispetto alla ricerca empirica, che cosa la religione è, ovvero quale ne sia l'essenza.*

Dal quadro fin qui delineato, emerge - ci pare - con chiarezza che, pur a fronte della multivocità prospettica della sua conformazione, la filosofia della religione reclama con forza una sua autonomia, specificità e peculiarità rispetto alle varie 'filosofie speciali'; una autonomia che non può non tradursi nel secondo, e per essa irrinunciabile, intreccio tra teoresi e storia, ovvero nella già evocata tensione irriducibile tra la dimensione regolativa (e non mai costitutiva) implicita in una delineazione sull'essenza della religione e la dimensione storico-pratica che non può non muovere, per la determinazione dell'essenza, dall'analisi e dal confronto con le forme di manifestazione del religioso fattualmente esistenti e attive. Da ciò, l'importanza non solo sociologicamente rilevante, ma anche e soprattutto filosoficamente decisiva, della evidenziazione del nesso tra filosofia della religione e dialogo interreligioso, alla cui localizzazione storico-concettuale è dedicato il 'Focus' di questo numero di «Rosmini Studies», raccogliendo, opportunamente rielaborati e integrati, alcuni dei contributi presentati al convegno della Associazione Italiana di Filosofia della Religione tenutosi a Genova nel 2019.

Occorre notare che il panorama filosofico italiano ha rappresentato, in modo particolare nel XX secolo, uno scenario particolarmente favorevole per la sistematizzazione della filosofia della religione in quanto disciplina autonoma,¹⁹ come si può cogliere, anche ‘ad oculos’, passando velocemente in rassegna, e senza pretesa alcuna di completezza, alcune tra le diverse vie tracciate dalle varie ‘scuole’: dalla scuola ‘genovese’ (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), caratterizzata da un marcato impianto trascendentale volto a delineare, attraverso la figura di un ‘apriori religioso’, i tratti di un ‘pensiero religioso liberale’, alla scuola ‘urbinate’ (Italo Mancini), che oppone alla pretesa di esaustività della filosofia religiosa la fondazione di una epistemologia teologica basata sulla nozione di ‘apriori divino’; dalla scuola ‘bolognese’ (Teodoro Moretti Costanzi, Tina Manferdini), che, con accentuata ispirazione ‘neo-bonaventuriana’, enfatizza il campo di tensione dialetticamente secondo tra la religione come fenomeno universalmente umano e la fede cristiana ontologicamente interpretata, alla scuola ‘pisana’ (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) che, muovendo da una reinterpretazione dei motivi ispiratori della metafisica classica, elabora, ermeneuticamente, una ‘critica della ragione teologica’; dalla scuola ‘torinese’ (Luigi Pareyson), che prospetta un’ermeneutica del religioso come ontologia della libertà al cospetto della scandalo del male e della sofferenza, alla scuola ‘romana’ (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), che, a partire da un’analisi esistenzialistica e fenomenologica, si sforza di delineare la valenza incoercibilmente storica della filosofia della religione come disciplina a sé stante.

In conclusione, non si può non notare come la valenza pluriprospettivistica dei vari e singoli accostamenti filosofici alla problematica del religioso vada dunque di pari passo con il pluriprospettivismo valoriale e culturale che connota sempre più, e in maniera eminenti, la contemporanea ‘società del disincanto’.²⁰ Infatti, come ha opportunamente rilevato Gunter Scholtz, «le moderne scienze dello spirito non sono in alcun modo disgiungibili da una cultura pluralistica e dalla consapevolezza della multiformità delle culture, anzi esse hanno in ciò il loro fondamento ed esigono un tale pluralismo. E questo non è una loro macchia, ma un loro pregio: esse lavorano contro l’ottusità di chi ritiene che non si possa o non si debba valicare i

¹⁹ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell’Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

²⁰ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

*confini delle proprie modalità concettuali. Il confronto e la contrapposizione con ciò che è estraneo non implicano in prima battuta la relativizzazione delle norme vigenti, ma seguono anche loro una norma etica. E nel riconoscimento del pluralismo sono implicite delle norme. In alcun modo il pluralismo significa “anything goes”».*²¹

(f.g.)

²¹ G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.

Perspectives of the philosophy of Religion

“Don’t worry, you will not lose the religion of your fathers. Pure reason does not undermine religion, but rather its distortions. You will lose your prejudices and keep religion. The more you approach it in the light of reason, the more it will have a lasting and solid foundation in the future. Since intellect is compatible with religion, it will become holy and a need of mankind. But if you go into conflict with it, posterity more wisely – thanks to its gradual progress, which with all your usurpatory power you are unable to hinder – will one day look at your names with the same contempt with which today it dubs the names of the Torquemada, the Embser and all the ‘Pfaffen’ who, once upon a time, exercised your role.”¹

It is 1788, in the aftermath of the infamous ‘Edict of Religion’ of the Prussian Minister of Culture, Johann Christoph von Wöllner – which, as is well known, was destined to put a not exactly intrepid Immanuel Kant in ambush – when Andreas Riem publishes his polemical little writing ‘Über Aufklärung,’ now available in a valuable Italian version, edited by Hagar Spano.² In it, Riem – who the year before, six years after the death of Gotthold Ephraim Lessing, had published, under the pseudonym Christoph August Schmidt, a review, from the ‘Nachlaß’ of the Saxon philosopher and playwright of as yet unpublished fragments of Hermann Samuel

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, 19–20.

² ID., *Sull’illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, edited by H. SPANO, Preface by D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020

*Reimarus*³ offers, in the peculiar form of a ‘*Streitschrift*,’ a one-off polemic writing, a sort of ‘*Plädoyer*,’ a defensive speech in favour of the prerogatives of the Enlightenment against all the treacherous attacks against it. It is therefore, in all respects, a chapter of that which, with particular reference to the orientalist and historical-critical exegete Johann Gottfried Eichhorn, has been effectively defined as the “*Forgotten Enlightenment*,”⁴ a meta-reflection of the Enlightenment on itself (‘*Aufklärung über Aufklärung*’), on the values and limits of a historical climate, which, at the same time, aspires to present itself as a category of the spirit.

Hence the vibrant emphasis and the passionate appeal for a ‘*Religion nach der Aufklärung*,’ a ‘*religion according to the Enlightenment*,’ at the centre of which to place, in the words of Dilthey, an ‘idealism of freedom’ based on the famous hermeneutic distinction, brought to honour by Lessing, but, on closer inspection, also present in Voltaire’s ‘*Catechism of the Gardener*,’ within the ‘*religion of Christ*.’ In other words, the religion that Jesus Christ, as a man, recognised and professed, and that every woman and every man can, generally speaking, have in common with Him, and the ‘*Christian religion*,’ that is, the religion that accepts, as dogmatic truth, that Jesus was more than just a man. Indeed, he was Christ, which therefore makes Him, in the light of this inalienable premise, the object of His own veneration.

The methodological scope of this hermeneutic distinction can indeed be extended beyond the confines of Christianity and applied to every founder of religion.⁵

The relationship of religion with the Enlightenment (intended, therefore, as a category of the spirit) has no choice but to present itself as an essentially open problem. On the one

³ Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, in which we see the introduction by Fausto Parente to H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, edited by F. PARENTE, Bibliopolis, Naples 1977, p. 59.

⁴ Cfr. G. D’ALESSANDRO, *L’illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Naples 2000.

⁵ Cfr. G. GHIA, *Destino dell’uomo e religione secondo l’illuminismo*, Le Lettere, Florence 2020.

hand, it is obviously a question of dealing historiographically with the distrust of the Enlightenment towards dogmatically established and institutionalised religion, often seen as one of the main architects of man's persistence in his guilty 'state of minority.'⁶ On the other hand, however, it is a question of dealing historiographically with the mistrust of the dogmatically established and institutionalised religion towards a climate of thought that seems, not without 'Pelagian' arrogance, to want to rely solely on human strength.⁷

In reality, it is a question, (as is evident), of a mutual distrust that has seen – and still sees – many attempts to get closer; among them all, perhaps the most paradigmatic example remains that of the relationship, albeit at a distance, between Friedrich Schleiermacher and Wilhelm von Humboldt.⁸ It is in fact to the latter that, in all probability, the former thinks of the prototype of the "Gebildeten unter den Verächtern der Religion" to which, as we know, his famous 'Discourses' of 1799 are addressed; a certain von Humboldt, however, who – even if, in his own sonnet of 1815, confessed, – and not without a degree of satisfaction, with his own "gewählte Einsamkeit" ("chosen solitude"), that he was "ein armer heidnischer Mann Der die Kirchen nicht leiden kann" ("A poor pagan man who cannot suffer the Churches") – still had to recognise the presence in himself of the "nostalgia for something unattainable," the attraction towards an "Infinity that can never be possessed and grasped."⁹ He was thereby adhering to that conception of the 'Unbegreiflichkeit Gottes' (inconceivability, or elusiveness, of God) which is, as is well known, one of the philosophical-religious 'topoi' of the 'Goethezeit.' Even more so, however, the unsuspected closeness between Schleiermacher and Humboldt in many respects is revealed when the latter, in the heart of a discussion on the relationship between religion and poetry, affirms that "all the great tragedies of antiquity and modern age are based

⁶ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁷ Cfr. E. TROELTSCH, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in ID., *Religione Storia Metafisica*, edited by S. SORRENTINO, Libreria Dante & Descartes, Naples 1997, pp. 347-385.

⁸ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, in ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁹ W. v. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

on the conception of the dependence of the finite man on an infinite power.”¹⁰ He is thus echoing the notion of the ‘schlechhtinnige Abhängigkeit’ (‘absolute dependence’) rendered by the Schleiermacher of the ‘Glaubenslehre,’ the original reason for the birth of religion.¹¹

Now, as we know, the Schleiermacherian notion of ‘absolute dependence’ was destined to be met with both simple and banal irony, (with the help of the famous ‘argumentum e cane’) of Hegel’s ‘Vorrede’ to Hinrichs’ Philosophy of Religion, all centred on the antithesis between the ‘animal’ tapping of the divine, typical of the “natural man,” and the ‘pneumatic’ tapping of revelation, typical instead of the “spiritual man.”¹² Such a distinction, due to its ideal-typical universality, was also evidently aimed at affirming itself as a hermeneutic key to understanding the general approach given each time to the problem of a philosophy of religion: in other words, must the philosophy of religion examine the possibilities of an objective knowability of the divine, that is, to produce knowledge, preceding (as in the case of Thomas Aquinas) or surpassing (as in the case of Hegel) theology? Or, by following the seductions of negative theology, must it start from the assumption of the unknowability and ‘elusiveness’ of the idea of God and be ready to follow the germination of intuition and the religious sense in the depths of the individual soul (this, for example, is the case of those who are religious *a priori* and the

¹⁰ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹¹ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, in D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genoa 2007, pp. 93-114.

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Preface to Hinrichs’ “Religion in Its Internal Relationship to Systematic Knowledge”*, in *Hegel, Hinrichs, and Schleiermacher on Feeling and Reason in Religion. The Texts of their 1821-22 debate*, edited by E. VON DER LUFT, Mellen Press, Lewiston-New York-Lampeter 1984, p. 122-124.

'liberal religious thought' of those such as Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher and Troeltsch)?¹³ Or, indeed, must we recognise, as decreed by Karl Barth, the anthropomorphic arrogance inherent in the philosophical will to reflect on religion which would replace, for the divine reality presented to us by revelation, an image ('Bild') of God, constructed for our use and consumption, so that instead of the 'Gottesdienst' ('divine service') to which one is introduced by faith, religion would rather introduce a 'Götzentienst' ('idolatrous service')?¹⁴

Antonio Rosmini, despite the eclectic multiformity of his production, certainly cannot be said to have made an explicit contribution to the foundation of a philosophy of religion, (his being, rather, a Christian philosophy innervated by a pregnant ontological-Trinitarian synthesis). He does, however, represent a symptomatic case of how the three aforementioned tendencies can – although not without encountering aporetic problems – peacefully coexist within a unitary perspective. Rosmini expected the objective knowability of the divine to be capable of producing knowledge, mainly with his great project of "Theosophy" – an unfinished project, and therefore, as such, a real 'Lebenswerk' –; in that very singular essay entitled 'Of the divine in nature,' the Roveretan approached the idea of 'religious a priori,' in other words, the universal recognition, in the ideal being, of something immediately divine, whatever the name (God, JHWH, Allah etc.) with whom such a presentiment of the divine was then, historically, objectified; and finally, in the 'Theodicy,' Rosmini did not fail to emphasise, in this forerunner to Barth, the infinite qualitative distance between man and God, a distance, however, destined not to translate into quietistic fatalism, but to reclaim *a parte hominis*, an inexhaustible concentration of worldly ethical efforts.

In general, in the aforementioned antithesis between the *a priori* intuition of the 'natural' man and the knowledge, mediated by revelation, of the 'spiritual' man, one can grasp, and trace, the presence of another, much more radical antithesis: that is, between an approach aimed at seeing in the intuition of the religious a 'prius,' both in the temporal and substantial

¹³ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁴ Cfr. K. BARTH, *Church Dogmatics*, I.2, T. & T. Clark, Edinburgh/Scotland 1963.

*sense, with respect to the historicisations of dogmatics and revealed forms, and an approach that instead places the starting point for any reflection on the divine in the scriptural canonisation and dogmatic of revelation and faith. This is the antithesis synthesised by Karl Jaspers in the famous debate with Bultmann on demythisation, with the conceptual couple 'Liberalität/Orthodoxie': "The dividing element par excellence between 'Liberalität' and orthodoxy concerns one's position on the idea of revelation. Whether God is localised in space and time, just once or in a sequence of acts, manifested here and now directly, represents a faith that fixes God in an objectivity in the world. [...] 'Liberalität' does not believe in such a revelation."*¹⁵

*Whatever position one wants to assume in this antithesis, it remains incontrovertible that, due to the multiplicity of problems, perspectives, resolute principles and methods that characterise it, it is very difficult to understand, today, the philosophy of religion as a univocal field. Rather, it presents itself as a 'discipline in fragments,' a terrain of dialectical encounters (and sometimes even clashes) – and, precisely and for this reason, productive.*¹⁶

One can, however, try, by following a fruitful indication by Walter Jaeschke,¹⁷ to focus, 'via negationis', on at least four areas in which the philosophy of religion, 'iuxta naturam suam', does not end, thus highlighting the potentially infinite inexhaustibility of this discipline.

Let us look briefly, at the details of these four areas:

- 1 *First of all, the philosophy of religion is not simply a religious philosophy, since it is not based on confessional convictions (therefore it is not 'Christian,' 'Jewish,' 'Islamic' philosophy, etc.), but rather it is that form of questioning philosophy, the object of which is, in fact, religion as a universal dimension.*

¹⁵ K. JASPERS, R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, edited by R. CELADA BALANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 112.

¹⁶ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Alber Freiburg/München 2017.

¹⁷ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «*Religionsphilosophie*», in J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

2 *Secondly, the philosophy of religion is not only about a philosophical theology, because its object is not 'God,' even if it were the 'God of the philosophers.'* But, if anything, the 'space' from that figure of a (possibly) inhabited God, or indeed, 'religion in itself': "certainly, under certain systematic conditions," as Walter Jaeschke points out, "the philosophy of religion and philosophical theology can come together to the point that the philosophy of religion itself becomes a particular field of philosophical theology – as, for example, in Hegel's system. This, however, is an extreme case that cannot erase the difference in principle that exists between a form of philosophical questioning oriented to the idea of God and one oriented to religion. These two objects are different and from them completely different methodological problems also derive for the two disciplines dedicated to them. Thus, for example, the problem of access to the respective object presents itself, for philosophical theology, in a totally different way from the way in which it presents itself for the philosophy of religion – with all the ensuing consequences."¹⁸ Now, in an era in which, especially in the philosophical-analytical climate, the investigation into the rational plausibility of theism, possibly somewhat purified – under the forms of a renewed rational theology or an equally renewed speculative theism – of any confessional reference, seems to encounter a particularly favourable conjuncture and to herald philosophically relevant and promising developments.¹⁹ There is no doubt that a statement such as this by Jaeschke might arouse more than one objection or perplexity. Nonetheless, it seems to us that what it contains as a warning for a concentration of the philosophy

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Naturally, Jaeschke's allusion to the Hegelian philosophy of religion as "philosophical theology" is legitimised by the culmination of the evolution of the individual historical religions by the philosopher of Stuttgart in the concept of the Christian God who, in the hypostatic circummission of the "immanent trinity," represents to the highest degree what religion in itself is for him, that is, "self-awareness of the spirit" (Selbstbewußtsein des Geistes).

¹⁹ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. From the same, see also *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

of religion on its object, on its ‘res’, that is, on the ‘religious’ as such, might usefully be taken into consideration as a ‘regulatory idea.’

- 3 *Thirdly, the philosophy of religion is not a theology, nor is it exhausted in it, insofar as the latter is not perceived as a peculiar form of philosophical questioning, but rather as a scientific explanation and exposition of the texts, of the doctrinal concept, of the history, of the institutional forms and of the cultic practice of a particular and historical religion, codified in dogmas, rites and liturgies.*
- 4 *Finally, the philosophy of religion is not merely an empirical science of religions, neither is it intended as a phenomenology of religion, nor as a history of religions, as it differs substantially from them by the very nature of its method: unlike the phenomenology of religion, the philosophy of religion, does not in fact aim at an overall and adequate presentation of the phenomenological framework of the religious. And, unlike the history of religions, neither does it aim at the historiographically consistent description of a religion or, basically, of the totality of religions. The philosophy of religion certainly has the onerous task of taking the knowledge acquired in these ways extremely seriously. However, as a philosophy, it also has the duty to always simultaneously bring out, as an element prior to empirical research, what religion it is, or what its essence is.*

From the picture outlined so far, it appears – we think – with clarity that, even in the face of the perspective multi-vocality of its conformation, the philosophy of religion strongly claims its autonomy, specificity and peculiarity with respect to the various ‘special philosophies’: an autonomy that cannot fail to translate into the fruitful. And, indispensable for this autonomy is the intertwining between theory and history, or in the already mentioned irreducible tension between the regulatory (and never constitutive) dimension implicit in a delineation on the essence of religion and the historical dimension – a practice that cannot fail to move, for the determination of its essence, from the analysis and comparison with the actual and active forms of manifestation of the religious. Hence, the importance not only sociologically relevant, but also and above all philosophically decisive, of highlighting the connection between philosophy of religion and interreligious dialogue, to whose historical-conceptual localisation the ‘Focus’ of this issue of “Rosmini Studies” is dedicated, collecting, appropriately

reworked and integrated, some of the contributions presented at the conference of the Italian Association of Philosophy of Religion held in Genoa in 2019.

*It should be noted that the Italian philosophical panorama represented, especially in the twentieth century, a particularly favourable scenario for the systematisation of the philosophy of religion as an autonomous discipline,²⁰ as can be seen, even 'ad oculos,' by quickly reviewing, and without any pretence of completeness, some of the different paths traced by the various 'schools': from the 'Genoese' school (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), characterised by a marked transcendental structure aimed at delineating, through the figure of a 'religious *a priori*,' the traits of a 'liberal religious thought,' to the 'Urbino' school (Italo Mancini), which opposes the claim of the exhaustiveness of religious philosophy with the foundation of a theological epistemology based on the notion of 'divine *a priori*.' Then there is the 'Bolognese' school (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manferdini), which, with accentuated 'neo-Bonaventurian' inspiration, emphasises the dialectically fertile field of tension between religion as a universally human phenomenon and the ontologically interpreted Christian faith, while in the Pisan school (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) which, starting from a reinterpretation of the inspiring motifs of classical metaphysics, hermeneutically elaborates a 'critique of theological reason.' And finally, the 'Turin' school (Luigi Pareyson), which proposes a hermeneutic of the religious as an ontology of freedom in the face of the scandal of evil and suffering, to the 'Roman' school (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), which, starting from an existentialistic and phenomenological analysis, endeavours to delineate the incoercible historical value of the philosophy of religion as a discipline in its own right.*

In conclusion, one cannot fail to notice how the multi-perspective value of the various and individual philosophical approaches to the problem of the religious therefore goes hand in hand with the multi-perspectivism of values and culture that increasingly, and eminently connotes, the contemporary 'society of disenchantment.'²¹ In fact, as Gunter Scholtz rightly pointed out, "the modern sciences of the spirit are in no way separable from a pluralistic culture and from the awareness of the multiformity of cultures. On the contrary, they have their

²⁰ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Trento University, Trento 2020.

²¹ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, Munich 2007².

foundation in this and require such pluralism. And this is not to their detriment, but indeed, to their merit: they work against the obtuseness of those who believe that one cannot or should not cross the boundaries of their own conceptual modalities. The comparison and contrast with what is extraneous does not imply in the first instance the relativisation of the current norms, but also follows an ethical norm. And norms are implicit in the recognition of pluralism. In no way does pluralism mean ‘anything goes’.”²²

(f.g.)

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.

Religionsphilosophische Perspektiven

„Die Religion eurer Väter werdet ihr nicht verliehren; darum seyd unbesorgt. Die reine Vernunft untergräbt nicht die Religion, sondern ihre Auswüchse. Ihr werdet Vorurtheile verlehren, und die Religion behalten. Sie wird, je mehr ihr sie dem Lichte der Vernunft nähert, so viel dauerhafter und fester für die Zukunft gegründet. Sie wird, da der Verstand ihr beypflichtet, keine Anfälle von ihm befürchten dürfen, und wenn er ihre Stütze ist, dem Menschenge schlechte Bedürfniß, und heilig werden. Setzet ihr euch aber derselben entgegen; so wird die klügere Nachwelt, durch die allmäßliche Fortschritte derselben, die ihr mit aller eurer usurpirten Macht nicht hindern könnet, auf eure Namen einstens mit der Verachtung herabsehen, womit sie die Namen der Torquemadas, der Embser, und aller Pfaffen brandmarkt, die einstens eure Rolle spielten.“¹

1788: Am Vorabend des berüchtigten Religionsedikts des preußischen Kultusministers Johann Christoph von Wöllner – das bekanntlich einen nicht wirklich furchtlosen Immanuel Kant in einige Bedrägnis bringen sollte –, publiziert Andreas Riem die polemische kleine Schrift *Über Aufklärung* (die jetzt auch auf Italienisch zur Verfügung steht in einer wertvollen, von Hagar Spano herausgegebenen Edition).² In ihr bietet Riem – der im Jahr zuvor, sechs Jahre nach dem Tod von Gotthold Ephraim Lessing, unter dem Pseudonym Christoph August Schmidt aus dem Nachlass des sächsischen Philosophen und Dramaturgen eine Sammlung von

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, 19–20.

² DERS., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, hrsg. von H. SPANO, Vorwort von D. KEMPER, Soveria Mannelli: Rubbettino 2020

noch unveröffentlichten Fragmenten von Hermann Samuel Reimarus zum Druck gegeben hatte³ – in der charakteristischen Form einer „Streitschrift“ eine Art Plädoyer zugunsten des höheren Rechts der Aufklärung gegenüber all den hinterhältigen Angriffen, die gegen sie ins Werk gesetzt wurden. Es handelt sich also, aufs Ganze gesehen, um ein Kapitel dessen, was man – mit Bezugnahme insbesondere auf den Orientalisten und historisch-kritischen Exegeten Johann Gottfried Eichhorn – wirkungsvoll als die „vergessene Aufklärung“⁴ bezeichnet hat: eine Meta-Reflexion der Aufklärung über sich selbst („Aufklärung über Aufklärung“), über die Vorzüge und die Grenzen einer historischen Großwetterlage, die sich gleichzeitig auch als Kategorie des Geistes zu präsentieren strebt.

Von daher also die energische Betonung und der leidenschaftliche Ruf nach einer „Religion gemäß bzw. nach der Aufklärung“, in deren Mittelpunkt, um es mit Dilthey zu sagen, ein „Idealismus der Freiheit“ stehen soll, der sich wiederum gründet auf die – von Lessing zu Ehren gebrachte, aber bei Licht besehen auch in Voltaires „Katechismus des Gärtners“ zu findende – berühmte hermeneutische Unterscheidung zwischen der „Religion Christi“, also derjenigen Religion, die Jesus Christus als Mensch sich zu eigen gemacht und bekannt hat und die jeder Mensch in ihren wesentlichen Zügen mit ihm gemeinsam haben kann, und der „christlichen Religion“, also derjenigen Religion, die als dogmatische Wahrheit annimmt, dass Jesus mehr gewesen sei als ein Mensch, nämlich der Christus, und die ihn deshalb im Lichte dieser unverzichtbaren Voraussetzung zum Gegenstand ihrer Verehrung macht.

Diese hermeneutische Unterscheidung kann jedoch in ihrer methodologischen Tragweite auch über die Grenzen des Christentums hinaus erweitert und auf jeglichen Religionsgründer angewandt werden.⁵

³ Vgl. C.A. SCHMIDT (Hrsg.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, Nachdruck der Ausgabe von 1787, Marrickville (New South Wales): Wentworth Press 2018; vgl. dazu die Einführung von Fausto Parente zu H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, hrsg. von F. PARENTE, Napoli: Bibliopolis 1977, 59.

⁴ Vgl. G. D'ALESSANDRO, *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) e il suo tempo*, Napoli: Liguori 2000.

⁵ Vgl. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Firenze: Le Lettere 2020.

Das Verhältnis der Religion zur Aufklärung (hier also verstanden als Kategorie des Geistes) kann sich nur als ein wesentlich offenes Problem darstellen. Auf der einen Seite geht es natürlich darum, sich mit dem Misstrauen der Aufklärung gegenüber der dogmatisch verfassten und institutionalisierten Religion, die oft als einer der hauptsächlichen Faktoren dafür angesehen wird, dass der Mensch in seinem schuldhaften „Zustand der Unmündigkeit“ bleibt, historiografisch auseinanderzusetzen;⁶ auf der anderen Seite geht es jedoch auch darum, sich historiografisch mit dem Misstrauen der dogmatisch verfassten und institutionalisierten Religion gegenüber einer denkerischen Atmosphäre auseinanderzusetzen, die ihr Vertrauen, nicht ohne „pelagianische“ Überheblichkeit, einzig und allein auf die Kräfte des Menschen zu setzen scheint.⁷

Eigentlich handelt es sich dabei (wie es offensichtlich zu sein scheint) um ein gegenseitiges Misstrauen, das zahlreiche Ausgleichsversuche erfahren hat (und erfährt). Unter all diesen bleibt das vielleicht am meisten paradigmatische Beispiel das des Verhältnisses im Abstand zwischen Friedrich Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt.⁸ Ersterer denkt nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach an den Letzteren als den Prototypen der „Gebildeten unter den Verächtern der Religion“, an die bekanntlich seine berühmten Reden von 1799 gerichtet sind: allerdings an einen von Humboldt, der, auch wenn er in einem Sonett von 1815, nicht ohne ein gewisses Behagen an seiner „gewählten Einsamkeit“, bekannte, er sei „ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann“, dennoch anerkennen musste, dass es in ihm eine „Sehnsucht nach etwas Unerreichbarem“ gab, das Angezogenwerden durch ein „Unendliches“, „das nie besessen und nie gefaßt werden kann“,⁹ und der damit auch jener Auffassung

⁶ Vgl. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (Hrsg.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della “Cattedra Rosmini”*, Stresa/Milazzo: Sodalitas-Spes 1988, 81–92.

⁷ Vgl. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen: Mohr 1911.

⁸ Vgl. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, in: DERS., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia: Morcelliana 1997, 155–193.

⁹ W. v. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Leipzig: Brockhaus 1893, 54.

der „Unbegreiflichkeit Gottes“ anhing, die bekanntlich zu den philosophisch-religiösen „Topoi“ der Goethezeit gehört. Und noch mehr kommt die in vielerlei Hinsicht unvermutete Nähe zwischen Schleiermacher und Humboldt zum Vorschein, wenn dieser im Kern einer Abhandlung über den Zusammenhang von Religion und Dichtung zu der Feststellung gelangt: „Alle grossen Trauerspiele des Alterthums und der neueren Zeit beruhen auf der Vorstellung der Abhängigkeit des endlichen Menschen von einer unendlichen Macht“¹⁰ und so dem Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, der für den Schleiermacher der Glaubenslehre das ursprüngliche Motiv für die Entstehung der Religion ist, ein Echo verschafft.¹¹

Nun war, wie man weiß, der Schleiermacher'sche Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ dazu bestimmt, auf die ebenso wohlfeile wie banale Ironie Hegels (mithilfe des berühmten „argumentum e cane“) in der Vorrede zur *Religionsphilosophie* von Hinrichs zu treffen, in deren Zentrum die Antithese steht zwischen dem „animalischen“ Zugang zum Göttlichen, wie es für den „natürlichen Menschen“ typisch ist, und dem „pneumatischen“ Zugang der Offenbarung, die ihrerseits für den „geistlichen Menschen“ typisch ist.¹² Eine solche Unterscheidung hatte durch ihre idealtypische Universalität natürlich die Tendenz, sich auch als hermeneutischer Schlüssel durchzusetzen für das Verständnis des allgemeinen Ansatzes, der für das Problem einer Philosophie der Religion jeweils gewählt wurde: Soll die Philosophie der Religion also die Möglichkeiten einer objektivierbaren Erkennbarkeit prüfen, mit anderen Worten: ein Wissen hervorbringen, das der Theologie vorausgeht (wie etwa bei Thomas von

¹⁰ DERS., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von C. BRANDES, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841–52, Bd. 7, 656–660, hier 658.

¹¹ Vgl. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, in: D. VENTURELLI / R. CELADA BALLANTI / G. CUNICO (Hrsg.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Genova: Il melangolo 2007, 93–114.

¹² Vgl. G. W. F. HEGEL, *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie*, in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden* (Red. E. MOLDENHAUER und K. M. MICHEL), Bd. 11: *Berliner Schriften 1818–1831*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 42–67, hier 57–58.

Aquin) oder darüber hinausgeht (wie etwa bei Hegel)? Oder soll sie, den Verlockungen der negativen Theologie folgend, von der Annahme der Unerkennbarkeit und „Unbegreiflichkeit“ der Idee Gottes ausgehen und dem keimhaften Charakter der Intuition und des Sinnes für das Religiöse im tiefsten Inneren des individuellen Geistes nachgehen (wie beispielsweise im Falle des religiösen *Apriori* und des „liberalen religiösen Denkens“ bei Autoren wie Nikolaus von Kues, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher und Troeltsch)?¹³ Oder soll sie, noch einmal anders, wie es Karl Barth dekretiert, die anthropomorphe Überheblichkeit erkennen, die im philosophischen Willen zum Nachdenken über die Religion liegt, eine Überheblichkeit, welche die göttliche Wirklichkeit, die uns durch die Offenbarung vor Augen gestellt wird, durch ein „Bild“ von Gott ersetze, das gemäß unseren Zwecken und Bedürfnissen konstruiert sei, sodass die Religion anstelle des „Gottesdienstes“, zu dem der Glaube angeleitet habe, vielmehr zu einem „Götzendienst“ anleite?¹⁴

Antonio Rosmini, von dem man, auch angesichts der eklektischen Vielgestaltigkeit seines literarischen Werkes, sicher nicht sagen kann, dass er einen ausdrücklichen Beitrag zur Grundlegung einer Religionsphilosophie geleistet hätte (denn seine Philosophie ist ja eher eine christliche, die durch eine prägnante Tendenz zu einer Synthese zwischen dem Ontologischen und dem Trinitarischen geprägt ist), ist dennoch ein symptomatisches Beispiel dafür, wie die drei angeführten Tendenzen – wenn auch nicht ohne in aporetische Problemkonstellationen zu geraten – innerhalb einer einheitlichen Perspektive friedlich koexistieren können. Um die objektivierbare Erkennbarkeit des Göttlichen, die ein Wissen ermöglicht, hat sich Rosmini vor allem in dem großen Projekt der *Teosofia* [Theosophie] bemüht – einem unvollendeten Projekt, das also als solches im strengen Sinne ein „Lebenswerk“ ist; in dem ganz einzigartigen Essay *Del divino nella natura* [Vom Göttlichen in der Natur] hat der Roveretaner sich der Idee eines „religiösen *Apriori*“ angenähert, mit anderen Worten dem universalen Erkennen von etwas unmittelbar Göttlichem im idealen Sein, wie auch immer der Name (Gott, JHWH, Allah usw.) lauten mag, durch den eine solche Ahnung sich dann geschichtlich objektiviert hat; in der *Teodicea* [Theodizee] schließlich hat Rosmini es nicht versäumt – insofern ein echter Vorläufer

¹³ Vgl. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia: Morcelliana 2009.

¹⁴ Vgl. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1938, 329.

Barths –, die unendliche qualitative Distanz zwischen dem Menschen und Gott zu betonen, eine Distanz allerdings, die nicht dazu bestimmt ist, in einen quietistischen Fatalismus zu münden, sondern dazu, *a parte hominis* zu einer unablässigen Konzentration auf das ethische Bemühen in der Welt aufzurufen.

Ganz im Allgemeinen kann man in der zitierten Antithese zwischen der apriorischen Einsicht des „natürlichen“ Menschen und der durch die Offenbarung vermittelten Erkenntnis des „geistlichen“ Menschen gewissermaßen zwischen den Zeilen noch eine weitere und noch viel radikalere Antithese erkennen: nämlich die zwischen einem Ansatz, der dazu tendiert, in der Intuition des Religiösen ein „*Prius*“ – sei es im zeitlichen, sei es substanziellen Sinne – zu sehen gegenüber den Vergeschichtlichungen der Dogmatiken und der offenbarten Gestalten, und einem Ansatz, der stattdessen in der Kanonisierung der Offenbarung in heiligen Schriften und dogmatischen Festlegungen den Ausgangspunkt für jedwedes Nachdenken über das Göttliche sieht. Es handelt sich dabei um die Antithese, die Karl Jaspers in der berühmten Debatte mit Bultmann über die Entmythologisierung mit dem Begriffspaar „Liberalität – Orthodoxie“ auf den Punkt gebracht hat: „Das schlechthin Trennende zwischen Liberalität und Orthodoxie ist die Stellung zum Offenbarungsgedanken. Dass Gott sich lokalisiert an Ort und Zeit, einmalig oder in einer Folge von Akten, sich hier und nur hier direkt offenbart habe, ist ein Glaube, der in der Welt Gott zu einem Objektiven befestigt. [...] Diese Offenbarung wird in der Liberalität nicht geglaubt.“¹⁵

Welche auch immer die Position sei, die man in dieser Antithese beziehen will – es bleibt unbestreitbar, dass man wegen der Vielfalt an Problematiken, Perspektiven, Lösungsprinzipien und Methoden, durch die sie geprägt wird, große Schwierigkeiten hätte, die heutige Religionsphilosophie als ein einheitliches Feld aufzufassen; denn sie stellt sich vielmehr als eine

¹⁵ K. JASPERs, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in: K. JASPERs / R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Piper 1954, 5–55, hier 41.

„Disziplin in Fragmenten“ dar, als ein Raum für dialektische Begegnungen (und bisweilen auch Auseinandersetzungen) – und gerade auch deswegen als eine produktive Disziplin.¹⁶

Man kann dennoch, einer fruchtbaren Anregung von Walter Jaeschke folgend,¹⁷ via negationis mindestens vier Bereiche *namhaft machen*, in die die Religionsphilosophie sich iuxta naturam suam nicht auflösen lässt – dadurch zugleich die potenziell unendliche „Uner schöpflichkeit“ dieser Disziplin unter Beweis stellend.

Werfen wir kurz im Detail einen Blick auf diese vier Bereiche.

1. Zuallererst lässt sich die Religionsphilosophie nicht auflösen in eine religiöse Philosophie, da sie sich nicht auf konfessionelle Überzeugungen gründet (also keine „christliche“, „jüdische“, „islamische“ usw. Philosophie ist), sondern vielmehr diejenige Form philosophischen Fragens ist, deren Gegenstand eben die Religion als universale Dimension ist.
2. Zweitens lässt sich die Religionsphilosophie nicht auflösen in eine philosophische Theologie, weil ihr Gegenstand nicht „Gott“ ist (und sei es „der Gott der Philosophen“), sondern, wenn überhaupt, der von dieser Gestalt Gottes (möglicherweise) bewohnte „Raum“, mit anderen Worten: „die Religion an sich“. „Sicherlich können sich“, wie Walter Jaeschke betont, „Religionsphilosophie und philosophische Theologie einander unter bestimmten systematischen Bedingungen so weit annähern, dass die Religionsphilosophie selbst zu einem Spezialgebiet der philosophischen Theologie wird – so wie beispielsweise im System Hegels. Es handelt sich dabei jedoch um einen Grenzfall, der die prinzipielle Differenz zwischen einem philosophischen Fragen, das auf die Idee Gottes gerichtet ist, und einem, das auf die Religion gerichtet ist, nicht aufzuheben vermag. Diese beiden Gegenstände sind verschieden, und aus ihnen ergeben sich auch vollkommen unterschiedliche methodologische Probleme für die beiden ihnen gewidmeten Disziplinen. So stellt sich beispielsweise das Problem des Zugangs zu dem jeweiligen Gegenstand für die philosophische

¹⁶ R. SCHAEFFLER, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Freiburg/München: Alber 2017.

¹⁷ Vgl. W. JAESCHKE, *Art. Religionsphilosophie*, in: J. RITTER / K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel: Schwabe 1992, Sp. 748–763.

Theologie völlig anders dar als für die Philosophie der Religion – mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben.“¹⁸ In einer Epoche, in der, besonders in der geistigen Atmosphäre der analytischen Philosophie, die forschende Prüfung der Plausibilität des Theismus – vielleicht eines solchen, der (in der Gestalt einer erneuerten rationalen Theologie oder der eines ebenfalls erneuerten spekulativen Theismus) von jeglichem konfessionellen Bezug gereinigt ist – eine ausgesprochen günstige Konjunktur vorzufinden scheint, die eine Vorahnung vermittelt von philosophisch bedeutsamen und vielversprechenden Entwicklungen¹⁹ – in einer solchen Epoche herrscht kein Zweifel, dass eine Behauptung wie die eben zitierte Jaeschkes mancherlei Einwände oder auch mancherlei Ratlosigkeiten hervorrufen wird. Nichtsdestoweniger scheint uns, dass das, was sie an Mahnung zu einer Konzentration der Religionsphilosophie auf ihren Gegenstand, ihre „res“, nämlich das „Religiöse“ als solches, beinhaltet, auf eine durchaus nützliche Weise als „regulative Idee“ in Betracht gezogen werden kann.

3. *Drittens ist die Religionsphilosophie keine Theologie, noch löst sie sich in diese auf, insofern die Letztere sich nicht als eine spezielle Form philosophischen Fragens auffasst, sondern vielmehr als eine Erläuterung und wissenschaftliche Darlegung der Texte, des Lehrgebäudes, der Geschichte, der institutionellen Formen und der kultischen Praxis einer partikulären und geschichtlichen Religion, die in Dogmen, Riten und Liturgien kodifiziert ist.*
4. *Schließlich löst sich die Religionsphilosophie auch nicht auf in eine empirische Wissenschaft von den Religionen, weder in eine Phänomenologie der Religion noch in eine als Geschichte der Religionen verstandene, insofern sie sich von diesen durch*

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in: F. GHIA / G. GHIA (Hrsg.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive* (= Humanitas 61 [2006], H. 5-6), 859–875, hier 860. – Natürlich findet die Anspielung Jaeschkes auf die Hegel’sche Philosophie der Religion als „philosophische Theologie“ ihre Rechtfertigung darin, dass der Stuttgarter Philosoph die Entwicklung der einzelnen geschichtlichen Religionen kulminieren lässt im Begriff des christlichen Gottes, der in der hypostatischen Zirkuminzession der „immanenten Trinität“ im höchsten Grade dasjenige repräsentiert, was für ihn die Religion an sich ist, nämlich das „Selbstbewusstsein des Geistes“.

¹⁹ A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Brescia: Morcelliana 2021; vgl. auch: DERS., *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Brescia: La Scuola 2014.

ihre Methode in substanzialer Weise unterscheidet: Anders als die Phänomenologie der Religion zielt die Religionsphilosophie nämlich nicht auf eine umfassende und adäquate Darstellung des phänomenologischen Rahmens des Religiösen, und anders als die Geschichte der Religionen zielt sie nicht auf die historiografisch angemessene Beschreibung einer Religion oder (in der Tendenz) der Gesamtheit der Religionen. Die Religionsphilosophie hat sicherlich die Aufgabe, das auf diesen Wegen erworbane Wissen äußerst ernst zu nehmen; und trotzdem hat sie – als Philosophie – gleichzeitig auch die Pflicht, stets deutlich zu machen – als ein Element, das der empirischen Forschung vorausgehen muss –, was die Religion ist, worin deren Wesen besteht.

Aus dem bisher skizzierten Rahmen geht – so scheint uns – deutlich hervor, dass die Religionsphilosophie – ungeachtet der perspektivischen Vielstimmigkeit ihres Erscheinungsbildes – im Verhältnis zu den verschiedenen „Spezialphilosophien“ energisch einen autonomen, spezifischen und besonderen Charakter für sich in Anspruch nimmt. Und diese Autonomie muss in der fruchtbaren und deshalb unverzichtbaren Verschränkung zwischen Theoriebildung und Geschichte ebenso zum Ausdruck kommen wie in der schon genannten irreduziblen Spannung zwischen der regulativen (und niemals konstitutiven) Dimension, die in einer Skizze zum Wesen der Religion impliziert ist, und der historisch-praktischen Dimension, die zur Bestimmung des Wesens ausgehen muss von der Analyse der und der Auseinandersetzung mit den faktisch existierenden und tätigen Erscheinungsformen des Religiösen. Daher die nicht nur soziologisch relevante, sondern auch und vor allem philosophisch entscheidende Bedeutung der Herausarbeitung des Nexus zwischen der Religionsphilosophie und dem interreligiösen Dialog, dessen geschichtlich-begrifflicher Verortung der „Focus“ dieser Ausgabe der Rosmini Studies gewidmet ist, der (in einer den Umständen entsprechend bearbeiteten und integrierten Gestalt) einige der Beiträge zusammenführt, die auf der Tagung der Associazione Italiana di Filosofia della Religione 2019 in Genua vorgetragen worden sind.

Es muss noch angemerkt werden, dass das philosophische Panorama in Italien, insbesondere im 20. Jahrhundert, eine für die Systematisierung der Religionsphilosophie als autonomer Disziplin ausgesprochen günstige Szenerie gewesen ist,²⁰ wie man, auch ad oculos, erkennen kann, wenn man im Überblick (und ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit) einige der von den verschiedenen Schulen gebahnten Wege durchgeht: von der „Genueser“ Schule (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), die geprägt ist durch einen dezidiert transzendentalen Ansatz, dem es darum zu tun ist, mittels der Figur eines „religiösen Apriori“ die Grundzüge eines „liberalen religiösen Denkens“ zu umreißen, bis zur „Schule von Urbino“ (Italo Mancini), die dem Alleinvertretungsanspruch der religiösen Philosophie die Grundlegung einer theologischen Epistemologie entgegensemmt, die auf den Begriff eines „göttlichen Apriori“ gegründet ist; von der „Bologneser“ Schule (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manfredini), die, deutlich erkennbar „neobonaventuranisch“ inspiriert, den Akzent legt auf das dialektisch fruchtbare Spannungsfeld zwischen der Religion als einem universell menschlichen Phänomen und dem ontologisch interpretierten christlichen Glauben, bis zur „Pisaner“ Schule (Antonio Carlini, Vittorio Sainati), die im Ausgang von einer Neuinterpretation der klassischen Metaphysik inspirierenden Motive auf hermeneutischem Wege eine „Kritik der theologischen Vernunft“ entwickelt; von der „Turiner“ Schule (Luigi Pareyson), die eine Hermeneutik des Religiösen als Ontologie der Freiheit im Angesicht des Ärgernisses des Bösen und des Leidens vorlegt, bis zur „römischen“ Schule (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), die sich von einer existentialistischen und phänomenologischen Analyse her darum bemüht, die unabdingbar geschichtliche Valenz der Religionsphilosophie als einer in sich stehenden Disziplin zu umreißen.

Zum Abschluss muss noch angemerkt werden, dass die pluriperspektivische Valenz der verschiedenen und einzelnen philosophischen Annäherungen an die Problematik des Religiösen also sozusagen Schritt hält mit dem Pluriperspektivismus in Bezug auf die Werte und die Kultur, der die durch „Entzauberung“ geprägte Gesellschaft der Gegenwart immer mehr

²⁰ Vgl. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Trento: Università degli Studi di Trento 2020.

und in eminenter Weise kennzeichnet.²¹ Es ist nämlich so, wie Gunter Scholtz treffend herausgestellt hat: „Die modernen Geisteswissenschaften sind von einer pluralistischen Kultur und dem Bewußtsein der Vielfalt der Kulturen gar nicht zu trennen, sie gründen darin und befördern solchen Pluralismus. Und das ist kein Makel, sondern ihr Vorzug: Sie arbeiten der Begründung entgegen, die über die Grenzen der eigenen Denkweisen nicht meint hinwegsehen zu können oder zu sollen. Die Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem Fremden bedeuten nicht zuerst die Relativierung der geltenden Normen, sondern folgen selbst einer ethischen Norm. Und in der Anerkennung des Pluralismus sind Normen impliziert. Keineswegs bedeutet Pluralismus ‚anything goes‘.“²²

(f. g.)

²¹ Vgl. F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck ²2007.

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 11-12.

RS

Perspectivas de filosofía de la religión

«No os preocupéis, no perderéis la religión de vuestros padres. La razón pura no socava la religión, sino sus distorsiones. Perderéis vuestros prejuicios y conservaréis la religión. Cuanto más la acerquéis a la luz de la razón, más tendrá una base sólida y duradera en el futuro. Dado que el intelecto es compatible con la religión, ella se volverá santa y una necesidad del Género humano. Pero si entráis en conflicto con ella, la posteridad, sabiamente -gracias a su progresivo avance, que con todo vuestro poder usurpador no podéis obstaculizar-, un día contemplará vuestros nombres con el desprecio con el que hoy apoda los nombres de la Torquemada, de los Embasers y de todos los curánganos [Pfaffen] que alguna vez ejercieron vuestro papel».¹

Era 1788 cuando, después del infame «Edicto de Religión» del Kultusminister prusiano Johann Christoph von Wöllner -quien, como es bien sabido, estaba destinado a poner en dificultad a un Immanuel Kant no precisamente intrépido-, Andreas Riem publicó el polémico escrito ‘Über Aufklärung’, ahora disponible en italiano en una valiosa edición editada por Hagar Spano.² En él, Riem, quien el año anterior, seis años después de la muerte de Gotthold Ephraim Lessing, había publicado bajo el seudónimo de Christoph August Schmidt una reseña del ‘Nachlaß’ del filósofo y dramaturgo sajón, de fragmentos inéditos inéditos de Herrmann

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate - der Religion - oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, 19-20.

² ID., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, a cura di H. SPANO, Prefazione di D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

Samuel Reimarus ³ ofrece, en la forma peculiar de un ‘*Streitschrift*’, un escrito polémico ocasional, una especie de ‘*Plädoyer*’, una arenga defensiva a favor de las prerrogativas de la Ilustración contra todos los ataques traidores tramados contra el mismo. Se trata así, en todos los aspectos, de un capítulo de lo que con especial referencia al exégeta orientalista e histórico-cítrico Johann Gottfried Eichhorn, ha sido efectivamente definido como la «Ilustración olvidada»; ⁴ una meta-reflexión de la Ilustración sobre sí misma (‘*Aufklärung über Aufklärung*’), sobre los valores y límites de un clima histórico que al mismo tiempo aspira a presentarse como categoría del espíritu.

De ahí el énfasis vibrante y la apelación apasionada por una ‘*Religión nach der Aufklärung*’, una ‘*religión según la Ilustración*’, en el centro de la cual colocar, en palabras de Dilthey, un ‘idealismo de la libertad’ basado en la famosa distinción hermenéutica honrada por Lessing- Una distinción también presente en el ‘*Catecismo del jardinero*’ de Voltaire, entre la ‘*religión de Cristo*’, es decir, la religión que Jesucristo, como hombre, reconoció y profesó, y que toda mujer y todo hombre puede en general tener en común con él, y la ‘*religión cristiana*’, es decir, esa religión que acepta como verdad dogmática que Jesús era más que un hombre, precisamente Cristo, y lo convierte por tanto, a la luz de esta premisa indispensable, en objeto de la veneración.

Una distinción hermenéutica cuyo alcance metodológico puede extenderse más allá de los confines del cristianismo y aplicarse a todo fundador de religión.⁵

³ Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, sobre el cual se vea la introducción de Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, ed. de F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

⁴ Cfr. G. D’ALESSANDRO, *L’illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁵ Cfr. G. GHIA, *Destino dell’uomo e religione secondo l’Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

La relación de la religión con la Ilustración (entendida, por tanto, como una categoría del espíritu) puede presentarse solo como un problema esencialmente abierto. Por un lado, se trata evidentemente de tratar historiográficamente la desconfianza de la Ilustración hacia la religión dogmáticamente establecida e institucionalizada, a menudo vista como uno de los principales arquitectos de la persistencia del hombre en su culpable ‘estado de minoría’.⁶ Por otro lado, sin embargo, se trata de tratar historiográficamente la desconfianza de la religión dogmáticamente establecida e institucionalizada hacia un clima de pensamiento que parece, no sin arrogancia ‘pelagiana’, querer apoyarse únicamente en la fuerza humana.⁷

En realidad, se trata (como es evidente) de una desconfianza mutua que ha conocido - y conoce - muchos intentos de acercamiento. De entre todos, quizás el ejemplo más paradigmático sigue siendo el de la relación a distancia, entre Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt.⁸ De hecho, es este último a quien el primero considera, con toda probabilidad, como un prototipo de la «Gebildeten unter den Verächtern der Religion» a quien, como es bien sabido, se dirigen sus famosos “Discursos” de 1799. Un von Humboldt, sin embargo, que aunque en un propio soneto de 1815 confiesa ser, no sin cierta satisfacción con su propia “gewählte Einsamkeit” («soledad elegida»), «ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann» («Un pobre pagano que no puede soportar las Iglesias»), reconocía sin embargo la presencia en sí mismo de la «nostalgia de algo inalcanzable», la atracción hacia un «Infinito que nunca se puede poseer y captar»,⁹ adhiriendo en este modo a esa concepción del ‘Unbegreiflichkeit Gottes’ (inconcebibilidad o inalcanzabilidad de Dios) que es, como es sabido, uno de los ‘topoi’ filosófico-religiosos del ‘Goethezeit’. Más aún, la que es en muchos aspectos una insospechada cercanía entre Schleiermacher y Humboldt se revela cuando este

⁶ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁷ Cfr. E. TROELTSCH, *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, en ID., *Religione Storia Metafisica*, ed. de S. SORRENTINO, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, pp. 347-385.

⁸ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, en ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁹ W. v. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

último, en el corazón de una discusión sobre la relación entre religión y poesía, llega a afirmar que «todas las grandes tragedias de la antigüedad y la edad moderna se basan en la concepción de la dependencia del hombre finito de una potencia infinita»,¹⁰ haciendo eco así de la noción de la ‘schlechhtinnige Abhängigkeit’ (‘dependencia absoluta’) acuñada por el Schleiermacher de la ‘Glaubenslehre’ la razón originaria del nacimiento de religión.¹¹

Sin embargo, como sabemos, la noción schleiermacheriana de ‘dependencia absoluta’ estaba destinada a enfrentarse a la ironía, tan fácil como banal (con la ayuda del famoso ‘argumentum e cane’), del ‘Vorrede’ de Hegel a la filosofía de la religión de Hinrichs, enteramente centrada en la antítesis entre el dibujo ‘animal’ de lo divino, típico del «hombre natural», y el dibujo ‘pneumático’ de la revelación, típico del «hombre espiritual».¹² Tal distinción, debido a su universalidad ideal-típica, estaba evidentemente dirigida a afirmarse al mismo tiempo como clave hermenéutica para comprender el enfoque general dado al problema de una filosofía de la religión: ¿debe la filosofía de la religión examinar las posibilidades de una cognoscibilidad objetivable de lo divino, es decir, producir un conocimiento que preceda (como en el caso de Tomás de Aquino) o supere (como en el caso de Hegel) a la teología? ¿O debe, siguiendo las seducciones de la teología negativa, partir de la asunción de la incognoscibilidad y ‘elusividad’ de la idea de Dios y prepararse para seguir el germe de la intuición y del sentido religioso en las profundidades del alma individual este es, por ejemplo, el caso del *a priori religioso* y del ‘pensamiento religioso liberal’ de Cusano,

¹⁰ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, en *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹¹ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, en D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione* di Hinrichs, ed. de S. SORRENTINO, Morano, Napoli 1975, pp. 42-43.

Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher y Troeltsch)?¹³ O, de nuevo, ¿debe reconocer, como lo decretó Karl Barth, la arrogancia antropomórfica inherente a la voluntad filosófica de reflexionar sobre la religión que reemplazaría la realidad divina que nos presenta la revelación por una imagen ('Bild') de Dios construida para nuestro uso y consumo, de modo que en lugar del 'Gottesdienst' ('servicio divino') al que se encamina por la fe, la religión introduciría más bien un 'Götzendienst' ('servicio idólatra')?¹⁴

Antonio Rosmini, de quien a pesar de la ecléctica variedad de su producción no se puede decir que haya dado una contribución explícita a la fundación de una filosofía de la religión (la suya, es, más bien, una filosofía cristiana inervada por un sintetismo ontológico-trinitario), representa sin embargo un caso sintomático de cómo las tres tendencias mencionadas pueden, no sin problemas aporéticos, coexistir pacíficamente dentro de una perspectiva unitaria. Rosmini aspiraba a la cognoscibilidad objetivable de lo divino capaz de producir conocimiento, sobre todo, con el gran proyecto de la 'Teosofía' - proyecto inacabado y, por tanto, como tal, un verdadero "Lebenswerk" -; en ese ensayo tan singular que es 'De lo divino en la naturaleza', el Rovereto abordó la idea de un 'a priori religioso', es decir, al reconocimiento universal, en el ser ideal, de algo inmediatamente divino, cualquiera que sea el nombre (Dios, JHWH, Allah, etc.) que como presentimiento de lo divino es históricamente, objetivado; en la 'Teodicea', finalmente, Rosmini no deja de enfatizar, como buen precursor de un Barth, la infinita distancia cualitativa entre el hombre y Dios, una distancia, sin embargo, destinada no a traducirse en un fatalismo quietista, sino a reclamar, a parte hominis, una concentración inagotable de esfuerzos éticos mundanos.

En general, en la mencionada antítesis entre la intuición a priori del hombre 'natural' y el conocimiento, mediado por la revelación, del hombre 'espiritual', se puede entrever la presencia de otra antítesis mucho más radical: aquella entre un enfoque dirigido a ver en la intuición de lo religioso un 'prius', tanto en el sentido temporal como en el sustantivo, con respecto a las historizaciones de la dogmática y las formas reveladas, y aquel enfoque que, en

¹³ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁴ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, TVZ, Zürich 1938, p. 329.

cambio, sitúa en la canonización escritural y dogmática de la revelación y la fe el punto de partida de cualquier reflexión sobre lo divino. Esta es la antítesis sintetizada por Karl Jaspers, en el famoso debate con Bultmann sobre la desmitificación, con la pareja conceptual ‘Liberalität / Orthodoxie’: «El elemento de división por excelencia entre ‘Liberalidad’ y ortodoxia se refiere a la posición sobre la idea de revelación. Si Dios está localizado en el espacio y el tiempo, una vez o en una secuencia de actos, que se haya manifestado aquí y ahora directamente, representa una fe que fija a Dios en una objetividad en el mundo. [...] La ‘Liberalidad’ no cree en tal revelación».¹⁵

Cualquiera que sea la posición que se quiera asumir en esta antítesis, resulta incontrovertible que, debido a la multiplicidad de problemas, perspectivas, principios resolutivos y métodos que la caracterizan, es muy difícil comprender, hoy, la filosofía de la religión como campo unívoco. Más bien, esta se presenta como una ‘disciplina en fragmentos’, un terreno de encuentros dialécticos (y a veces incluso de choques) y, precisamente y por eso, productivo.¹⁶

Sin embargo, siguiendo una fructífera indicación de Walter Jaeschke,¹⁷ podemos intentar identificar, ‘via negaciónis’, al menos cuatro áreas en las que la filosofía de la religión, ‘iuxta naturam suam’, no se agota, destacando así la inagotabilidad potencialmente infinita de esta disciplina.

Veamos brevemente, en detalle, estas cuatro áreas:

- 1) En primer lugar, la filosofía de la religión no se limita a ser una filosofía religiosa, ya que no se basa en convicciones confesionales (por lo que no es filosofía ‘cristiana’,

¹⁵ K. JASPERS, R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, ed. de R. CELADA BAL-LANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 112.

¹⁶ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Fenomenologia della religione*, tr. it. de A. LOFFI, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁷ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «*Religionsphilosophie*», in J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

‘judía’, ‘islámica’, etc.), sino que es esa forma de cuestionamiento filosófico cuyo objeto es, precisamente, la religión como dimensión universal.

- 2) En segundo lugar, la filosofía de la religión no se limita a la teología filosófica, porque su objeto no es ‘Dios’, ni siquiera el ‘Dios de los filósofos’, sino en todo caso el ‘espacio habitado eventualmente por esa figura de Dios, es decir ‘la religión en sí’: «por supuesto, bajo ciertas condiciones sistemáticas», como señala Walter Jaeschke, «la filosofía de la religión y la teología filosófica pueden acercarse hasta el punto de que la misma filosofía de la religión se convierte en un campo particular de la teología filosófica, como, por ejemplo, en el sistema de Hegel. Sin embargo, este es un caso extremo que no puede eliminar la diferencia de principio que existe entre una forma de cuestionamiento filosófico orientado a la idea de Dios y otro orientado a la religión. Estos dos objetos son diferentes y de ellos también derivan problemas metodológicos absolutamente diferentes para las dos disciplinas dedicadas a ellos. Así, por ejemplo, el problema del acceso al objeto respectivo se presenta, para la teología filosófica, de una manera totalmente diferente a cómo se presenta para la filosofía de la religión, con todas las consecuencias que se derivan».¹⁸ En una época en la que, especialmente en el clima filosófico-analítico, la investigación sobre la plausibilidad racional del teísmo, quizás depurada -bajo las formas de una teología racional renovada o un teísmo especulativo igualmente renovado - de cualquier referencia confesional, parece encontrar una coyuntura particularmente favorable y un heraldo de desarrollos filosóficamente relevantes y prometedores,¹⁹ no hay

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Naturalmente, la alusión de Jaeschke a la filosofía de la religión hegeliana como «teología filosófica» legitima que el filósofo de Stuttgart culmine la evolución de las religiones históricas individuales en el concepto del Dios cristiano que, en la circunscripción hipostática de la «trinidad inmanente», representa al más alto grado lo que la religión en sí misma es para él, es decir, «la autoconciencia del espíritu» (*Selbstbewußtsein des Geistes*).

¹⁹ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Del mismo, se vea también *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

duda de que una declaración como esta de Jaeschke podría suscitar más de una objeción o perplejidad. Sin embargo, nos parece que lo que ella contiene como advertencia para una concentración de la filosofía de la religión en su objeto, en su ‘res’, es decir, en lo ‘religioso’ como tal, pueda ser considerada como una ‘idea regulativa’.

- 3) En tercer lugar, la filosofía de la religión no es una teología, ni se agota en ella, en la medida en que esta última no se percibe como una forma peculiar de cuestionamiento filosófico, sino más bien como una explicación y exposición científica de los textos, del concepto doctrinal, de la historia, de las formas institucionales y la práctica cultual de una religión particular e histórica, codificada en dogmas, ritos y liturgias.
- 4) Finalmente, la filosofía de la religión no se agota en una ciencia empírica de las religiones, ni se entiende como fenomenología de la religión, ni como historia de las religiones, ya que difiere sustancialmente de ellas en el método: a diferencia de la fenomenología de la religión, la filosofía de la religión no punta a una presentación global y adecuada del marco fenomenológico de lo religioso y, a diferencia de la historia de las religiones, no persigue la descripción historiográficamente coherente de una religión o, potencialmente, de la totalidad de las religiones. La filosofía de la religión ciertamente tiene la tarea de tomar extremadamente en serio los conocimientos adquiridos por estas vías; sin embargo, como filosofía, tiene al mismo tiempo el deber hacer *emergir siempre*, como elemento previo a la investigación empírica, lo que la religión sea, o cuál sea su esencia.

Del cuadro esbozado hasta ahora surge con claridad que, a pesar de la perspectiva multivocal de su conformación, la filosofía de la religión reivindica con fuerza su autonomía, especificidad y peculiaridad con respecto a las diversas ‘filosofías especiales’; una autonomía que no puede sino traducirse en el entrelazamiento fecundo, para ella indispensable, entre teoría e historia, es decir, en la ya mencionada tensión irreductible entre la dimensión reguladora (y nunca constitutiva) implícita en una delimitación de la esencia de la religión y la dimensión histórico-práctica que no puede ser eliminada, para la determinación de la esencia, del análisis y de la comparación con las formas de manifestación de lo religioso factualmente existentes y activas. De ahí la importancia no solo sociológicamente relevante,

sino también y sobre todo filosóficamente decisiva, de resaltar la conexión entre la filosofía de la religión y el diálogo interreligioso, a cuya localización histórico-conceptual está dedicado el ‘Focus’ de este número de «Rosmini Studies», recogiendo, después de debidamente reelaboradas e integradas, algunas de las contribuciones presentadas en la conferencia de la Asociación Italiana de Filosofía de la Religión celebrada en Génova en 2019.

Cabe señalar que el panorama filosófico italiano ha representado, especialmente en el siglo XX, un escenario particularmente favorable para la sistematización de la filosofía de la religión como disciplina autónoma,²⁰ como puede percibirse, incluso ‘ad oculos’, mediante una rápida mirada, sin ninguna pretensión de completitud, a algunas de las diferentes vías trazadas por las distintas ‘escuelas’: de la escuela ‘genovesa’ (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), caracterizada por una marcada estructura trascendental que pretende delimitar, a través de la figura de un ‘religioso’ *a priori*, los rasgos de un ‘pensamiento religioso liberal’; a la escuela ‘Urbino’ (Italo Mancini), que opone a la pretensión de exhaustividad de la filosofía religiosa el fundamento de una epistemología teológica basada en la noción de ‘*a priori divino*’; de la escuela ‘boloñesa’ (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manferdini), que, con acentuada inspiración ‘neobonaventuriana’, enfatiza el campo de tensión dialécticamente fértil entre la religión como fenómeno universalmente humano y la fe cristiana interpretada ontológicamente; en la escuela ‘pisana’ (Antonio Carlini, Vittorio Sainati) que, partiendo de una reinterpretación de los motivos inspiradores de la metafísica clásica, elabora hermenéuticamente una ‘crítica de la razón teológica’; desde la escuela ‘Turín’ (Luigi Pareyson), que propone una hermenéutica de lo religioso como ontología de la libertad ante el escándalo del mal y el sufrimiento, a la escuela ‘romana’ (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), que, partiendo de un análisis existencialista y fenomenológico, se esfuerza por delinear el incoerciblemente histórico valor de la filosofía de la religión como disciplina de derecho propio.

En conclusión, no se puede ignorar cómo el valor pluriperspectivista de los diversos e individuales enfoques filosóficos del problema de lo religioso vaya de la mano con el valor y el pluriperspectivismo cultural que caracteriza cada vez más, y en modo eminentemente, a la

²⁰ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell’Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

contemporánea ‘sociedad del desencanto’.²¹ De hecho, como bien señaló Gunter Scholtz, «las ciencias modernas del espíritu no son en modo alguno separables de una cultura pluralista y de la conciencia de la multiformidad de las culturas; al contrario, ellas tienen su fundamento en esto y requieren de tal pluralismo. Y este no es su defecto, sino su mérito: actúan contra la torpeza de quienes creen que no se pueden o no se deben traspasar los límites de sus propios modos conceptuales. La comparación y contraste con lo ajeno no implica en primera instancia la relativización de las normas vigentes, sino que siguen también ellas una norma ética. Y las normas están implícitas en el reconocimiento del pluralismo. De ningún modo el pluralismo significa “anything goes”».²²

(f.g.)

²¹ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.

Perspectives de philosophie de la religion

« Ne vous inquiétez pas, vous ne perdrez pas la religion de vos pères. La religion pure ne sape pas la religion, mais ses distorsions. Vous perdrez les préjugés et vous conserverez la religion. Plus vous la rapprocherez de la lumière de la raison, plus elle aura un fondement durable et solide dans le futur. Puisque l'esprit est compatible avec la religion, elle deviendra sainte et un besoin du genre humain. Si toutefois vous entrerez en conflit avec elle, plus judicieusement la postérité – grâce à sa progressive évolution, qu'avec tout votre pouvoir usurpatoire vous ne pouvez pas entraver – un jour regardera à vos noms avec le même mépris avec lequel aujourd'hui elle étiquète les noms des Torquemada, des Embser et de tous les mauvais prêtres [Pfaffen] que jadis exercèrent votre rôle ».¹

On est le 1788, le lendemain du tristement célèbre « *Edit religieux* » du Kultursminister prussien Johann Christoph von Wöllner – qui était destiné, comme il est connu, à mettre sous pression le peu intrépide Immanuel Kant – : Andreas Riem publie le petit livret polémique “Über Aufklärung”, maintenant disponible en italien dans une prestigieuse édition sous la direction de Hagar Spano.² Dans ce livret, Riem – qui l'année précédente, six ans après la mort de Gotthold Ephraim Lessing, avait fait publier un recueil d'extraits encore inédits de Hermann

¹ A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, p. 19–20.

² ID., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, sous la direction de H. SPANO, Preface de D. KEMPER, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

*Samuel Reimarus*³ à partir du “Nachlaß” du philosophe et dramaturge saxon – offre sous la forme particulière d’un “Streitschrift”, un écrit polémique d’occasion, une sorte de “Plädoyer”, d’une plaidoirie défensive en faveur des prérogatives des Lumières contre toutes les attaques perfides tramées contre elles. Il s’agit donc, en tous points, d’un chapitre de celles qui ont été efficacement définies les « Lumières oubliées »,⁴ en se référant particulièrement à l’orientaliste et exégète historique et critique Johann Gottfried Eichhorn. C’est-à-dire, une métaréflexion des Lumières sur elles-mêmes (“Aufklärung über Aufklärung”), sur les valeurs et les limites d’un climat historique qui aspire, à la fois, à se présenter également comme catégorie de l’esprit.

De là viennent l’emphase et l’appel passionné pour une “Religion nach der Aufklärung”, une religion selon les Lumières, au centre de laquelle placer, selon les mots de Dilthey, un « idéalisme de la liberté » fondé sur la célèbre distinction herméneutique, portée à l’honneur par Lessing mais présente aussi dans le « Catéchisme de l’honnête homme » de Voltaire, entre la “religion de Christ”, c’est-à-dire cette religion que Jésus Christ en tant qu’homme, reconnut et professa, et que chaque femme et chaque homme peuvent de manière générale avoir en commun avec lui, et la “religion chrétienne”, c’est-à-dire cette religion qui accueille comme vérité dogmatique que Jésus a été plus qu’un homme, justement le Christ, et qui en fait donc, à la lumière de cette prémissse indispensable, l’objet de sa propre vénération.

*Une distinction herméneutique dont la portée méthodologique peut être étendue, à vrai dire, également en dehors des frontières du christianisme et qui peut être appliquée à chaque fondateur de religion.*⁵

³ Cfr. C.A. SCHMIDT (ed.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, reprint Ausgabe 1787, Wentworth Press, Marrickville NSW 2018, sur lequel voir l’introduction de Fausto Parente a H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, sous la direction de F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 59.

⁴ Cfr. G. D’ALESSANDRO, *L’illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000.

⁵ Cfr. G. GHIA, *Destino dell’uomo e religione secondo l’Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020.

La relation entre religion et Lumières (entendues comme catégorie de l'esprit) ne peut que se présenter comme un problème fondamentalement ouvert. D'une part, il s'agit, évidemment, de faire les comptes, du point de vue historiographique, avec la méfiance des Lumières envers la religion dogmatiquement établie et institutionnalisée, souvent vue comme une des causes principales de la permanence de l'homme dans son coupable « état de minorité »;⁶ d'autre part, il s'agit en revanche de faire également les comptes, du point de vue historiographique, avec la méfiance de la religion dogmatiquement établie et institutionnalisée envers un climat d'idées qui, non sans une « pélagienne » arrogance, semblent vouloir se fier uniquement aux forces humaines.⁷

A vrai dire il s'agit (comme il est évident) d'une mutuelle méfiance qui a connu – et connaît – plusieurs tentatives de rapprochement ; parmi tous, l'exemple sans doute le plus pragmatique reste celui de la relation, à distance, entre Friedrich Schleiermacher et Wilhelm von Humboldt.⁸ En effet, c'est à celui-ci qu'avec toute probabilité Schleiermacher pense comme prototype des « Gebildeten unter den Verächtern des Religion » à qui sont adressés, comme vous le savez, ses célèbres « Discours » de 1799 ; un von Humboldt qui certes avouait dans un de ses sonnets de 1815, avec une certaine complaisance pour sa propre « gewälte Einsamkeit » (solitude élue), d'être «ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann» (« un pauvre homme païen qui ne peut pas supporter les Eglises »), mais qui toutefois devait quand même reconnaître la présence en lui de la « nostalgie pour quelque chose d'injoignable », l'attraction vers un « Infini qui ne peut jamais être possédé ni saisi »,⁹ adhérant ainsi à cette conception de la “Unbegreiflichkeit Gottes” (inconcevabilité, soit insaisissabilité, de Dieu) qui est, comme nous le savons, un des “topoi” philosophique-religieux de la “Goethezeit”. Encore plus,

⁶ Cfr. V. MATHIEU, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, dans P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'illuminismo. Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-92.

⁷ Cfr. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Mohr, Tübingen 1911.

⁸ Cfr. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, dans ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-193.

⁹ W. v. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Brockhaus, Leipzig 1893, p. 54.

la proximité à maints égards inattendue entre Shleiermacher et Humboldt se manifeste néanmoins lorsque ce dernier, dans le plein d'une tractation sur la relation entre religion et poésie, en arrive à affirmer que « toutes les grandes tragédies de l'antiquité et de l'âge moderne se fondent sur la conception de la dépendance de l'homme fini d'une puissance infinie »,¹⁰ en faisant ainsi écho à la notion de la “schlechhtinnige Abhängigkeit” (“dépendance absolue”) rendue, par le Schleiermacher de la “Glaubenslehre”, la raison originale de la naissance de la religion.¹¹

Or, comme il est connu, la notion schleiermachienne de “dépendance absolue” était destinée à rencontrer l'ironie tant facile que banale (complice le célèbre “argumentum e cane”) du Hegel de la “Vorrede” à la Philosophie de la religion de Hinrichs, toute centrée sur l'antithèse entre l'atteinte “animale” du divin, typique de l'« homme naturel », et l'atteinte “pneumatique” de la révélation, typique de l'« homme spirituel ».¹² Une distinction pareille, pour son universalité idéale-typique, était évidemment orientée à s'affirmer également comme une clé herméneutique pour entendre la structure générale donnée au fur et à mesure au problème d'une philosophie de la religion : doit la philosophie de la religion examiner les possibilités d'une connaissance objectivable du divin, c'est-à-dire doit-elle produire un savoir, en précédent (comme dans le cas de Thomas d'Aquin) ou en dépassant (comme dans le cas de Hegel) la théologie ? Ou bien, en suivant les séductions de la théologie négative, doit-elle mouvoir du postulat de l'inconnaissabilité et de l'“insaisissabilité” de l'idée de Dieu et se disposer à suivre la capacité germinative de l'intuition et du sens religieux dans la profondeur de l'esprit individuel (cela correspond par exemple à l'apriori religieux et de la “pensée religieuse libérale”

¹⁰ ID., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, dans *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. C. BRANDES, *Ausgabe der Preußischer Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1841-52, Bd. VII, p. 658.

¹¹ Cfr. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, dans D. VENTURELLI, R. CELADA BALLANTI, G. CUNICO (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 93-114.

¹² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Preface à la philosophie de la religion* de Hinrichs, traduit et présenté par F. GUIDAL et G. PETITDEMANGE, Vrin, Paris 2001.

des différents Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher et Troeltsch) ?¹³ Ou, encore, doit-elle reconnaître, comme Karl Barth l'a décrété, l'arrogance anthropomorphique propre de la volonté philosophique de réfléchir sur la religion qui remplacerait la réalité divine qui nous est présentée dans la révélation avec une image ("Bild") de Dieu construite à notre profit, de telle manière que, au lieu du "Gottesdienst" ("service divin") auquel on est introduits par la foi, la religion nous introduirait plutôt à un "Götzendienst" ("service idolâtrique") ?¹⁴

Antonio Rosmini, malgré la multiformité éclectique de sa production, n'a pas vraiment fourni une contribution explicite à la fondation d'une philosophie de la religion (la sienne étant plutôt une philosophie chrétienne corroborée par un synthétisme ontologique-trinitaire prégnant), mais représente tout de même un cas symptomatique de comment les trois tendances mentionnées ci-dessus – non sans rencontrer des difficultés aporétiques – puissent coexister pacifiquement dans une perspective unitaire. Rosmini s'est dédié à la connaissabilité objectivable du divin capable de produire un savoir, en particulier avec le grand projet de la "Théosophie" – projet inachevé et en tant que tel, donc, véritable "Lebenswerk". Dans un essai si caractéristique tel que le « *Del divino nella natura* », le philosophe de Rovereto s'est rapproché de l'idée d'un "apriori religieux", c'est-à-dire de la reconnaissance universelle, dans l'être idéal, de quelque chose de subitement divin, sous n'importe quel nom (Dieu, YHWH, Allah, etc) telle intuition du divin se soit ensuite, historiquement, objectivée ; finalement, dans la "Teodicea" Rosmini n'a pas manqué d'emphatiser, en bon précurseur de Barth, la distance qualitative infinie entre l'homme et Dieu, une distance toutefois destinée non pas à se concrétiser en un fatalisme quiétiste, mais à réclamer, *a parte hominis*, une concentration inépuisable des efforts éthiques intramondains.

En général, dans l'antithèse, que nous avons citée, entre l'intuition apriori de l'homme "naturel" et la connaissance, transmise par la révélation, de l'homme "spirituel", nous pouvons saisir entre les lignes la présence aussi d'une autre antithèse bien plus radicale : celle

¹³ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁴ Cfr. K. BARTH, *Dogmatique*, tome I, 2, Labor et Fides, Genève 2019.

entre une disposition qui tend à voir dans l'intuition du religieux un "prius", dans son acceptation tant temporelle que substantielle, par rapport aux historisations des dogmatiques et des formes révélées, et une disposition qui fait de la canonisation des écritures et des dogmes de la révélation et de la foi le point de départ de toute réflexion sur le divin. Il s'agit de l'antithèse synthétisée par Karl Jaspers, dans la célèbre controverse avec Bultmann sur la démythisation, avec le binôme conceptuel "Liberalität/Orthodoxie" :

« L'élément de division par excellence entre "Liberalität" et orthodoxie concerne la position sur l'idée de révélation. Que Dieu soit localisé dans l'espace et dans le temps, une seule fois ou dans une séquence d'actes, qu'il se soit manifesté ici et maintenant directement, représente une foi qui fixe Dieu dans une objectivité dans le monde. [...] La "Liberalität" ne croit pas à une révélation de telle sorte ».¹⁵

Quelque soit la position qu'on veut assumer dans cette antithèse, il est incontestable que, pour la multiplicité des problématiques, des perspectives, des principes résolutifs et des méthodes qui la caractérisent, la philosophie de la religion pourrait être entendue, aujourd'hui, comme un domaine univoque car elle se présente, plutôt, comme une "discipline en fragments", terrain de rencontres (et parfois aussi de controverses) dialectiques - et justement pour cela aussi, productive.¹⁶

Nous pouvons cependant suivre une indication féconde de Walter Jaeschke¹⁷ et essayer d'enucler "via negationis" au moins quatre domaines dans lesquels la philosophie de la religion, "iuxta naturam suam", ne s'épuise pas, en mettant ainsi en lumière le caractère inépuisable et potentiellement infini de cette discipline.

Voyons brièvement dans le détail ces quatre domaines.

¹⁵ K. JASPERS, R. BULTMANN, K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in K. JASPERS / R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, München 1954, pp. 5-55.

¹⁶ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Alber, Freiburg/München 2017.

¹⁷ Cfr. W. JAESCHKE, a.v. «Religionsphilosophie», dans J. RITTER, K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Schwabe, Basel 1992, coll. 748-763.

- 1) Tout d'abord, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une philosophie religieuse, puisqu'elle ne se fonde pas sur des convictions confessionnelles (elle n'est donc pas une philosophie "chrétienne", "juive", "islamique", etc), mais il s'agit plutôt d'une forme d'interrogation philosophique dont l'objet est justement la religion comme dimension universelle.
- 2) En deuxième lieu, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une théologie philosophique, car son sujet n'est pas "Dieu", le "Dieu des philosophes" non plus, mais plutôt l'"espace" (éventuellement) habité par cette image de Dieu, c'est-à-dire "la religion en soi": « Certes, dans certaines conditions bien déterminées, philosophie de la religion et théologie philosophique peuvent mutuellement se rapprocher jusqu'au point que la même philosophie de la religion devient un domaine particulier de la théologie philosophique – comme, par exemple, dans le système de Hegel. Il s'agit, néanmoins, d'un cas limite qui ne peut pas effacer la différence de principe qu'il y a entre une forme d'interrogation philosophique orientée à l'idée de Dieu et une forme orientée à la religion. Ces deux objets sont différents et à partir d'eux découlent des problèmes méthodologiques absolument différents pour les deux disciplines qui leur sont dédiées. Ainsi, par exemple, le problème de l'accès à l'objet respectif se présente, pour la théologie philosophique, de manière complètement différente par rapport à la manière dont il se présente pour la philosophie de la religion – avec toutes les conséquences qui en découlent ».¹⁸ Or, à une époque où, surtout dans le contexte philosophique-analytique, l'investigation sur la plausibilité rationnelle du théisme, bien que épuré – sous forme d'une théologie rationnelle rénovée ou d'un également rénové théisme spéculatif – d'une référence confessionnelle quelconque, semble rencontrer, une jonction particulièrement favorable et

¹⁸ W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, dans F. GHIA, G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 859-875: p. 860. Evidemment, l'allusion de Jaeschke à la philosophie de Hegel comme « théologie philosophique » se légitime car le philosophe de Stuttgart fait culminer l'évolution de chaque religion historique dans le concept du Dieu chrétien qui, dans la circuminsession hypostatique de la « trinité immanente », représente au plus haut degré ce que pour lui est la religion, c'est-à-dire « auto conscience de l'esprit » (*Selbst-bewußtsein des Geistes*).

porteuse de développements philosophiquement remarquables et prometteurs,¹⁹ sans aucun doute une affirmation comme celle de Jaeschke pourrait susciter plus d'une objection ou d'une perplexité. Néanmoins, il nous paraît que l'avertissement qu'elle contient pour une concentration de la philosophie de la religion sur son objet, sur sa "res", c'est-à-dire sur le "religieux" en tant que tel, pourrait utilement être pris en considération comme "idée régulatrice".

- 3) En troisième lieu, la philosophie de la religion n'est pas une théologie, ni elle s'épuise en celle-ci, dans la mesure où la théologie ne se perçoit comme une forme caractéristique d'interrogation philosophique, mais plutôt comme une explication et exposition scientifique des textes, du concept doctrinal, de l'histoire, des formes institutionnelles et de la pratique culturelle d'une religion particulière et historique, codifiée en dogmes, rites et liturgies.
- 4) Pour finir, la philosophie de la religion ne s'épuise pas en une science empirique des religions, entendue ni comme phénoménologie de la religion, ni comme histoire des religions, puisqu'elle se différencie de celles-ci substantiellement pour la méthode : contrairement à la phénoménologie de la religion, la philosophie de la religion, en effet, ne vise pas à une présentation globale et adéquate du cadre phénoménologique du religieux et, différemment de l'histoire des religions, ne vise pas à la description, conforme du point de vue historiographique, d'une religion ou, généralement, de la totalité des religions. La philosophie de la religion a certainement la charge de prendre extrêmement au sérieux la connaissance acquise par ces voies, cependant, en tant que philosophie, a au même temps le devoir de faire toujours émerger, comme élément prioritaire par rapport à la recherche empirique, ce qu'est la religion, c'est-à-dire quelle est son essence.

Dans le cadre dessiné jusqu'ici, il nous semble émerger clairement que la philosophie de la religion réclame avec force son autonomie, sa spécificité et sa particularité par rapport

¹⁹ Cfr. A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021. Voir également, du même auteur, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2014.

aux différentes “philosophies spéciales” ; une autonomie qui ne peut pas se traduire dans l'enchevêtrement fécond, et indispensable pour elle, entre philosophie théorique et histoire, c'est-à-dire dans la tension déjà évoquée et irréductible entre la dimension régulatrice (et jamais constitutive) implicite dans une schématisation sur l'essence de la religion et la dimension historique-pratique qui ne peut pas s'éloigner, pour la détermination de l'essence, de l'analyse et de la comparaison avec les formes de manifestation du religieux effectivement existantes et actives. D'où l'importance non seulement historiquement remarquable, mais aussi et surtout philosophiquement décisive, de l'accentuation de la relation entre philosophie de la religion et dialogue interreligieux. A sa localisation historique-conceptuelle est dédié le “Focus” de ce numéro de « Rosmini Studies » qui recueille certaines contributions, dument réélaborées et intégrées, présentées au congrès de l'Associazione Italiana di Filosofia della Religione qui a eu lieu à Gênes en 2019.

Il est nécessaire de remarquer que le panorama philosophique italien a représenté, particulièrement au XX^e siècle, un scénario particulièrement favorable pour la systématisation de la philosophie de la religion en tant que discipline autonome,²⁰ comme on peut le comprendre, même “ad oculos”, en parcourant rapidement et sans prétention d'exhaustivité, certaines des plusieurs voies tracées par les différentes “écoles” : de l'école “génoise” (Alberto Carraciolo, Giovanni Moretto), caractérisée par une structure transcendante qui vise à dessiner, à travers la figure d'un “apriori religieux”, les traits d'une pensée religieuse libérale, à l'école “urbinate” (Italo Mancini) qui oppose à la prétention d'exhaustivité de la philosophie religieuse la fondation d'une épistémologie théologique basée sur la notion d’“apriori divin” ; de l'école “bolognaise” (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manfredini) qui, avec une inspiration “néo-bonaventurienne” prononcée, emphatise le champ de tension dialectiquement fécond entre la religion comme phénomène universellement humain et la foi chrétienne ontologiquement interprétée, à l'école “pisane” (Antonio Carlini, Vitorio Sainati) qui, partant d'une réinterprétation des raisons inspiratrices de la métaphysique classique, élabore, herméneutiquement, une “critique de la raison théologique” ; de l'école “turinoise” (Luigi Pareyson), qui prospecte une herméneutique du religieux comme ontologie de la liberté devant le scandale du mal et de la souffrance, à l'école “romaine” (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti) qui, à partir

²⁰ Cfr. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Università degli Studi di Trento, Trento 2020.

d'une analyse existentialiste et phénoménologique, se force à dessiner la valence historique de la philosophie de la religion comme discipline indépendante.

Pour conclure, il est inévitable de remarquer combien la valence de multi-perspectives des différentes et singulières approches philosophiques à la problématique du religieux aille de pair avec le multi-perspectivisme des valeurs et de la culture qui définit de plus en plus, et de manière éminente, la contemporaine “société de la désillusion”.²¹ En effet, comme Gunter Scholtz l'a dument relevé, « les sciences de l'esprit modernes ne sont en aucune manière séparables d'une culture plurielle et de la conscience de la multiformité des cultures, au contraire, elles trouvent en cela leur fondement et exigent tel pluralisme. Ceci n'est pas un défaut, mais une qualité : elles travaillent contre les obtus qui pensent qu'il ne soit pas possible ou qu'il ne faille pas franchir les limites de nos propres modalités conceptuelles. Le dialogue et la contreposition avec ce qui est étranger n'impliquent pas, dans un premier temps, la relativisation des normes en vigueur, mais suivent eux aussi leur norme éthique. Et dans la reconnaissance du pluralisme, des normes sont implicites. En aucune manière, le pluralisme signifie “anything goes” ».²²

(f.g.)

²¹ Cfr. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2007².

²² G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 11-12.

Lectio magistralis

Lunedì 23 marzo 2020, nella Sala degli Specchi di Casa Rosmini a Rovereto (TN), si sarebbe dovuta tenere la Lectio rosminiana di Letterio Mauro, dal titolo Quando un filosofo si dà alla politica: Rosmini nel biennio 1848-1849. Come ogni anno, la lectio avrebbe dovuto inaugurare i Rosmini Days, una settimana di eventi scientifici e culturali dedicati al filosofo roveretano. La pandemia da SARS-CoV-2 ha portato gli organizzatori a decidere di sospendere l'edizione 2020 dell'iniziativa, assumendosi però contestualmente l'impegno di cercare di diffondere il più possibile i testi e i contributi già predisposti per i singoli eventi. Grazie al loro impegno e alla collaborazione dell'autore, possiamo quindi mettere a disposizione dei lettori di «Rosmini Studies» il testo integrale della lectio. In essa, lo storico della filosofia Letterio Mauro (Genova 1948) si confronta con un tema ricorrente, se non addirittura fondativo, della storia del pensiero occidentale: il rapporto che, nella concreta esistenza di un filosofo, può e deve instaurarsi tra la riflessione teorica in ambito morale e assiologico e l'attività politica diretta. Nel caso di Antonio Rosmini, questa tematica assume una rilevanza centrale quando il filosofo viene chiamato a svolgere il ruolo di mediatore tra il governo piemontese e il papato, in quel cruciale biennio 1848-49 che tanta importanza avrà per le vicende storiche europee.

RS

LETTERIO MAURO

QUANDO UN FILOSOFO SI DÀ ALLA POLITICA: ROSMINI NEL BIENNIO 1848-1849

WHEN A PHILOSOPHER GIVES HIMSELF TO POLITICS:
ROSMINI IN THE TWO-YEAR PERIOD 1848-1849.

*Which consequences did Rosmini's mission to Rome in 1848, described in the first part of his *La missione a Roma*, produce on the important events concerning him in 1848-49, as related in the second part of this work? Actually, he mentions only his appointment as cardinal, without specifying further consequences. This paper aims at illustrating that a careful reading of *La missione a Roma* can decisively help to highlight this subject.*

1. Rimasto inedito durante la vita di Rosmini, il testo della *Mission a Roma*¹ costituisce, anche grazie all'ampia e preziosa documentazione che lo corredata, lo strumento imprescindibile per comprendere adeguatamente la sua partecipazione alle vicende del cruciale biennio 1848-1849, in cui egli (al pari di Gioberti) fece seguire all'impegno teorico quello della effettiva militanza

¹ L'opera è stata pubblicata per la prima volta, a cura probabilmente di Francesco Paoli, nel 1881 (A. ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Paravia, Torino 1881) priva però di una parte cospicua del materiale documentario predisposto da Rosmini in vista della pubblicazione del testo. Sui motivi che indussero Rosmini a accantonare il progetto di pubblicare l'opera si veda L. MALUSA, *Antonio Rosmini per l'Unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 87-92.

politica e diplomatica.² La recente edizione critica della *Missione a Roma*,³ che prende il posto di quella pubblicata nel 1998 in occasione delle celebrazioni bicentenarie della nascita di Rosmini,⁴ integrandola con nuovi documenti, costituisce perciò l'occasione propizia per tornare a riflettere, oltre che sugli eventi narrati nelle due parti dell'opera, sui legami che il filosofo ha individuato tra essi, che è appunto la questione, sinora poco considerata dalla critica, che qui intendo affrontare.

Mi riferisco con ciò alla lettura ‘continuista’ che nella *Missione a Roma* Rosmini ha dato di una serie di vicende vissute in prima persona durante i quindici mesi trascorsi (tra Roma, Napoli e Gaeta) lontano da Stresa (dove era da ultimo rientrato il 2 novembre 1849), e che solo in parte erano stati dedicati alla vera e propria missione presso il papa a cui era stato chiamato del governo piemontese guidato da Gabrio Casati. Poco più di quattro mesi dopo il suo ritorno, il 27 febbraio 1850, si era accinto alla stesura dell'opera in forma di ‘commentario’, decidendo di includervi anche la narrazione degli eventi in cui era stato coinvolto una volta terminata la sua missione ufficiale. Pur breve, il tempo trascorso tra il suo rientro a Stresa e l'inizio della composizione dell'opera dovette nondimeno consentirgli di ritornare con sufficiente distacco (sottolineato dalla scelta di esprimersi in terza persona) su quanto gli era occorso, così da fornirne un resoconto «intieramente conforme alla verità»⁵ dal punto di vista storiografico e al tempo stesso occasione per lui di ripensamento del proprio operato. E se è vero che, essendo mancata una revisione complessiva del testo (portato a termine il 23 aprile 1850), in esso «parecchie sono le sviste; la sintassi, in taluni casi, lascia a desiderare; taluni nomi sono citati approssimativamente»,⁶ è altrettanto vero che lo stesso non può dirsi per quanto concerne i contenuti dell'opera. Senza nascondere errori o criticità nell'operato del filosofo, essa analizza infatti con equilibrio e lucidità situazioni ed eventi, cercando di ricostruirne la complessa trama, e di collegare un fatto all'altro, mettendone in luce il concatenamento; non si limita, in altre parole, a fare

² Sull'operato di Rosmini a Roma nel biennio 1848-1849 e sul suo contesto rinvio in particolare a L. MALUSA - P. DE LUCIA (eds.), *Rosmini e Roma*, Simposio internazionale di studi filosofici e storici in onore di Antonio Rosmini (Roma, 26-29 novembre 1998), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2000, I (soprattutto Parte seconda: *Rosmini a Roma. 1848-49*, pp. 253-467).

³ A. ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, L. MALUSA - S. ZANARDI (eds.), Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Editrice, Roma-Stresa-Roma 2020, ENC 1/A. Le citazioni saranno sempre tratte da questa edizione per quanto riguarda sia il Commentario (d'ora innanzi *Com.*) sia i documenti a esso allegati (d'ora innanzi *Docc.*).

⁴ A. ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, L. MALUSA (ed.), con saggi introduttivi di G. Bergamaschi, E. Botto, L. Malusa, L. Mauro, D. Preda, I. Semino, D. Veneruso, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998.

⁵ *Com.* p. 234 (151v).

⁶ MALUSA, *Antonio Rosmini per l'Unità d'Italia*, cit., p. 88.

la semplice cronaca delle vicende occorse a Rosmini, ma ne ricerca e ne propone una interpretazione, contribuendo a una migliore comprensione dell'ascesa e del declino del suo programma riformistico a favore della questione nazionale e di un'armonica convivenza tra libertà costituzionali e indipendenza della Chiesa.

2. Come già ricordato, il testo della *Missione a Roma* si compone di due parti. Nella prima viene narrata la vera e propria missione romana di Rosmini, avviatasi con la lettera del 29 luglio 1848 con cui il governo piemontese (ma è significativo che le istruzioni le avesse ricevute dal solo Gioberti, ministro senza portafoglio, l'unico, forse, che in esso potesse concordare con la sua visione di tipo federale) lo incaricava di «una missione presso il Santo Padre importantissima alla salvezza dello Stato»:⁷ trattare col papa un'alleanza militare in chiave antiaustriaca. Il seguito della vicenda è noto.⁸ Consapevole degli equivoci e delle ambiguità alla base di questo mandato,⁹ Rosmini si impegnò nondimeno in un generoso tentativo di mediazione per 'conciliare' le richieste dei suoi mandatari e le esigenze, per lui prioritarie, di attuare un concordato tra S. Sede e Piemonte avente per base la libertà della Chiesa da ogni residua forma di «feudalesimo»,¹⁰ e una confederazione tra gli Stati italiani del Centro-nord posta sotto la guida spirituale del papa e avente in Roma, in una Dieta formata dai delegati designati dai popoli e dai principi dei singoli Stati, il centro direttivo degli affari diplomatici, militari, finanziari. Preso infine atto delle tergi-versazioni e ambiguità del governo Alfieri-Perrone (subentrato il 19 agosto di quell'anno a quello

⁷ *Com.*, p. 79 (3r).

⁸ Per una puntuale e aggiornata ricostruzione delle fasi essenziali di questa vicenda si veda L. MALUSA, *Introduzione I*, in ROSMINI, *Della missione a Roma*, cit., pp. 14-30.

⁹ Cfr. *Com.* pp. 79-84 (3r-8r).

¹⁰ Oltre che come epoca storica, esso è inteso da Rosmini nelle *Cinque piaghe* come più generale categoria ermeneutica: «Quando un'idea, una forma s'imprime altamente nella intelligenza e nella fantasia degli uomini, e vi prevale, allora essa diventa norma, e modello, a cui si conformano tutte l'altre cogitazioni e tutte le maniere di operare che possono in sè ricevere quella forma, e quelle che non possono, altresì vi si subordinano, e vi si aggruppano intorno siccome ancelle da quella padroneggiate. Ora ne' primi tempi della Chiesa l'idea grande scolpita in tutte le menti cristiane era quella dell'unità: e però tutto ne' pensieri e nelle parole de' fedeli, e del Clero, nelle disposizioni ecclesiastiche, nelle scambievoli operazioni, nelle amministrazioni e nei beni che si possedevano, luceva e dominava l'unità di Cristo. Il feudalesimo fondavasi sopra una idea tutt'opposta, cioè sull'idea della divisione, che procede da quella della signoria: e un tal sistema prevalse negli ordini temporali, scolpì bel bello anche nelle menti degli ecclesiastici quell'idea appunto che gli serviva di fondamento, indi i guai della Chiesa». (A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, n. 147, N. GALANTINO (ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 334). Cfr. ivi, n. 130, pp. 323-324.

Casati) riguardo al progetto di confederazione italiana, l'11 ottobre dello stesso anno egli rassegnò le dimissioni dall'incarico ricevuto.

Nella seconda, e più lunga, parte dell'opera sono invece esposte le vicende occorse a Rosmini a Roma, Napoli e Gaeta, dopo il fallimento della sua missione ufficiale sino appunto al suo definitivo rientro a Stresa. Anche in questo caso la vicenda è ben conosciuta.¹¹ Rimasto a Roma, egli si impegnò convintamente nel continuare a perorare, in un contesto a lui sempre meno favorevole, la causa del costituzionalismo¹² presso Pio IX, della cui concessione di una moderata forma di costituzione si era già occupato ai primi di marzo 1848, diversi mesi prima della sua venuta a Roma.¹³ L'opposizione della parte più intransigente della curia, a cui il papa aveva finito per allinearsi, in un contesto avvelenato dalle gravi ambiguità di quest'ultimo e dalle 'manovre' curiali per screditarlo definitivamente come pensatore di riferimento del 'cattolicesimo liberale', culminò da ultimo nella condanna da parte della Congregazione dell'Indice delle sue due operette *Le Cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (30 maggio 1849), a cui egli si sottomise «puramente, semplicemente, e in ogni miglior modo possibile».¹⁴

È Rosmini stesso a dare ragione della presenza nel suo testo di questa seconda parte, in apparenza "estranea" agli eventi legati alla vera e propria missione a Roma. Egli scrive infatti espressamente al termine della prima parte dell'opera:

qui potrebbe aver fine questo commentario col fine della infelice missione per ragion della quale era venuto il Rosmini a Roma [...]. Ma perciocché questa missione trasse dietro di sé altre conseguenze, fra le altre quella d'essere stato il Rosmini obbligato ad accettare il Cardinalato, onde non si poté partire di Roma, ed ebbe a soffrire, dimorandovi, varie vicissitudini in conseguenza de' politici movimenti ivi accaduti, per ciò continueremo la narrazione fino a ricondurre il Rosmini alla sua abitazione di Stresa.¹⁵

L'affermazione che «questa missione trasse dietro di sé altre conseguenze» evidenzia senza ombra di dubbio come Rosmini abbia individuato una continuità, o almeno un legame, tra la sua missione politico-diplomatica a Roma descritta nella prima parte del suo testo e altri avvenimenti, in apparenza di differente natura, esposti nella seconda, giustificando su questa base la

¹¹ Una informata ricostruzione di questa seconda fase della missione rosminiana presso il papa si trova in S. ZANARDI, *Introduzione II*, a ROSMINI, *Della missione a Roma*, cit., pp. 31-70.

¹² Sull'interesse di Rosmini per un ordinamento costituzionale del potere politico cfr. M. NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 143-181.

¹³ Si veda il documento contenente le proposte rosminiane al riguardo col titolo *Progetto di Costituzione per lo Stato Romano*, in A. ROSMINI, *Progetti di Costituzione*, L.M. GADAETA (ed.), Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma-Stresa 2017, ENC 36, pp. 61-137.

¹⁴ Com. p. 228 (146v).

¹⁵ Ivi, p. 141 (70r).

sua decisione di includerli nella sua narrazione. Tra queste conseguenze egli menziona peraltro soltanto «quella d'essere stato [...] obbligato ad accettare il Cardinalato, onde non si poté partire di Roma». In effetti, benché la nomina a cardinale fosse del tutto indipendente dalla sua missione diplomatica, era stata proprio quest'ultima a fornire l'occasione sino ad allora mancata perché di tale nomina egli fosse informato ufficiosamente il 21 agosto 1848 dal cardinale Castracane e ufficialmente quattro giorni dopo dallo stesso Pio IX.¹⁶ Alla necessità della sua presenza a Roma, più volte sollecitata dal papa e alla quale Rosmini si era invece sempre sottratto – l'ultima volta solo un mese prima dell'inizio della missione romana perché, aveva scritto al Segretario di Stato Soglia Ceroni il 24 giugno di quell'anno, «mi sgomenta l'anarchia che vedo in Roma»,¹⁷ il papa aveva fatto del resto chiaramente riferimento durante la prima udienza a lui concessa il 17 agosto, due giorni dopo il suo arrivo in città: «Ella non volea venire in Roma, non volea stare vicino al Papa, e ora Iddio ve l'ha mandato: ebbene noi ora lo metteremo in prigione e non lo lasceremo più andare».¹⁸

D'altra parte, nella *Missione a Roma* la nomina cardinalizia, alla quale cercò convintamente di sottrarsi,¹⁹ è da Rosmini posta in relazione a più riprese con gli eventi a lui occorsi nei mesi successivi, in particolare con la dolorosa vicenda della condanna da parte dell'Indice. È significativo, ad esempio, che alla menzione dell'annuncio ufficiale della sua nomina a cardinale egli faccia subito seguire questa osservazione, apparentemente estranea al contesto:

il Rosmini avea già stampato avanti qualche tempo il trattato *Delle Cinque Piaghe della Chiesa* e questo era stato veduto dal Santo Padre, che avea pur veduto, assai probabilmente, anche l'altro opuscolo uscito quasi contemporaneamente, e intitolato: *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, le quali due operette erano diffuse per Roma.²⁰

Con questo accostamento egli sembra voler suggerire, da un lato, di avere compreso da subito che proprio da questi due scritti, e in particolare da quello sulle *Cinque piaghe*, potevano venirgli delle difficoltà in ordine alla sua nomina cardinalizia; dall'altro, di essersi sentito nondimeno rassicurato dalla tacita approvazione che a suo riguardo era a suo tempo venuta dal papa. Proprio questo scritto infatti – tenuto nel cassetto per ben sedici anni, non giudicando egli propizi i tempi per rendere noto il suo disegno riformistico, e pubblicato²¹ solo alla fine del 1847 con

¹⁶ Sulle modalità e i tempi di questa chiamata cfr. *Com.*, pp. 85-87 (9r-10r).

¹⁷ *Docc. VII/8*, p. 256.

¹⁸ *Com.*, p. 86 (9r).

¹⁹ *Docc. VIII*, pp. 263-268.

²⁰ *Com.*, p. 87 (10r).

²¹ Rosmini si decise a pubblicare lo scritto sulle *Cinque Piaghe* dopo che, come scrive esplicitamente, «il Capo invisibile della Chiesa collocò sulla Sedia di Pietro un Pontefice [Pio IX] che par destinato a rinnovare l'età nostra e a dare alla Chiesa quel novello impulso che dee spingere per

una decisione di cui non poteva allora valutare le conseguenze²² – lo aveva fatto meglio conoscere presso gli ambienti romani; da questi, secondo le notizie giuntegli nei mesi immediatamente precedenti la sua missione, era stato accolto in modo estremamente positivo. Si era così convinto che la diagnosi dei mali della Chiesa e il progetto riformistico che vi si accompagnava avessero trovato interlocutori attenti e numerosi²³ (a iniziare appunto da Pio IX), e che gli esiti di una conseguente e decisa opera di sensibilizzazione in tal senso sulla curia pontificia sarebbero stati positivi.

È probabile, invece, che la sua comprensione del contesto non fosse così chiara come egli vuole far credere, in ordine almeno alle reazioni della parte più conservatrice e verticistica della curia pontificia, che proprio a causa di questo testo doveva maturare un'immagine negativa, sino alla deformazione e alla incomprensione dei loro autentici motivi ispiratori, sia della sua linea di rinnovamento ecclesiastico, sia della sua idea di confederazione nazionale di stampo neoguelfo.²⁴ Una chiara spia di questa non piena comprensione del contesto romano, almeno in parte addebitabile alla sua scarsa conoscenza di esso, è costituita del resto da un altro testo posto proprio all'inizio della seconda parte della *Missione a Roma*, nel quale alla menzione del diffondersi della notizia della sua nomina a cardinale Rosmini fa subito seguire quella della rivelazione, per lui inquietante e inopinata, fattagli da un non precisato cardinale: «Allora un Cardinale l'avvisò in confidenza che alcuni de' suoi colleghi se ne mostravano malcontenti e avevano recate al Papa delle accuse sulla sanità della dottrina»; rivelazione confermatagli «poco tempo dopo» dallo stesso Pio IX, il quale gli disse «che alcuni Cardinali avevano notate alcune cose nelle sue dottrine».²⁵ Quanto Rosmini osserva in proposito chiarisce, da un lato, come egli mettesse una volta di più in relazione la propria nomina cardinalizia con il ‘caso’ delle *Cinque piaghe*; dall’altro, come egli fosse all’oscuro delle contestazioni che venivano avanzate nei confronti delle tesi contenute nell’opera (in particolare di quelle relative alle elezioni dei vescovi)²⁶ e, comunque, non valutasse

nuove vie ad un corso quanto impreveduto altrettanto maraviglioso e glorioso». (ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe*, cit., n. 165, p. 351).

²² In modo analogo si era comportato anche Gioberti con la sua *Apologia del libro intitolato Il Gesuita moderno*. Cfr. F. TRANELLO, *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, in MALUSA – DE LUCIA (eds.), *Rosmini e Roma*, cit., I, pp. 357-398.

²³ Si veda, ad esempio, quanto al riguardo da Roma scrive a Rosmini il procuratore dell’Istituto della Carità, Carlo Gilardi, nella lettera del 13 luglio 1848, *Docc. IX*, pp. 268-271.

²⁴ Cfr. P. MARANGON, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, in L. MALUSA (ed.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, con saggi introduttivi di L. Malusa, L. Mauro, P. Marangon, S. Langella, P. De Lucia, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999, pp. CXLIII-CLXXXVI.

²⁵ *Com.*, p. 142 (70v).

²⁶ «Prima d’allora non era pervenuta agli orecchi del Rosmini alcuna voce di ciò [dell’averne alcuni cardinali avanzato obiezioni circa alcune dottrine rosminiane], salvo che il Padre Theiner

in modo adeguato certe “dinamiche” proprie dell’ambiente curiale.²⁷

Alla luce dei dati forniti da Rosmini nella *Missione a Roma* sembrano dunque fondate alcune conclusioni. Al pari della chiamata del governo piemontese, anche la notizia della elevazione alla porpora cardinalizia era giunta a Rosmini del tutto inattesa; ed è probabile che proprio per tale motivo, come aveva visto nella prima una ‘chiamata’ della Provvidenza, egli abbia interpretato nello stesso modo anche la seconda.²⁸ Nella già menzionata lettera del 24 giugno 1848 aveva infatti confessato al cardinale Soglia, da cui era stato sollecitato in tal senso, che dal venire a Roma lo tratteneva appunto «il non conoscere su di ciò con chiarezza la volontà di Dio»; e pochi mesi dopo, nella sua prima udienza dal papa, aveva dichiarato di essersi astenuto dal venire a Roma «perché voleva aspettare di conoscere più chiaramente il divino volere, e lasciarsi guidare dalla provvidenza». Se, dunque, «Rosmini ha applicato a se stesso, nel caso della missione romana, il “principio di passività” fondamento della sua ascesi», evidenziando che in essa mai si era mosso «per sua iniziativa [...] ma solo in forza di ordini, preghiere o circostanze»,²⁹ lo stesso può dirsi a proposito della vicenda del suo cardinalato, impostogli dal papa e che il suo stesso Istituto, da lui consultato in proposito, lo aveva esortato ad accettare.³⁰

Nei due casi, in altre parole, è stato lo stesso criterio a spingerlo ad acconsentire a quanto gli veniva richiesto: in quello della missione romana, nella convinzione di poter giovare sia alla causa italiana sia a quella del papato e dell’intera Chiesa; in quello della nomina cardinalizia, di poter incidere concretamente sulle scelte ‘politiche’ della Chiesa-istituzione. Ai suoi occhi le due

aveva declamato contro una lettera scritta dal Rosmini, prima di venire a Roma, agli editori del *Labaro*, ringraziandoli dell’invito che gli avevano fatto di prender parte a quel giornale, e lodandone l’intento, che in allora sembrava voler propugnare la causa della religione». Ivi.

²⁷ Cfr. *Com.*, pp. 142-143, *Docc. XL*, pp. 396-398.

²⁸ Mi sembra illuminante al riguardo quanto Rosmini scrive il 30 aprile 1848 a Carlo Gilardi, esponendogli le proprie perplessità circa la sua andata a Roma: «Io desidererei, che mi si parlasse chiaro, perché in tal caso vedrei la volontà di Dio. Se il Papa mi chiamasse espressamente, non esiterei un momento a venire, benché con ripugnanza da parte dell’umanità, prevendendo che ci verrei a patire molto. Ma che il Papa mostri semplicemente ad una terza persona il desiderio di vedermi in Roma, questo non è un chiamarmi, giacché non consta che questa terza persona sia stata incaricata di manifestarmi a nome del Papa un tale desiderio. Temo i mezzi termini, ne’ quali la mia semplicità fu più volte colta nella rete. O che mi si vuole, o che non mi si vuole: di mia spontanea volontà io non ci verrei; se mi ci si vuole adunque conviene che me lo si dica chiaro, perché io mi mova» (*Docc. VII/5*, p. 252).

²⁹ MALUSA, *Antonio Rosmini per l’Unità d’Italia*, cit., p. 92. Sul «principio di passività» cfr. A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni condizione di persone*, A. VALLE (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1976 (EC, XLIX), lez. IV-VI, pp. 45-57.

³⁰ Cfr. *Docc. XXXVIII/1-11*, pp. 387-393.

vicende presentavano insomma significative tangenze e questo ha senza dubbio contribuito, oltre che a fargli assumere nei confronti di esse un analogo atteggiamento di ‘disponibilità’, a fargliene dare una lettura in stretta continuità.

3. È possibile alla luce del testo della *Missione a Roma* avanzare qualche ipotesi su altre «conseguenze» non esplicitate da Rosmini, che la missione romana ha avuto ai suoi occhi?

Una premessa si impone. Come è possibile desumere dalla illuminante serie di lettere scambiate con Carlo Gilardi e col cardinale Castracane, già prima di giungere a Roma Rosmini era al corrente della situazione di grave instabilità in cui si trovava lo Stato pontificio, e aveva manifestato al riguardo sentimenti significativamente contrastanti circa il contributo che egli avrebbe potuto dare in tale frangente. Scrivendo al primo il 25 febbraio 1848, egli osserva espressamente:

A voi *riservatamente* dico che sono anch’io in grand’affanno per le cose di Roma [...]. Nondimeno, se voi crederete prudente, potrete dire al nostro Eminentissimo Castracane, che, atteso qualche studio da me fatto nelle cose politiche, se egli credesse che io gli potessi prestare qualche servizio, non ha che da comandare.³¹

E al secondo, in una lettera che Gilardi stesso doveva giudicare «ben forte», traccia il 17 maggio un quadro duramente realistico della situazione dello Stato romano: «Rispetto all’ordine temporale in Roma vi ha anarchia in tutta l’estensione del termine. [...] Ma quel che è più vi ha apparenza di contraddizione nella stessa condotta del Papa. Questo è uno stato di cose che non può esser utile né al temporale né alla religione».³² Non meno significativo, infine, del suo stato d’animo dinanzi a questa situazione è quanto, il 13 giugno, egli osserva a Gilardi a proposito della lettera con cui, inviandogli una copia delle *Cinque piaghe*, quest’ultimo aveva quasi sollecitato al cardinale Castracane una chiamata di Rosmini:

la vostra lettera par quasi un eccitamento a farmi chiamare a Roma. Vi prego in questo di esser cautissimo, non promovendo la cosa neppure alla lontana e indirettamente: io tremo quando penso alla possibilità d’esser chiamato, perché non mi sento proprio la forza d’espormi a ciò che me ne potrebbe avvenire [...]. Senza conoscere chiaramente la volontà di Dio non voglio assolutamente venirci; e perché

³¹ Docc. XI/1, p. 275.

³² Docc. XIV/2, pp. 285-291. Subito dopo il passo citato (tratto da p. 286) Rosmini traccia indirettamente un lucido quadro dei limiti caratteriali di Pio IX, che sarebbero emersi in tutta la loro gravità nei mesi successivi e di cui egli stesso sarebbe stato vittima: «non vi ha nulla di più fatale per un Principe e per un governo che il mostrarsi debole, esitante, in contraddizione, anche solo apparente, nelle parole e nei fatti, e impotente a farsi ubbidire. Un Principe che non può impedire l’anarchia, e che neppure fa alcuno sforzo per impedirla, che lascia fare tutto ciò che dichiara di non volere, e che indirettamente asseconda ciò che si fa contro le sue espresse dichiarazioni, non sembra ch’egli soddisfaccia ai doveri annessi al Principato. Che cosa avverrà se le cose continuano a camminare su questo piede? Il Papa perderà tutta la sua riputazione» (ivi, pp. 286-287).

la volontà di Dio ci si manifesti, dobbiamo ben guardarci dal porre in cosa di tanto momento la più piccola opera nostra. La ripugnanza stessa che sento mi persuade che Iddio non lo voglia.³³

A motivo di questo complesso quadro, l'inattesa opportunità (determinata dall'altrettanto inattesa missione affidata a Rosmini dal governo sabaudo) di attuare le linee di fondo del suo programma riformistico a favore sia della causa dell'unità italiana sia di quella della libertà della Chiesa doveva assai presto scontrarsi con le difficoltà create dalle posizioni prevalenti nella Chiesa-istituzione; e questo ad onta dell'impegno da lui posto nel convincere il papa e la curia romana della validità, ai fini del mantenimento del dominio temporale (che tanto stava loro a cuore) e in un contesto rispettoso della libertà costituzionali, del proprio progetto di confederazione tra gli Stati del Centro-nord d'Italia.

Non può esservi dubbio circa il fatto che Rosmini ritenesse necessario rendere operative in quel frangente le indicazioni sulla libertà della Chiesa-istituzione esposte nelle *Cinque piaghe*; per la loro applicazione restava tuttavia fondamentale appunto la disponibilità di essa a mantenersi «libera di verace libertà, siccome fu costituita eternamente dal divino suo Fondatore»³⁴ e, proprio per questo, capace di tornare a essere centro della vita dei popoli e del loro sviluppo storico. Contando su tale disponibilità egli aveva inviato al Collegio cardinalizio una *Memoria*³⁵ contenente «i motivi da' quali apparisse che il progetto sembrava dover convenire alla Santa Sede, e si rispondesse alle principali obbiezioni che potrebbero venir fatte al medesimo».³⁶ Essa includeva significativamente quanto già osservato nelle *Cinque piaghe* circa il progressivo abbandono da parte della Chiesa, divenuta istituzione, del suo sostegno al popolo e il conseguente suo diventare, sebbene tra alterne vicende, sempre più soggetta al dispotismo dei principi a totale discapito dei suoi diritti, in particolare di quello di designare i vescovi. Ne seguiva l'indicazione per Pio IX di un preciso comportamento:

Ora la stagione del dispotismo principesco è finita: il Pontificato di Pio IX deve segnare una nuova epoca, nella quale il Pontificato Romano si rialzi e riprenda l'antica e naturale sua autorità, e anche il potere temporale si emancipi dalla dipendenza de' Principi. Il che non può avvenire se non a condizione che la S. Sede si riunisca intimamente ai popoli e tragga da questi la sua forza come fu ne' suoi più bei tempi [...]. Da questo procede, esigere il doppio interesse della Chiesa, cioè lo spirituale ed il temporale, che la Dieta della Confederazione italiana non si costituisca soltanto da inviati di Principi, ma che vi siano ad un tempo rappresentati i popoli, e che la S. Sede anche temporalmente non comunichi solo coi primi, ma ben anche immediatamente coi secondi.³⁷

³³ Docc. XIV/4, p. 294.

³⁴ ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe*, cit., n. 82, p. 238.

³⁵ Se ne veda il testo completo in *Com.*, pp. 106-121 (26r-41v).

³⁶ Ivi, pp. 105-106 (24v-25r).

³⁷ Ivi, p. 111 (32r-v).

L'atteggiamento di apparente attenzione da parte del papa (di quello del Collegio cardinalizio nella *Missione a Roma* nulla viene detto) al progetto rosminiano si rivelò effimero e in ultimo ambiguo. Con un 'mutamento di rotta' non inusuale in lui Pio IX accolse infatti i «gravissimi sospetti» che Pellegrino Rossi,³⁸ da lui chiamato al ministero su suggerimento di Rosmini, aveva sollevato riguardo al progetto di confederazione di popoli che quest'ultimo aveva elaborato insieme ai delegati dei tre Stati del Centro-nord d'Italia, e abbracciò quello di una lega di principi tracciato dallo stesso Rossi facendolo anzi senz'altro «pervenire al gabinetto piemontese», in tal modo lasciando di fatto cadere il progetto rosminiano.³⁹

Nella prima parte della *Missione a Roma* Rosmini mette in chiaro come egli considerasse la eventuale resistenza della Chiesa-istituzione al proprio progetto di confederazione e, quindi, la rinuncia a legare le sorti dello Stato pontificio alla questione dell'unità nazionale, premessa della fine del potere temporale, che egli vedrà prefigurata dalla rivolta romana del novembre 1848 e dalla conseguente fuga del papa a Gaeta narrate nella seconda parte dell'opera. A proposito di tale resistenza, Rosmini osserva infatti con molta lungimiranza che, abbandonando la causa nazionale,

non solo rimarrebbe pregiudicata la causa de' dominii temporali della Chiesa nell'opinione de' sudditi pontificii, ma in quella altresì di tutta la nazione italiana, perocché questa considererebbe da quell'ora lo Stato della Chiesa come l'unico ostacolo della sua nazionalità e del suo risorgimento; e in tal caso tutta l'Italia cospirerebbe per rimuovere un tale ostacolo, e presto o tardi vi riuscirebbe indubbiamente.⁴⁰

Si tratta – e non mi consta che questa convergenza sia stata rilevata – di una valutazione almeno in parte affine a quella di Gioacchino Ventura, poi accomunato a Rosmini nella condanna dell'Indice pur collocandosi su posizioni assai diverse dalle sue.⁴¹ In un significativo scambio epistolare tra i due, intercorso sul finire del 1848, Ventura attribuisce infatti al comportamento di Pio IX (e soprattutto alla sua fuga da Roma) l'atteggiamento di rifiuto del papato e di un accordo tra questo e il governo costituzionale assunto dalla popolazione romana, invitando Rosmini a far conoscere al papa che

³⁸ Su questa figura mi limito a rinviare a M. FINELLI (ed.) *Pellegrino Rossi. Giurista. Economista e uomo politico* (1787-1848), Rubbettino, Soveria Mannelli 2011 e, più recentemente, a E. MUSIANI, «*Sans patrie dans le monde*»: *Pellegrino Rossi o l'itinerario europeo di un universitario bolognese* (1787-1848), in «Annali di storia delle università italiane», XXIII, 2019, 2, pp. 35-59, che fornisce ulteriore bibliografia.

³⁹ Si vedano su questa vicenda *Com.*, pp. 121-132 (42r-54v) e *Docc.* XXVII, pp. 331-341.

⁴⁰ *Com.*, p. 119 (39r).

⁴¹ Su una serie di convergenze tra le idee politiche dei due pensatori ha richiamato l'attenzione G. BERGAMASCHI, *Ventura e Rosmini negli avvenimenti del 1848*, in ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. CLXXV-CLXXXIII.

il popolo *intero* adontato, scandalezzato dall'abbandono in cui lo ha lasciato, o lo maledice o lo disprezza, o gli è indifferente; che queste disposizioni sono terribili e non faranno che far perdere per sempre ai Papi il dominio temporale che Pio IX ha giurato di mantenere, e che per modi sì stolidi intende di recuperare.⁴²

Non è, quindi, sorprendente che Rosmini abbia potuto vedere nelle drammatiche giornate del novembre 1848 una lontana «conseguenza» della sua missione romana. Era stata in effetti quest'ultima a contribuire a far emergere la sordità dei vertici della Chiesa-istituzione nei confronti del suo progetto riformistico, considerato pericolosamente destabilizzante, come pure l'ambiguità che era alla base delle aperture 'costituzionali' di Pio IX, che di quelle giornate erano state la causa più diretta.

4. È indubbio tuttavia che per il filosofo cristiano Rosmini, impegnato a raccordare il ruolo del papato con le 'libertà' costituzionali, la «conseguenza» più grave della missione romana fu rappresentata dall'insuccesso, sancito dal già menzionato provvedimento censorio dell'Indice, di questo suo progetto. Ad accrescere la gravità per lui di tale «conseguenza» sta poi il fatto che la pronta e totale sua sottomissione alla condanna non contribuì a circoscrivere, per dir così, la vicenda a un episodio pur doloroso, ma aprì la strada alla intensificazione della campagna diffamatoria nei suoi confronti, destinata a sfociare in quella che si suole chiamare terza fase della 'questione rosminiana', conclusasi con il decreto *Dimittantur* del 3 luglio 1854.⁴³

Alla luce del decreto del 30 maggio 1849 si deve anzi rilevare che l'insuccesso andò ben oltre il fallimento del diretto impegno di Rosmini nella missione a Roma, traducendosi nella sconfessione dell'intera linea 'riformistica' di ispirazione cristiana, colpita in alcuni dei suoi più eminenti fautori: come è noto, infatti, la condanna dell'Indice riguardò, oltre che i due scritti rosminiani, il *Gesuita moderno* di Vincenzo Gioberti⁴⁴ e il *Discorso funebre per i morti di Vienna* di Gioacchino Ventura. Il fatto poi che l'accostamento di questi tre autori di così diverso orientamento speculativo sia stato del tutto strumentale,⁴⁵ nulla toglie al carattere 'politico' di questa manovra,

⁴² Lettera di Ventura a Rosmini del 24 dicembre 1848, *Doc.*, LXIV/3, p. 500. Questo scambio epistolare è riportato in *Doc.*, LXIV, pp. 491-509.

⁴³ Un'attenta ricostruzione di questa 'fase' si trova in S. ZANARDI, *La filosofia di Antonio Rosmini di fronte alla Congregazione dell'Indice. 1850-1854*, FrancoAngeli, Milano 2018.

⁴⁴ Sulle complesse vicende che portarono alla condanna del *Gesuita moderno* rinvio a L. MUSA - L. MAURO, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita Moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852). Da documenti inediti*, FrancoAngeli, Milano 2005.

⁴⁵ Su questo singolare accostamento dei tre autori nel medesimo provvedimento censorio, come pure sulle numerose e gravi inosservanze da parte di quest'ultimo delle precise regole concernenti l'esame di scritti di autori cattolici stabilite dalla costituzione *Sollicita ac provida* (promulgata il 9 luglio 1753 da Benedetto XIV), mi sono soffermato, anche sulla base di materiale inedito, nel mio saggio *La condanna rosminiana del 1848-49 alla luce della Costituzione Sollicita*, in Antonio

con la quale si intese dare un preciso segnale nei confronti di voci ritenute comunque ‘dissenzienti’.

Impegnandosi nella missione romana, Rosmini si espose, per così dire, direttamente, ben più di quanto avesse in precedenza fatto con i suoi scritti e per più ragioni. La sua presenza a Roma lo mise innanzi tutto ancora più in luce come esponente di primo piano della linea riformistica in ambito cristiano e i ripetuti segni di benevolenza nei suoi confronti⁴⁶ da parte di Pio IX non potevano che apparire alla parte più retriva della curia un chiaro segnale dell’adesione del papa a tale linea, suscitando quindi una più decisa opposizione nei confronti del tentativo rosminiano di superare le distanze tra la Chiesa-istituzione e la prospettiva costituzionale.

D’altra parte, una volta impegnatosi in questa missione, la convinzione che fatti esterni alla sua volontà lo avessero messo nella condizione di applicare al contesto nazionale e poi a quello romano la sua linea riformistica, e soprattutto di poter contare in quel frangente sul pieno sostegno del papa (nella cui “svolta costituzionale” confidava), spinse Rosmini a ‘forzare la mano’, oltre che ai suoi interlocutori piemontesi, in una certa misura anche a quelli romani. Egli si illudeva infatti, riguardo a questi ultimi, che fosse possibile raggiungere concreti risultati sul terreno politico, nonostante il rifiuto dei vertici della Chiesa-istituzione di assecondare l’esigenza (avanzata appunto nelle *Cinque piaghe*) di una sua profonda auto-riforma, che la conducesse a recuperare la coscienza della propria identità e dei propri autentici compiti nel mondo. La persuasione che occorresse approfittare della congiuntura che appariva propizia lo spinse, in altre parole, a saltare alcuni ‘passaggi intermedi’ che sul piano teorico egli aveva pur ritenuto necessari, determinando in tal modo una più decisa reazione da parte del fronte a lui avverso, e a non tenere conto né della difficile situazione dello Stato pontificio né delle posizioni a lui contrarie all’interno del collegio cardinalizio.⁴⁷

Rosmini e la Congregazione dell’Indice, cit., pp. CIX-CXLI, al quale mi permetto perciò di rinviare. Su tale singolare accostamento tra i tre autori cattolico-liberali si veda inoltre L. MALUSA, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiastici*, ivi, pp. LXXIII-LXXXIII.

⁴⁶ Cfr. *Com.*, pp. 143-144 (71r). A riprova di ciò basti ricordare, oltre alla promessa nomina cardinalizia, quelle a consultore delle Congregazioni del S. Uffizio e dell’Indice, per le quali si vedano *Docc. XXVI/1-2*, pp. 330-331.

⁴⁷ Già nel periodo precedente la sua missione romana Rosmini appare consapevole delle scarse simpatie nei suoi confronti da parte di molti esponenti del sacro collegio. Scrivendo a Carlo Gilardi il 25 luglio 1848 (sei giorni prima, quindi, di ricevere la chiamata del governo piemontese) a proposito della questione del Collegio S. Raffaele, egli osserva ad esempio: «Che vi presentiate al bacio del piede del Santo Padre non so se sia bene o male specialmente perché potrebbe parlarvi del mio venire a Roma, il che mi ripugna specialmente se dovessi venirvi senza sapermi a che fare. [...]: solamente vi avverto che se vi presentate dovete naturalmente dirgli che siete venuto per l’affare di S. Raffaello, ma in questo caso è necessario che gli facciate intendere che i Cardinali scelti al primo esame non sono opportuni per tal bisogno, e che io non desidererei in ogni caso,

Questo errore di valutazione fu senza dubbio aggravato dalla sua decisione di restare al fianco del papa a Gaeta, ritenendo di essergli ‘indispensabile’, pur dinanzi ai crescenti e evidenti ostacoli che gli venivano frapposti,⁴⁸ e dal ritardo con cui prese atto in quel contesto della sua progressiva emarginazione e del conseguente declino del suo peso politico presso il papa.⁴⁹ Se l’operato di Rosmini in queste circostanze peccò di «semplicità» e di «imprevidenza»,⁵⁰ nondimeno, proprio alla luce delle pagine della *Missione a Roma*, appare difficile sostenere che l’esito negativo del suo diretto impegno nelle vicende politiche del 1848-1849 sia dipeso *simpliciter* da rigidità teoriche, o da scarsa attenzione alla realtà effettuale, o da una inadeguata analisi di essa: basti pensare alla lucidità con cui egli evidenzia le ambiguità alla base del mandato ricevuto dal governo piemontese; la «irragionevole» pretesa da parte di quest’ultimo «che il Papa, padre comune de’ fedeli, dichiarasse la guerra all’Austria pel solo motivo di costituire la nazionalità italiana»;⁵¹ le sue nascoste mire espansionistiche con il conseguente, inevitabile, clima di sospetto ingeneratosi nei principi italiani nei confronti di ‘quella’ guerra contro l’Austria che veniva loro proposta.⁵²

Né minore lucidità egli manifesta a proposito della condizione degli Stati pontifici, ad esempio della delicatezza della questione politico-religiosa e delle ricadute di essa sul piano interno (raccomandando prudenza sui tempi di pubblicazione e di diffusione nei loro territori del suo *Progetto di Costituzione per lo Stato Romano*,⁵³ elaborato nel clima del generale entusiasmo costituzionale degli inizi del 1848). Per quanto riguarda inoltre il piano internazionale,⁵⁴ in particolare circa i rapporti diplomatici tra la S. Sede e l’Austria, egli

non s’era trattenuto di biasimare acremente l’incoerenza del governo pontificio, che faceva o lasciava fare degli atti favorevoli alla indipendenza d’Italia, e contemporaneamente faceva degli altri atti avversi e contrari ai primi: ciò che non solo dimostrava la sua debolezza, ma l’accresceva, disgustando

che il negozio cadesse nelle stesse mani, specialmente nelle mani di Ostini, Ferretti e Patrizi». (Docc. VII/2, pp. 262-263).

⁴⁸ Cfr. MALUSA, *Antonio Rosmini per l’Unità d’Italia*, cit., pp. 110-115.

⁴⁹ Si veda in particolare *Com.*, pp. 198-201 (123r-125r).

⁵⁰ Cfr. su questo punto M.F. MELLANO, *Lo scontro Rosmini-Antonelli nel ’48-’49, secondo il memoriale del filosofo e alla luce della realtà storica*, Sodalitas, Stresa 1987, pp. 21-22, 57.

⁵¹ Ivi, p. 96 (18v). Sul tema della guerra in Rosmini rinvio a NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio*, cit., pp. 211-230.

⁵². Proprio al fine di dissipare tali sospetti Rosmini proponeva di porre la progettata confederazione fra i tre Stati del Centro-nord d’Italia «sotto la presidenza, almeno onorifica, del Pontefice, il che dissiperebbe dall’animò del Papa e degli altri principi il sospetto che il Piemonte pensi al suo solo ingrandimento, e forse miri ad assorbire in sé tutti gli Stati italiani». (*Com.*, p. 81 (4v)).

⁵³ Si veda al riguardo la documentazione raccolta in Docc. XI/1-4, pp. 275-278.

⁵⁴ Cfr. in proposito NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio*, cit., pp. 231-250.

entrambe le parti fra cui ardeva la lotta. Il Rosmini bramava che il Sommo Pontefice avesse assunta una mediazione dignitosa, efficace e soprattutto logica.⁵⁵

E anche sul carattere irresoluto di Pio IX non mancano nelle pagine della *Missione a Roma* annotazioni penetranti e impietose.⁵⁶

Non furono dunque attenzione alla realtà effettuale e lucidità di analisi a mancare a Rosmini nella sua missione romana. Si può, forse, affermare che egli si sia dimostrato in quella circostanza un realista *sui generis*, capace di guardare appunto alla realtà effettuale, ma di immaginare anche ordini politici diversi da quelli del suo tempo. Gli mancava invece, come egli stesso dichiara, l'esperienza;⁵⁷ quella esperienza che, stando sempre alle sue parole, unita alla fermezza dà agli uomini d'ingegno «il tatto a discernere “quel punto in cui il riuscibile s'incontra col desiderabile”».⁵⁸

3830@unige.it

(Università degli Studi di Genova)

⁵⁵ *Com.*, p. 88 (10v).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 193-194 (118r); p. 198 (123r); p. 199 (123v); pp. 200-202 (124v-125v).

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 123 (43r).

⁵⁸ *Ivi*, p. 121 (42r).

Rosminiana

La sezione «Rosminiana» di questo numero presenta una ricca varietà di approcci alla figura e al pensiero del Roveretano. Vi si trova anzitutto un originale saggio interpretativo di un aspetto tanto interessante quanto trascurato della teoresi del filosofo: Bergonzoni propone infatti una nuova interpretazione dell'estetica di Rosmini, «artista dell'Essere», che per la prima volta include anche un'analisi dei fondamenti filosofici rosminiani del dialogo *Dell'invenzione di Manzoni* e mette in luce spunti per un confronto con filosofi novecenteschi: nel segno della divergenza rispetto a Croce e della convergenza rispetto a Pareyson. La sezione prosegue con un approfondimento di Santori su una delle principali fonti del pensiero economico di Rosmini, ossia l'abate Antonio Genovesi, padre intellettuale della scuola di economia civile napoletana del XVIII secolo, e continua con una serie di confronti: Croci mostra come «l'encyclopedia teosofica» del Roveretano si costituisca in un serrato confronto con la filosofia classica tedesca, in particolare con Kant e con Hegel, mentre Galvani rileva la forte affinità tra l'antropologia di Rosmini e quella di Edith Stein, soprattutto intorno al «sentimento di sé come corporeo-spirituale». Nell'ultima parte la sezione si volge alla storia degli effetti e propone due interpretazioni divergenti del sistema rosminiano: da un lato Fidelibus esamina la forte torsione ermeneutica in senso idealistico impressa da Gentile alla filosofia del pensatore di Rovereto per farne uscire un «Kant italiano» funzionale alla sua ricostruzione di «un ideale quadro unitario della storia della filosofia italiana dalla fine della Scolastica a Spaventa»; dall'altro Bozza mostra come la trentennale riflessione di Tina Manferdini su Rosmini debba essere collocata all'interno della «scuola neo-bonaventuriana» raccolta intorno a Moretti-Costanzi e come la sua interpretazione del sistema rosminiano venga curvata dal coscienzialismo tipico di quella scuola con esiti originali che esaltano l'ascesi agapica da cui in ultima analisi sgorgano sia la teoresi, sia la vita costantemente donata del grande Roveretano.

RS

FILIPPO BERGONZONI

L'ARTISTA DELL'ESSERE: ARTE E BELLEZZA IN ROSMINI¹

THE ARTIST OF BEING. ART AND BEAUTY IN ANTONIO ROSMINI'S THOUGHT

*The article focuses on a presentation of Filippo Bergonzoni's book *L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini* (Orthotes, Napoli-Salerno 2020), a monograph on Rosmini's aesthetics from his early essay *Sull'idillio* to the *Teosofia*, his final unfinished masterpiece. A pathway in which the philosopher of Rovereto also engages in a dialogue with Alessandro Manzoni, in search of an ontology of beauty which finds its origin and its ultimate end in the idea of being.*

Tra le varie modalità con cui è possibile avvicinarsi oggi all'opera di Antonio Rosmini ritengo che sia particolarmente feconda quella di approcciarlo come un classico, un autore che – pur tra travagliate e note fatiche – è riuscito ad entrare in quel canone filosofico occidentale da cui non si finiscono di cogliere ricchezze speculative e spunti di riflessione per il nostro presente.² In altre parole, pur non disconoscendo l'importanza di altre indagini più marcatamente storiche, filologiche, comparative, è possibile oggi una lettura *spregiudicata*, per così dire, del filosofo di Rovereto, che abbia lo scopo di rintracciare alcuni nuclei teorici, tratti da una lettura paziente e attenta dei testi, capaci di dialogare con i grandi temi della cultura contemporanea. Queste note introduttive servono a dichiarare l'intenzione profonda che ha guidato la stesura del volume *L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini*, recentemente pubblicato. Più nello specifico, l'intento che ha orientato la ricerca è stato quello di verificare, in primo luogo, l'esistenza nel *corpus filosofico rosminiano* di un insieme più o meno omogeneo di idee sui

¹ Presentazione del libro di F. BERGONZONI, *L'artista dell'essere. Arte e bellezza nel pensiero di Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

² Uso il termine secondo la nota accezione data da Italo Calvino: «Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire» (I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, in ID., *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991, p. 7).

temi dell'arte e della bellezza tali da poter parlare di un'estetica rosminiana; in secondo luogo, se tale posizione teorica potesse entrare in dialogo fecondo con l'estetica filosofica moderna e contemporanea.

Come punto di partenza è stato doveroso fare una ricognizione della bibliografia esistente in materia, tenendo presente una constatazione che nell'ormai lontano 1994 esprimeva Pier Paolo Ottonello: «Uno degli aspetti a tutt'oggi più trascurati – fra i tanti e fondamentali – del pensiero di Rosmini è quello che riguarda i problemi dell'estetica».³ Nel corso degli oltre venticinque anni che ci separano dall'osservazione di Ottonello si può dire che la situazione non sia molto migliorata: nonostante un buon numero di saggi e articoli comparsi su varie riviste, sono soltanto due le monografie di ampio respiro dedicate al tema, lo studio ormai classico di Franco De Faveri e la più recente monografia di Andrea Annese.⁴ Si tratta – va detto subito – di due ottimi lavori, che ho tenuto costantemente presente e con cui più volte mi sono confrontato su varie ipotesi interpretative, e tuttavia non mi è sembrato inutile tentare una nuova lettura dell'estetica rosminiana in una monografia con cui ho cercato di dare una *sistemazione organica* alla materia. Non ho voluto privilegiare, pertanto, né la produzione giovanile del filosofo, culminante nel saggio *Sull'idillio*, né la più matura riflessione metafisica che trova il suo vertice nell'apposita sezione della *Teosofia*, ma dare ad entrambe il giusto spazio per cercare di ricostruire un quadro d'insieme quanto più possibile unitario: nella convinzione che le idee di Rosmini sull'arte e sulla bellezza mantengano una sostanziale uniformità priva di svolte improvvise, semmai acquisendo un maggior *spessore teoretico nella continuità*, in virtù del nuovo contesto metafisico in cui vengono collocate.⁵ Ho poi pensato di inserire nel volume – ed è una caratteristica che lo differenzia dagli altri testi di argomento affine – un'approfondita analisi del dialogo *Dell'invenzione* di Manzoni, e in particolare dei fondamenti filosofici che stanno alla base dell'opera. Anche se non si tratta di un testo di Rosmini, il dialogo manzoniano è indubbiamente la migliore *esposizione artistica* della filosofia rosminiana, incentrata in particolare sulla differenza tra essere ideale e essere reale, e pertanto ritengo sia opportuno collocarlo all'interno di una ricerca di questo tipo. Infine, come necessario *trait d'union* tra il saggio *Sull'idillio* e il manzoniano dialogo *Dell'invenzione*, mi è sembrato doveroso scandagliare parte della corrispondenza epistolare tra Rosmini e Manzoni, in particolare quella svoltasi nell'estate del 1831: è in questo contesto infatti che, non senza tormento e fatica intellettuale, Manzoni giunge a sciogliere i suoi dubbi riguardo a quella

³ P.P. OTTONELLO, *Introduzione a A. ROSMINI, Sull'idillio*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 9.

⁴ F. DE FAVERI, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993; A. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche a confronto*, Aracne, Roma 2014.

⁵ Basti pensare che la struttura metafisica delle tre forme dell'essere e del loro *sintesismo* all'epoca del giovanile saggio *Sull'idillio* non erano ancora state tematizzate.

idea dell'essere che era «diventata questione»⁶ e che, una volta fatta propria, verrà brillantemente esposta in una cornice letteraria nel suo dialogo del 1850.

Il volume si presenta così strutturato in nove capitoli. I primi due sono dedicati all'analisi del saggio *Sull'idillio*, composto da Rosmini nel 1826 e pubblicato a Milano l'anno successivo. Di questo piccolo capolavoro giovanile si sottolinea innanzitutto il contesto culturale italiano ed europeo da cui trae origine, in particolare il dibattito all'epoca molto vivo tra classicismo e romanticismo, in cui il filosofo si inserisce con una proposta originale: si tratta, con le sue parole, di conciliare chi nell'arte privilegia la ricerca della bellezza ideale a scapito della dimensione storica («sistema ideale») con chi privilegia il racconto storico a scapito della dimensione ideale («sistema storico»). Si tratta per Rosmini di due indirizzi aventi entrambi la loro parte di verità, ma che se isolati e assolutizzati portano a conclusioni insostenibili. Il concetto che permette al filosofo di aggirare questa dicotomia è quello di 'verosimiglianza': il compito del poeta non è quello di ritrarre la verità nella sua forma esemplare, ma la verità *partecipata* dalle cose, non l'idea ma la partecipazione dell'idea nelle cose esistenti. In altre parole, il genio dell'artista consiste nel penetrare con occhio profondo e intelligente nelle trame della realtà al fine di «sfiorare dalle cose la verità»,⁷ ossia cogliere nelle cose stesse il maggior grado di partecipazione che esse hanno con il vero esemplare. Si tratta di una posizione accostabile a una forma di platonismo estetico che, all'epoca di Rosmini, trovava il suo referente più prossimo nel razionalismo cartesiano, specialmente nella sua declinazione malebranchiana.⁸ Accanto a queste tematiche, nel saggio *Sull'idillio* trova ampio spazio anche una riflessione sulla categoria di 'poesia cristiana', intesa come adeguata espressione della divina Provvidenza operante nella storia. Il cristianesimo – questo il ragionamento del filosofo – ha educato l'uomo ad abbracciare l'amabilità del reale come luogo di manifestazione di un senso provvidenziale, facendolo così diffidare dei suoi ideali fantastici e chimerici. Ecco allora il privilegio dell'artista cristiano che non è più costretto a rifugiarsi in un ideale fantastico e astorico, ma può aprirsi a quel provvidenziale disegno che l'Artefice ha dispiegato nel mondo.⁹ Nel saggio rosminiano è presente pertanto una tensione dialettica

⁶ Così si esprime Manzoni nella lettera del 10 luglio 1831: cfr. P. DE LUCIA (ed.), *Carteggio Alessandro Manzoni-Antonio Rosmini*, vol. 28, Edizione nazionale ed europea delle *Opere* di Alessandro Manzoni, Milano 2003, p. 34.

⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Sull'idillio*, cit., p. 36.

⁸ Più che dall'estetica kantiana il giovane Rosmini sembra influenzato da opere come il *Traité du beau* (1715) di Crousaz e l'*Essai sur le beau* (1741) del padre André. Tra gli interpreti, chi ha insistito maggiormente sulla categoria di platonismo estetico è stato De Faveri: «l'ordine della verità delle cose è dunque dato, appunto nel senso del platonismo estetico di cui s'è trattato, attraverso il confronto tra le cose stesse e la loro idea» (F. DE FAVERI, *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, cit., p. 59).

⁹ Sul «realismo cristiano» di Rosmini ha insistito in particolare Prini: «Il cristianesimo, nell'arte che lo esprime, è la celebrazione dell'amabilità del reale, il gusto della verità delle cose» (P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Bari 1997, p. 31).

tra il piano ideale (platonismo estetico) e il piano reale (la realtà riscattata dal cristianesimo), tensione a mio giudizio non risolta a questo livello cronologico.

Il terzo e quarto capitolo pongono al centro la figura di Alessandro Manzoni, presentando rispettivamente un'indagine sul carteggio Manzoni-Rosmini del 1831, focalizzato sulla «questione» dell'idea dell'essere, e un'analisi dei fondamenti filosofici del dialogo *Dell'invenzione*. Del carteggio tra il filosofo di Rovereto e lo scrittore lombardo colpisce innanzitutto il fatto che dopo un intenso scambio di lettere concentrato nell'estate del 1831 (quattro in totale, due per mittente) la corrispondenza si interrompa all'improvviso, per riprendere soltanto cinque anni dopo su tutt'altri argomenti. Ora, poiché l'ultima di queste missive si configura come una meticolosa e analitica risposta di Rosmini alle perplessità che l'amico aveva espresso sull'idea dell'essere (quasi una sorta di piccola appendice al *Nuovo Saggio*), ci piace pensare che Manzoni si fosse nel frattempo persuaso o comunque avesse cominciato a vedere con più chiarezza e a far propria la proposta filosofica rosminiana. E dopo quasi vent'anni, con il dialogo *Dell'invenzione*, Manzoni non poteva rendere un miglior omaggio all'amico filosofo, mostrando di aver perfettamente colto il punto: la dimensione del mutamento e del divenire appartengono solo al piano reale dell'essere e non a quello ideale. Da un fiore realmente presente – dice uno dei protagonisti del dialogo con un'immagine efficace – io posso togliere delle foglie, posso modificarlo, ma l'idea di quel fiore rimane immutabile e immodificata perché si trova su un altro piano dell'essere: «Se vi fosse riuscito di levarle qualche fogliuzza, il gioco era fatto; l'idea era bell'e mutata. Ma come si fa a levare una foglia da un'idea, quando l'idee non hanno foglie?».¹⁰

La seconda parte del libro è interamente dedicata alla riflessione estetica (o meglio alla *callologia*,¹¹ come preferisce esprimersi Rosmini) presente nella *Teosofia*. In particolare il quinto capitolo si prefigge di delineare, sinteticamente, l'ontologia triadica delle forme dell'essere, come sfondo teoretico in cui si sviluppa la tematica della bellezza: la filosofia rosminiana ha carattere sistematico e un singolo tema non può essere compreso senza tenere presente il quadro d'insieme. I restanti capitoli sono dedicati ad un'analisi dettagliata della sezione della *Teosofia* intitolata, per l'appunto, *Della bellezza* (cap. X del terzo libro) e in particolare il sesto capitolo affronta quella che è, a mio giudizio, la tesi decisiva. La bellezza viene definita da Rosmini come una *relazione* che si istituisce tra qualcosa di oggettivo e la mente; essa non risiede pertanto né

¹⁰ A. MANZONI, *Dell'invenzione e altri scritti filosofici*, M. CASTOLDI (ed.), vol. 13, Edizione Nazionale ed Europea delle opere di Alessandro Manzoni, Milano 2004, p. 182.

¹¹ «Ciascuna delle *belle arti* ha la sua scienza propria; e tutte queste scienze suppongono una scienza del bello in universale, che chiamiamo Callologia, della quale è una parte speciale l'Estetica, che tratta del *bello nel sensibile*» (A. ROSMINI, *Sistema filosofico* in ID., *Introduzione alla filosofia*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova, Roma 1979, n. 190, p. 287).

solamente nelle facoltà soggettive né solo nell'oggetto contemplato, ma nella *relazione* che si stabilisce tra i due.¹² La bellezza è qualcosa di oggettivamente presente in un determinato ente (naturale o artificiale) che solo dalla mente può essere colto, non dal senso: il senso può cogliere al massimo che qualcosa è piacevole, ma non bello (è un altro dei motivi per cui l'autore preferisce utilizzare il termine *callogoria*, scienza del *kalós*, piuttosto che *estetica*, la cui etimologia rimanda a una dimensione sensibile). L'originalità della posizione di Rosmini emerge ancor di più se raffrontata con l'estetica kantiana. Per Kant, come è noto, il giudizio di gusto non è un giudizio conoscitivo, è un giudizio *riflettente*; si basa sul libero gioco delle facoltà conoscitive, immaginazione e intelletto, le quali in presenza dell'oggetto sono messe in gioco fra di loro, in uno stato di sospensione, di 'limbo conoscitivo' in cui si annida il sentimento di piacere. Il bello viene pertanto definito da Kant, riguardo al secondo momento del giudizio di gusto, come «ciò che piace universalmente senza concetto».¹³ Ora, Rosmini riprende da Kant l'impostazione basata sul rapporto tra il soggetto e le sue facoltà conoscitive: come si è visto la bellezza non ha un carattere *oggettivistico*, ma è una *relazione* che non avrebbe luogo se non terminasse in un'idea mentale del soggetto. Allo stesso tempo, però, per Rosmini ciò che noi contempliamo rimanda a un fondamento oggettivo, ideale, ad un suo archetipo, in base al quale può avvenire un giudizio di comparazione estetica. In questo senso il Roveretano sembra compiere una sintesi felice tra un'impostazione classica, platonica, ontologicamente fondata dell'estetica, e una sensibilità moderna, attenta alle esigenze del soggetto e alle relazioni con le facoltà conoscitive.

Gli ultimi tre capitoli, infine, sono dedicati alla discussione critica di tre questioni più specifiche: il settimo quella dell'integrità dell'uno come fondamento del bello, l'ottavo quella dell'unione tra unità e molteplicità nell'origine della bellezza, il nono quella della natura del plauso mentale e del sublime. Tra le varie questioni affrontate nell'ultima parte del libro, mi limito a segnalarne una: a differenza del concetto di verità, quello di bellezza implica che ci sia da parte del soggetto un'approvazione, un «plauso mentale». Una formula algebrica, ad esempio, ha dei tratti in comune con un'opera d'arte (l'ordine, la perfezione, l'armonia delle parti...) ma difficilmente potremmo definirla 'bella', se non con una vaga similitudine; affinché possa dirsi tale, l'opera bella deve avere in più un rapporto col soggetto, che, in quanto termine di una relazione, è chiamato a rispondere con una lode, un plauso avente quasi la forma di un *atto di giustizia*. L'oggetto contemplato, infatti, deve esprimere delle qualità, delle esigenze tali da richiedere l'approvazione del fruitore, come cosa ad esso dovuta. Un discorso relazionale, dunque, coerente con l'impostazione filosofica rosminiana, che nella sua essenza si configura come una metafisica del soggetto pensante, nel quale si radica l'idea dell'essere come apertura infinita.¹⁴

¹² «Conviene dunque che noi parliamo della bellezza in quanto è *termine* d'una relazione colla mente, poiché nell'esser termine consiste la sua natura» (A. ROSMINI, *Teosofia*, S.F. TADINI (ed.), Bompiani, Milano 2011, n. 1063, p. 119).

¹³ I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. italiana di A. GARGIULO, rivista da V. VERRA, Laterza, Bari 1970, p. 62.

¹⁴ Secondo Malaguti, la prospettiva metafisica rosminiana «sorge a partire dal rilievo dell'apertura ontologica del nostro pensiero che, nella trasparenza all'originario fondamento, ne

Anche in quest'ultima parte della ricerca si possono riscontrare tesi originali che meriterebbero di essere confrontate con autori più vicini al dibattito contemporaneo. Non ho qui lo spazio per approfondire ulteriormente il discorso, ma mi limito ad accennare a un solo esempio. Rosmini sottolinea che il lavoro dell'artista è prima di tutto un lavoro mentale, consiste nel processo di formazione dell'ente in tutta la sua pienezza, eppure questo non basta, è condizione necessaria ma non sufficiente: perché uno possa dirsi artista occorre che l'idea mentale perfetta sia anche *eseguita materialmente*, prenda corpo nel mondo e venga così espressa in una qualche materia sensibile. L'artista lavora sempre in due tempi, entrambi necessari, col pensiero e con la mano, con la concezione mentale e con l'esecuzione materiale. Ora, questa insistenza con cui viene sottolineato l'elemento della manualità, dell'esecuzione, della 'poiesis' sembra quasi una risposta *ante litteram* alla posizione di Croce, per il quale il lavoro dell'artista si identifica, come è noto, con il processo di "intuizione-espressione" che prescinde da qualsiasi componente tecnica, estranea alle ragioni autentiche dell'arte.¹⁵ Il pensiero di Rosmini sembra invece avvicinarsi ad alcune formulazioni di estetica contemporanea come ad esempio a quella di Pareyson, per cui l'arte è pura formatività, un creare forme in cui «l'estrinsecazione fisica è un aspetto necessario e insopprimibile dell'arte, e non qualcosa che riguarda solo la comunicazione».¹⁶

Un classico, dunque, si diceva all'inizio. E l'auspicio è che ricerche come queste possano essere un piccolo contributo per attribuire a Rosmini un tale statuto anche nel campo della filosofia dell'arte e del bello, e vedere il suo nome comparire tra i grandi protagonisti dell'estetica moderna. Sarebbe un ulteriore modo per far risentire la voce e rendere nuovamente attuale il pensiero del Roveretano anche in questo fondamentale ambito del dibattito filosofico.

filoberg77@gmail.com

(Università di Verona)

riconosce l'inesauribilità» (M. MALAGUTI, *La dimensione metafisica dell'uomo secondo A. Rosmini*, in G. RAVAGLI [ed.], *La sapienza della parola. Studi in onore di p. Cherubino Bigi ofm*, Inchostri Associati Editore, Bologna 2002, p. 116).

¹⁵ Nel *Breviario di estetica* Croce giunge a scrivere che «Raffaello sarebbe stato un grande pittore anche se non avesse avuto l'uso delle mani», ma non gli fosse mancato il «senso del disegno» (Cfr. B. CROCE, *Breviario di estetica*, in ID., *Nuovi saggi di estetica*, Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 44).

¹⁶ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, p. 86.

PAOLO SANTORI

“UN PIÙ SEGRETO LEGAME CHE NON SI CREA”. GENOVESI COME FONTE DELLE RIFLESSIONI ECONOMICHE ROSMINIANE

“UN PIÙ SEGRETO LEGAME CHE NON SI CREA”.

GENOVESI AS A SOURCE FOR ROSMINI’S ECONOMIC REFLECTIONS

This paper inquires the interpretation of Genovesi’s thought made by Rosmini. Rosmini’s interpretation of the Neapolitan economist, mediated by the sensism of Gioia and Romagnosi, distanced him from Genovesi. This prevented Rosmini to recognize the similarity between his own ideas and Genovesi’s view of civil economy. The aim is to reduce the gap between Rosmini and the tradition of civil economy and to raise new questions about Rosmini’s economic thought.

Mi permetta che io ristringa in poche linee
l’opinione da me manifestata venerdì scorso
quando ebbi l’onore d’esser da Lei richiesto sulla
questione accidentalmente insorta intorno ai
vantaggi morali che è atta per se
stessa ad apportare la scienza politica economica.

A. Rosmini ad A. Manzoni, *Carteggio*¹

¹ Lettera di A. Rosmini ad A. Manzoni, 6 febbraio 1827, in L. MALUSA (ed.), *Carteggio Manzoni-Rosmini*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2003, p. 5.

I. INTRODUZIONE

Il pensiero encyclopedico di Antonio Rosmini, riflesso in una produzione letteraria monumentale, si è espresso anche attraverso le note a piè di pagina. Il lettore attento dell'opera rosminiana avrà certamente notato la presenza di lunghe e dotte note che accompagnano ogni riflessione di teologia, filosofia, morale, politica, avanzata dal Roveretano. Rosmini fa un uso costante di questo espediente argomentativo. La nota non è solo come un ampliamento del distillato contenutistico presente nel corpo del testo. Se è vero che ogni nota apre un nuovo orizzonte di ricerca, è altrettanto evidente che in essa vengono fornite chiavi di lettura per entrare in profondità nei temi trattati.

Quanto detto trova conferma nel tema specifico di questo saggio, cioè il confronto tra le riflessioni antropologiche ed economiche rosminiane e quelle espresse dall'abate Antonio Genovesi, padre intellettuale della scuola di Economia civile napoletana del XVIII secolo.² È proprio in due lunghe note presenti nella *Filosofia del diritto* che il Rosmini si confronta criticamente con l'antropologia del Genovesi e, indirettamente, con le ragioni dell'Economia civile.³

L'Economia civile è una tradizione di pensiero filosofico ed economico che fiorisce nel territorio italiano nel XVIII secolo. Chi volesse rintracciare segni di Economia civile nelle diverse epoche della storia d'Italia (e oltre) dovrebbe guardare non solo agli economisti o ai mercanti di professione, ma ai filosofi, ai teologi, ai poeti. La prima cattedra che portò il nome di 'Economia civile' fu quella modenese del poeta Agostino Paradisi del 1772 e, prima di lui, la cattedra napoletana di 'Commercio e Meccanica' venne assegnata nel 1754 all'abate Genovesi, autore del celeberrimo volume in due tomi (1765-1767) *Lezioni di Commercio o sia di Economia Civile*. Uno dei pilastri che tiene in piedi l'edificio dell'Economia civile è l'idea di mutua assistenza. A differenza di Adam Smith, infatti, secondo Genovesi il solo interesse personale (*self-interest*) non conduce automaticamente al buon funzionamento del mercato anche in presenza della mano invisibile. Certo la mano invisibile è all'opera nella società come dimostrato, sempre secondo Genovesi, dal ruolo che il lusso ha nel favorire l'emergere e l'affermarsi della classe borghese nei confronti della nobiltà feudale. Il punto che merita di essere sottolineato, però, è che mentre per Genovesi – che si muove sulla scia del pensiero aristotelico-tomista – non si dà bene comune senza benevolenza intenzionale, per Smith il bene pubblico nasce inintenzionalmente dall'azione tesa al bene privato. Nell'Economia civile il mercato stesso è concepito come un'espressione della legge generale della società civile, la reciprocità. Ciò significa che il mercato non è uno spazio 'altro' rispetto ad altri luoghi di vita civile, un regno dell'avidità da contenere, se non bandire, all'interno della città (*civitas*), mentre altrove (famiglia, società civile, politica) il bene comune è intenzionalmente perseguito. Gli economisti civili sapevano che le donne e gli uomini possono per seguire i propri interessi curando intenzionalmente gli interessi della parte con cui commerciano o producono e, così facendo, sviluppano le virtù civili e contribuiscono al bene della società in

² L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia Civile: efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, voll. 2, Boniardi-Pogliani, Milano 1841-1843.

cui vivono.

Quanto c'è di questa visione 'civile' del mercato nel pensiero di Rosmini? Il confronto tra i cattolici Rosmini e Genovesi si inserisce inevitabilmente in un filone di ricerca più ampio, quello dell'analisi del pensiero economico del Roveretano, e in uno specifico, vale a dire il ruolo che gli economisti civili italiani hanno avuto nella genesi e maturazione delle teoriche economiche rosminiane.⁴ Mentre il primo filone consta di una lista di autori pluricentenaria, il secondo, se si esclude il pioneristico contributo di Albini, ancorato al confronto delle filosofie morali e del diritto dei due intellettuali italiani,⁵ è di recente e ancor embrionale sviluppo.

Questi gli interrogativi da cui muoviamo e a cui cercheremo di dare risposta: 1) fu il Genovesi un autore di riferimento per la formazione intellettuale di Rosmini? 2) Quanto fedele alla lettera genovesiana è stata l'interpretazione del Rosmini e quanto invece è stata mediata da altri autori e tradizioni? 3) In sintesi, quanto della visione dell'uomo, del mercato e della scienza economica accomuna il Rosmini e il Genovesi e quanto invece li separa?

L'interesse del confronto tra i due autori risiede principalmente nell'avanzamento della comprensione del pensiero economico di Rosmini. Se è vero che l'illuminista abate Genovesi propone una sintesi tra una proto-tradizione liberale e una tradizione 'classica' (aristotelico-tomista), allora la misura in cui le sue idee, al di là delle interpretazioni, sono presenti nel pensiero del Roveretano può indicare la specificità del liberalismo rosminiano rispetto alla tradizione del liberalismo a cui alcuni autori vorrebbero accostarlo.⁶

⁴ Nel primo gruppo citiamo solo gli studi più recenti: D. ANTISERI, M. BALDINI, *Rosmini: Personalismo Liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; P. ARMELLINI, *Morale, diritto ed economia in Antonio Rosmini*, in «Democrazia e Diritto», 1, 2006, pp. 1000-1021; S. MUSCOLINO, *Persona e mercato: i liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; F. GHIA, P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università di Trento, Trento 2015; A. MINGARDI, *Rosmini Liberalism and the Shadow of Adam Smith*, in «Journal of Markets and Morality», XXI, 2, 2018, pp. 271-295; M. KRIENKE, *Mercato e giustizia sociale: Rosmini e l'economia sociale di mercato*, in «Res Publica», XXIV, 2019, pp. 101-124. Nel secondo gruppo cfr. C. HOEVEL, *The Economy of Recognition: Person, Market and Society in Antonio Rosmini*, Springer, Dordrecht 2013; P. SANTORI, *The foundation of the right of property: Rosmini as Genovesi's interpreter*, in «International Review of Economics», LXVI, 4, 2019, pp. 353-367.

⁵ P. L. ALBINI, *Dottrine filosofiche sul diritto di Antonio Genovesi*, Stamperia Reale, Torino 1859.

⁶ Qui adottiamo la tesi einaudiana che vorrebbe il liberalismo come necessario riflesso economico del liberalismo, in contrasto con il Croce: B. CROCE, L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Milano 1988. Cfr. ANTISERI e BALDINI, *Rosmini: Personalismo Liberale*, cit.

II. IL GENOVESI NELLA FORMAZIONE INTELLETTUALE DI ROSMINI

Grazie alle numerose biografie intellettuali sul Rosmini abbiamo notizie precise intorno agli studi compiuti negli anni della formazione. Nello specifico, grazie agli *Annali di Radice* sappiamo che tra il 1808 ed il 1812 Rosmini lesse le *Lezioni di Economia Civile e Della Diceosina* di Genovesi.⁷ Una testimonianza diretta viene dall'epistolario rosminiano, in particolare dalla lettera CCCVIII indirizzata a Maurizio Moschini: «Per le case de' poveri le mando qui il Palmieri - scrive Rosmini - che ha un capitolo su ciò. Le manderei l'Allerio, se non fosse tedesco; il Vasco o Chamousteto, se non iscrivessero in francese; il Genovesi, se non fosse proibito».⁸ Come rileva correttamente l'Hoevel,⁹ in questa sede il Rosmini sta riferendo del capitolo delle *Lezioni* del Genovesi intitolato *Dell'impiego de' poveri e de' vagabondi*. Sarebbe incauto affermare che il Genovesi fosse il solo autore di riferimento per il giovane Rosmini, il quale consultò anche le opere del Muratori, Filangieri, Palmieri, Ortes e Vasco, oltre agli autori scozzesi, francesi e, più in generale, europei. Ciò che interessa rilevare, piuttosto, è la cronologia ricostruita negli *Annali*, dalla quale emerge che questi autori, tra cui il Genovesi, vengono studiati da Rosmini in una fase anteriore o coeva alla lettura delle opere di Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi, il cui inizio è databile intorno al 1823.

È ponderata convinzione dell'autore di questo saggio, infatti, che il Rosmini tese ad inquadrare il pensiero del Genovesi all'interno della scuola filosofica del sensismo, suo bersaglio polemico, al tempo rappresentata dal Gioia e, in senso lato, dal Romagnosi. Come si evincerà dalle note oggetto del prossimo paragrafo, Gioia e Romagnosi sono le lenti da cui lo studioso Rosmini osservò e riconsiderò le opere del Genovesi consultate in gioventù. Da qui, probabilmente, la distorsione nella lettura dell'antropologia genovesiana, definita 'sensista', e le conseguenti critiche avanzate nei confronti del pensiero del filosofo ed economista napoletano. Questa è la linea di indagine che seguiremo nel prossimo paragrafo ma, prima di rivolgerci direttamente al testo rosminiano, è importante rilevare un altro aspetto del rapporto Genovesi-Rosmini.

Se il Genovesi filosofo morale ed economista è un autore di riferimento per il giovane Rosmini, il Genovesi logico e metafisico lo è per il Rosmini maturo. Qui la connessione non è da ricercare nelle bibliografie intellettuali, ma direttamente nei testi. Genovesi viene considerato dal Rosmini un anticipatore di alcune idee della *Critica della ragion pura* di Kant¹⁰ e menzionato anche in una nota della postuma *Teosofia*.¹¹ Il riferimento al Genovesi nel testo *Il rinnovamento*

⁷ Cfr. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini*, vol. I, Marzorati, Milano 1967; A. BAGGIO, *La formazione del pensiero economico rosminiano*, in GHIA – MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, cit., p. 39n.

⁸ Citato in HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., p. 23.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ A. ROSMINI, *Ideologia. Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini Serbati*, Pogliani editore, Milano 1851, p. 192.

¹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, in *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini Serbati*, Tipografia scolastica di Sebastiano Franco e Figli, Torino, p. 10.

della filosofia in Italia è di grande interesse per la nostra analisi:

Noto in fine che il Genovesi medesimo ammise e difese valorosamente la distinzione di Malebranche fra l'idea e l'atto dello spirito che la intuisce (*Element[orum] Metaphys[icae]*, P. II, prop. XXIX, XXX); e da questo filosofo italiano il Romagnosi, che ne fa tanta stima, fino a pubblicare e commentare la *Logica pe' giovanetti*, avrebbe potuto imparare un vero così importante.¹²

Rosmini ribadisce la vicinanza - quasi eredità - di pensiero tra il Romagnosi e il Genovesi, rimproverando al primo di aver poco attentamente seguito le dottrine del secondo. Come vedremo, il giudizio su materie antropologiche ed economiche sarà opposto e il Rosmini sottolineerà una posizione comune, sebbene errata, tra il Genovesi e i suoi 'discepoli' Romagnosi e Gioia.

III. UN'ANTROPOLOGIA SENSISTA? ROSMINI INTERPRETE DI GENOVESI

Lo studioso che ha avuto il merito di riportare il pensiero economico di Rosmini nel dibattito internazionale contemporaneo, Carlos Hoevel, ritiene che il roveretano annoverasse il Genovesi tra i filosofi sentimentalisti, coloro che «alla mente aggiunsero il cuore, all'intelletto unirono la volontà».¹³ Per quanto la definizione sia calzante - Genovesi potrebbe essere a ragione collocato tra i sentimentalisti nella ricostruzione storica dei sistemi filosofici di Rosmini - Rosmini non ritenne mai il Genovesi come tale, bensì lo considerò il padre spirituale delle filosofie sensiste del Gioia e del Romagnosi. In ballo non c'è una pura questione nominalistica o definitoria, ma l'essenza della visione antropologica del Genovesi secondo Rosmini. Il sentimentalista, come spiega l'Hoevel, lascia spazio nel novero delle motivazioni umane alle naturali affezioni verso il bene comune, degli amici e della patria. Annoverando il Genovesi tra i sensisti, invece, Rosmini esplicitamente afferma che il filosofo napoletano ha dipinto l'essere umano come sostanzialmente egoista, incapace cioè di naturali affezioni verso l'altro che non siano riconducibili al proprio interesse personale. Quanto detto è inequivocabilmente confermato dalla lunga nota della *Filosofia del diritto* dove Rosmini analizza l'antropologia genovesiana e che qui di seguito riportiamo nei passi principali:

Il Genovesi [...] ben mostra con ciò non aver considerata la natura umana in tutta la sua estensione. I bisogni e le esigenze di questa, provenienti da naturali suoi sentimenti non si limitano semplicemente all'uso delle cose: la proprietà, il dominio, soddisfa ad un bisogno più profondo, radicato nell'essenza dell'uomo, al bisogno, dico, di sentirsi potente, di sentirsi grande, di sentirsi fornito di un volere efficace. Oltraccio, avendo l'uomo intelligenza e affetto, egli s'avvince co'suoi simili, è fatto per l'amicizia, per la società: fors'anco un più segreto legame che non si creda, aduna gl'individui d'una medesima specie (vedi

¹² A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Boniardi-Pogliani, Milano 1840, p. 419.

¹³ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Pogliani, Milano 1837, p. 43. Cfr. HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit.

la dottrina dell'istinto umano da noi esposta nell'*Antropologia*, L. III, Sez. II, c. XI, a. II, s 2) [...] La dottrina del Genovesi sarebbe in qualche modo giusta, se l'uomo fosse costretto da natura a rinserrarsi in sé stesso: ella suppone gli uomini essenzialmente egoisti: è dunque una dottrina sensista, perché non vede nell'uomo che sensi e beni de' sensi; i quali colla distruzione del corpo periscono.¹⁴

Queste poche righe sono dense di contenuti. Ciò che interessa subito rilevare è l'esplicita affermazione del sensismo del Genovesi. È ben nota la battaglia intellettuale con la quale Rosmini combatté gli errori del sensismo, una visione riduttiva ed errata dell'uomo la cui volontà e ragione vengono piegate dal dominio (tirannico) dei sensi. Il problema antropologico diventa morale quando, traendo le debite conseguenze, i filosofi sensisti pretendono che la ricerca delle sensazioni piacevoli costituisca il fine ultimo delle azioni umane, la agognata felicità a cui tutti aspirano:

Gioja e Romagnosi si possono dire i rappresentanti in Italia di queste due fasi degli errori intorno alla morale. Pel primo, la somma delle sensazioni aggradi e altrettanto che per Elvezio, è lo scopo della morale. Il secondo parte veramente dallo stesso principio; ma essendosi molto occupato intorno all'incivilimento sociale, trovossi condotto a dare un'importanza grandissima allo sviluppo dell'intelligenza, e a ridurre a questa tutta per poco l'umana perfezione.¹⁵

Se è vero che il Genovesi è autore fondamentale per Romagnosi e Gioja, e che quest'ultimi possono essere senza errore annoverati come epigoni della tradizione dell'Economia civile italiana, è però indebita l'inferenza che porta a identificare il sistema filosofico del primo con quello degli altri due. Leggendo la *Diceosina*, nella quale la felicità terrena veniva identificata con 'il minor numero di mali', Rosmini potrebbe aver classificato il Genovesi tra i seguaci della filosofia sensista che, come è noto dalla ottima biografia intellettuale di Zambelli,¹⁶ è stato un tassello importante per la formazione filosofica dell'abate napoletano. Purtuttavia, anche volendo forzare il testo, risulta arduo concordare con il Roveretano nella sua interpretazione.

L'antropologia genovesiana è fortemente radicata nella tradizione aristotelico-tomista, come recenti studi hanno dimostrato.¹⁷ L'etica delle virtù, in questo senso, è il paradigma morale entro il quale andrebbe considerato il pensiero del Genovesi. La felicità a cui il filosofo napoletano si riferisce è maggiormente riconducibile all'*eudaimonia* aristotelica o alla *beatitudo* tomista che all'*happiness* che caratterizza l'utilitarismo inglese (James Mill, Bentham) ed italiano (Verri, Beccaria). Genovesi non è ostile per principio al concetto di utile ma, in un significativo passaggio

¹⁴ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, vol. I, cit., p. 578.

¹⁵ ROSMINI, *Storia comparativa e critica*, cit., pp. 6-7.

¹⁶ P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972.

¹⁷ L. BRUNI, *On Virtues and Awards: Giacinto Dragonetti and the Tradition of Economia Civile in Enlightenment Italy*, in «Journal of the History of Economic Thought», XXXV, 4, pp. 517-535; P. SANTORI, *Donum, exchange and common good in Aquinas: the dawn of civil economy*, in «The European Journal of the History of Economic Thought», XXVII, 2, pp. 276-297.

della *Diceosina*, riconosce che «l'utile è sempre per noi un'idea complessa della vera e falsa utilità, composta di tanti rapporti e soggetta a tante alterazioni, per riguardo delle nostre passioni e della multiplicità dei particolari interessi, che non potrebbe essere una regola costante e sicura».¹⁸ Da esperto conoscitore delle tendenze filosofiche a lui contemporanee ed immediatamente precedenti, e sapendo quanto facilmente una dichiarazione a favore del 'minimo dei mali' potesse essere confusa con una proto-forma di utilitarismo e sensismo, Genovesi nelle *Lezioni* distingue tre forme di mali, «di *natural sensazione*, di *energia simpatica o antipatica*, di *cura e riflessione*»,¹⁹ precisando che è principalmente la seconda ad influenzare le azioni degli esseri umani.

Ma non era il sensismo l'unica accusa mossa verso l'antropologia genovesiana rea, secondo il Rosmini, «di considerare gli uomini essenzialmente egoisti». Ciò che Genovesi avrebbe ignorato è una naturale affezione che spinge l'uomo verso i suoi simili con l'intento di beneficirli. Anche qui la critica sembra più essere rivolta al sistema filosofico del Gioia, per cui ogni affezione verso l'altro presuppone un interesse personale. Paradossalmente, Genovesi è uno degli autori che invece ha più enfatizzato l'affezione verso gli altri, riconoscendole un grado di dignità e basilarità pari all'affezione che porta un uomo ad occuparsi del proprio bene. Genovesi, infatti, adottò un lessico newtoniano per spiegare l'azione delle due forze che muovono l'animo umano, definite rispettivamente *forza concentriva* (amor proprio) e *forza diffusiva* (amore per gli altri o per la specie). La virtù, nell'ottica genovesiana, può essere definita come la capacità della ragione di cercare un equilibrio tra le due forze, evitando che una prevalga sull'altra.

È interessante notare che, senza la mediazione del Gioia e del Romagnosi, e quindi la discrasia ermeneutica che porta Rosmini a vedere nel Genovesi un sensista, i due autori sembrano concordare nel riconoscere «un più segreto legame che non si creda, aduna gl'individui d'una medesima specie». Nella sezione della sua *Antropologia* a cui rimanda il lettore, il Roveretano sottolinea significativamente «la socievolezza trae l'esser suo dalla somiglianza della natura umana, e dai bisogni scambievoli». Riecheggia in questo passaggio l'insegnamento delle *Lezioni* del Genovesi laddove viene teorizzato il 'diritto al mutuo soccorso', cioè «una reciproca obbligazione di soccorrer ci ne' nostri bisogni», fondata a sua volta (1) sulla natura sociale dell'uomo (*homo homini natura amicus*), (2) su patti e contratti, (3) sull'utilità che ad ognuno ne deriva.²⁰

L'Economia civile del Genovesi aveva come principio economico fondamentale la 'mutua assistenza', dove ciascuno intenzionalmente *vuole oltre al proprio interesse anche l'interesse dell'altro*. Il bene reciproco è parte delle intenzioni di ciascuno. Da qui si intuisce perché il Genovesi, ancora prima di indicare l'economia come scienza della ricchezza delle nazioni, abbia preferito definirla scienza della *pubblica felicità*. L'economia è 'civile' quando considera il bene della *civitas* come elemento determinante delle azioni e delle scelte degli attori economici, ed è 'incivile' quando promuove attività economiche che danneggiano la *civitas* in tutte le sue espressioni, dalle per-

¹⁸ A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Marzorati, Milano 1973, p. 60.

¹⁹ A. GENOVESI, *Lezioni di Economia Civile*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 32.

²⁰ Ivi, pp. 22-23.

sone agli edifici, dalla qualità della vita all’ambiente. Rosmini sembra accettare la via dell’Economia civile quando, epurata dai vizi del sensismo, promuove la felicità personale e quella della comunità: «Di buon grado io confesso, che non so qual pubblica felicità vi possa essere se questa non risulta dalla felicità dei particolari; poiché o che questa felicità deve essere un nome vano ed una illusione di alcuni troppo facili teorici, ovvero deve essere un bene di qualcheduno».²¹

Per riassumere, l’antropologia rosminiana sembra mostrare delle affinità con quella genovesiana una volta che le barriere erette dal sensismo del Gioia e del Romagnosi vengono superate da una accurata ermeneutica. È possibile affermare lo stesso intorno alle tematiche economiche avanzate dai due pensatori?

IV. L’ECONOMIA CIVILE DI ROSMINI

Rosmini ha ben chiaro il ruolo dell’economia nel sistema del sapere filosofico. Riprendendo una similitudine usata da tanti filosofi, il Roveretano definisce la morale come il tronco dell’albero dell’etica e l’economia come un ramo innestato su di essa.²² Guai a quei sistemi, come quello del Gioia, che invertono i termini della similitudine, fondando la morale sui puri calcoli economici del sensismo e, in senso lato, dell’utilitarismo. Il Genovesi si situa in una posizione mediana tra le due similitudini. Da un lato riconosce con il Rosmini la priorità della scienza etica rispetto alla economica e politica, come esplicitamente affermato nel *Proemio* delle *Lezioni*. Dall’altro è forte la necessità nell’intera opera genovesiana di dare spazio a quelle scienze utili al progresso della società. Qui la distinzione tra economia e morale sfuma tanto che un lettore novizio delle *Lezioni* vi troverebbe un trattato di etica, politica ed economia, non distinte l’una dalle altre. La leggera, seppur importante, differenza tra il Rosmini e il Genovesi può essere ricondotta al grande impegno riformatore del secondo, teso a volgere ogni sapere in sapere pratico che potesse risultare utile all’uscita dalla società feudale in cui vivevano i suoi concittadini.

Quanto detto non deve portare alla conclusione che il Rosmini fosse troppo ‘accademico’ nel suo studio della scienza economica. Da un lato la sua vita personale e pubblica testimonia una grande conoscenza pratica della materia.²³ Dall’altro, ed è qui che a mio avviso si rinvie il carattere ‘civile’ del pensiero economico rosminiano, ad una valutazione morale del mondo economico Rosmini unì un grande realismo nell’analisi. Vediamo in che termini.

Nella critica al sensismo del Gioia emergono i tratti *morali* della visione rosminiana. Bisogna però chiarire i termini: con valutazione morale dell’economia Rosmini non intendeva l’inter-

²¹ A. ROSMINI, *Saggi di scienza politica. Scritti inediti*, Paravia, Torino 1933, p. 22.

²² A. ROSMINI, *Letteratura e arti belle*, Bertolotti, Intra 1870, p. 304, n. 1.

²³ Cfr. L. MALUSA, *Spunti di riflessione su temi economici nelle lettere giovanili di Antonio Rosmini*, in GHIA – MARANGON (eds.), *Rosmini e l’economia*, cit., pp. 57-74; U. MURATORE, *La dimensione economica nelle Costituzioni dell’Istituto della Carità*, ivi, pp. 75-88.

vento di fattori spirituali (non legati a bisogni primari) nei comportamenti ‘economici’ (produzione, scambio, consumo), essendo questi ultimi oggetti d’interesse dell’economia stessa. La riflessione morale interviene quando i comportamenti economici, materiali e spirituali, vengono considerati all’interno di una visione integrale della persona, tesa alla piena realizzazione del proprio essere. Non sorprende allora trovare il Rosmini critico della identificazione gioiana tra piacere e ricchezza. Gioia è reo, secondo il Roveretano, di un errore tanto economico quanto politico. Riprendendo Adam Smith, Rosmini dimostra al Gioia che il risparmio, l’accumulazione, ciò che non è immediato godimento, contribuisce in maniera decisiva all’aumento della ricchezza di una nazione. Ivi riappare anche la distinzione tra consumi produttivi e improduttivi, mutuata dallo Smith e dal Say, ed erroneamente confutata dal Gioia. Siamo ancora sul piano economico.

Tramite un concetto che ha radici antiche, quello di appagamento, Rosmini mostra al Gioia che non tutti i piaceri sono buoni, ma che la vera realizzazione dell’essere umano consiste nell’essere uno stato di appagamento. Interessante qui la convergenza tra Rosmini e lo Smith, con il filosofo scozzese a spiegare, nella *Teoria dei Sentimenti Morali* (1759)²⁴, che la felicità consiste nello stato di tranquillità e assenza di turbamenti – forte fu l’influenza dello stoicismo nel pensiero di Smith. Ma qui ci troviamo già sul piano morale, nel quale l’economico viene ricompreso.

Date queste premesse, sorprende il *realismo* con il quale Rosmini osserva la vita economica. Il Roveretano ci ha lasciato pagine molto belle sul mercato, sulla libera concorrenza, sulla limitazione del potere statale, sulla competizione ed i suoi effetti benefici. Qui riportiamo un passo ingiustamente lasciato sottotraccia dai commentatori, con la luminosa eccezione di Christiane Liermann, ma che potrebbe ben donde essere collocato nei manuali odierni di microeconomia:

Sotto questo aspetto della giustizia, è stata considerata ben poco la questione della libertà del commercio, e pure questo è l’aspetto principale di tutti in che la si dee riguardare, se pure egli è vero, che quella della giustizia precede ogn’altra questione, ed ogni interesse. [...] Considerata la cosa in generale, la concorrenza ad ogni specie di guadagno con mezzi onesti è un diritto di natura. Nessuno può impedire l’altrui guadagno se non col preoccuparlo [nel senso di ‘realizzarlo prima’] col guadagnar egli, nella concorrenza, ciò che avrebbe guadagnato un altro, mediante una celerità d’operare e un’industria maggiore, ciò che da noi si chiamò preoccupazione. Il limitare l’altrui libertà al guadagno, e in generale all’acquisto d’un bene, all’occupazione, con solo un atto di volontà, sebben sostenuto dalla forza, è un’infrazione del Diritto: nol può fare il privato: dunque né pure il governo a favor del privato. La libertà del commercio adunque, in generale parlando, è fondata nel Diritto naturale: è inviolabile.²⁵

Con la sua idea di ‘preoccupazione’ Rosmini richiama un fatto fondativo della scienza economica classica: il mercato è luogo del mutuo vantaggio, dove si compete non *andando contro* qualcuno, ma *ingegnandosi di essere utili gli uni agli altri*.

Ciò che dovremmo chiederci è se, come in Genovesi, per Rosmini sono fondamentali tanto

²⁴ A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 2013.

²⁵ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, in C. LIERMANN, *Concorrenza e mercato nella filosofia politica di Rosmini*, in GHIA – MARANGON (eds.), *Rosmini e l’economia*, cit., p. 182.

le *intenzioni* degli agenti del mercato quanto gli *effetti* che le loro interazioni producono. Al Roveretano, come all'abate napoletano, era chiaro il meccanismo della 'mano invisibile', ovvero che il bene comune non ha bisogno di azioni tese intenzionalmente a esso, perché il solo modo buono ed efficace di raggiungere il bene comune è creare gli incentivi affinché ogni individuo cerchi il proprio interesse privato. Ma Genovesi vede questo aspetto del mercato come meccanismo secondario e sussidiario. Ciò che è rilevante sono le intenzioni degli attori economici: da qui il grande interesse per l'antropologia, per la morale, e per quel segreto legame che unisce gli esseri umani e li porta a curarsi anche del bene degli altri e non solo del proprio. Possiamo inferire che dietro la 'preoccupazione' a cui fa riferimento Rosmini c'è qualcosa di più della semplice attenzione ai 'vantaggi comparati', cioè all'industriarsi per avere un vantaggio individuale e collettivo? L'antropologia che abbiamo esposto in questo saggio sembra suggerire una risposta affermativa, ma è solo una risposta parziale e necessita ancora di essere corroborata da nuovi studi sul pensiero economico di Rosmini. Il confronto con Genovesi, in questo senso, è stato utile perlomeno a far emergere una domanda nuova per interrogare il pensiero Roveretano.

V. CONCLUSIONE: ECONOMIA E TEODICEA

Il Piovani inserì a ragione la riflessione rosminiana dell'economia all'interno della sua visione della teodicea sociale.²⁶ Oggi, grazie a recenti studi,²⁷ sappiamo che esistono almeno due tipi di legame tra il pensiero economico moderno e le riflessioni sulla teodicea.

Da un lato, la tradizione agostiniana del Nord Europa (ad esempio, Francia e Paesi Bassi) coincise con l'interpretazione di Agostino del mondo cristiano nel XVI e XVII secolo. Gli autori giansenisti e calvinisti enfatizzarono la visione di Agostino dell'umanità 'caduta' come radicalmente corrotta dal peccato originale, accecata da un incontrollato amore di sé, e quindi incapace di virtù senza la grazia di Dio. Questi autori erano molto lontani da un'interpretazione autentica di Agostino, pur mantenendosi all'interno di un quadro agostiniano. Credevano che un buon ordine politico e, di conseguenza, economico, potessero derivare dall'amor proprio. È stato dimostrato²⁸ che questa teodicea ebbe molta influenza sulla teoria economica di Smith, dove il male diventa l'incapacità di curarsi *intenzionalmente* del bene degli altri e la provvidenza interviene convertendo, *a discapito delle intenzioni dei singoli*, l'interesse personale (*self-interest*) verso il bene comune.

Dall'altro lato, nell'Economia civile di Genovesi un altro tipo di teodicea diede vita ad una

²⁶ P. PIOVANI, *La Teodicea Sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

²⁷ L. BRUNI, *La pubblica felicità: economia civile e political economy a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2018..

²⁸ A. WATERMAN, *Economics and Theology: Adam Smith's Wealth of Nations*, «Southern Economic Journal», 68, 2002, pp. 907-921.

visione del mercato differente, seppur non opposta, rispetto a quella smithiana. In questa prospettiva, dopo la ‘caduta’, l'inclinazione dell'umanità verso la virtù ha subito gravi danni ma non è stata eliminata del tutto. Il problema del male viene risolto grazie alla naturale e virtuosa capacità dell'uomo di superare i mali morali che gli si presentano davanti. Le tradizioni aristotelica e tomista enfatizzano la natura sociale degli esseri umani (ovvero la loro disposizione alla promozione del bene delle altre persone e del bene comune). A mio avviso, l'Economia civile di Genovesi ha sposato i tratti principali di questa tradizione e ha sviluppato una visione del mercato diversa da quella di Smith, dove il bene comune può essere cercato *intenzionalmente* insieme al proprio bene.

Se si dovesse indicare una futura prospettiva dello studio del pensiero economico rosminiano, che lo consideri nella sua integralità e non solo nei singoli e specifici contributi, di certo sarebbe una riflessione rinnovata sul tema dell'economia e della teodicea. Dove si colloca la prospettiva rosminiana, con lo Smith o con il Genovesi? Il presente articolo ha parzialmente argomentato in favore della seconda opzione e, in questo senso, ha rivelato elementi di specificità del liberalismo rosminiano nei confronti della tradizione liberale classica. Ma non è da escludere che la prospettiva rosminiana sia vicina a quella smithiana più di quanto si pensi, o che magari presenti caratteri di unicità e specificità tali da aprire una terza via tra le due delineate.

P.Santori@tilburguniversity.edu

(Tilburg University)

RS

FEDERICO CROCI

LA PROBLEMATICA DEL CONCRETO. ROSMINI E LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

THE PROBLEM OF THE CONCRETE.
ROSMINI AND THE GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY.

The paper aims to enhance the relationship between Antonio Rosmini's theosophy and the classical German philosophy. Firstly, it is emphasized that Rosmini intended philosophy as a transcendental examination of experience, directed, however, not at finding a gnoseological foundation of experience, but at outlining its objective value and ontological foundation. Although heir to the modern problem of knowledge, Rosmini, against Kant and Hegel, wants to recover the scholastic tradition, purifying it from the realistic approach.

I. L'ENCICLOPEDIA TEOSOFICA COME PROBLEMATICA DEL CONCRETO

Come Emmanuele Kant propose il problema dell'Ideologia così: “A quali condizioni sia possibile l’esperienza”, noi in modo simile lo proponemmo così: “A quali condizioni sia possibile la percezione e l’astrazione”. E dopo esclusa la soluzione che il Kant diede al suo problema, noi risolvemmo il nostro dicendo “essere possibile la percezione e l’astrazione alla sola condizione che sia presente l’essere (ed è lo stesso che dire tutto l’essere) al soggetto umano”.¹

La citazione rosminiana illumina un aspetto importante circa il corretto approccio ai suoi testi: rivela che un’adeguata comprensione della profondità della sua filosofia implica non solo l’individuazione dei nodi teoretici che l’intessono, ma altresì il valutarne la cogenza rispetto alle istanze filosofiche dell’epoca sua contemporanea. La grande valorizzazione del confronto con la filosofia classica tedesca permette d’intendere come la produzione rosminiana si sviluppi attorno a due cardini: a) la strutturazione della teosofia come esame trascendentale dell’esperienza; b) la costituzione della filosofia come pensiero critico che parte dal problema moderno del metodo

¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, n. 673, p. 750.

e lo riconduce alla sua radice onto-teologica. In sostanza, Rosmini si propone l'immane compito di recuperare la ricca tradizione tomista e scotista, rifondandola per mezzo di un serrato confronto dialettico con i grandi pensatori di area tedesca. Lo sforzo di Rosmini è sì quello di offrire un'enciclopedia *integrale* del sapere,² ma in cui vengano recuperati i due architravi del kantismo: l'intento sistematico e il trascendentalismo.³

Al primo impatto, s'intende subito che Rosmini è erede della lezione hegeliana per cui ogni elemento del sistema, per essere compreso, va distinto da tutti gli altri, ma a tutti deve richiamarsi per essere saputo: ogni tratto del sistema solleva aporie che vengono risolte con il rimando a un altro luogo, in cui si riscontra una nuova aporetica a sua volta compresa in una diversa sezione e così via. La filosofia hegeliana è caratterizzata dall'essere un *Kreislauf*: solo il sistema, accolto nella sua totalità, delucida e risolve tutti i quesiti, laddove i singoli momenti, se astratti, risultano assolutamente lontani dall'autosufficienza, in quanto dotati di senso solo nell'alveo della loro relazione.⁴ In un celebre passaggio dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hegel sottolinea che non vi è un inizio del sapere (sia esso il numero, la materia, finanche l'ente),

² P.P. OTTONELLO, *L'enciclopedia di Rosmini*, Marsilio, Venezia 2009², pp. 63-76.

³ C.M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Sodalitas, Stresa 2016, p. 91: «Lungi dall'essere semplici epigoni kantiani, Rosmini e Hegel attingono quindi all'eredità speculativa del filosofo di Königsberg per donarle nuova linfa e rinnovato vigore teoretico. E la ricezione di alcune istanze tipiche del kantismo, prima di tutte la scoperta della trascendentalità e la possibilità di operare una fondazione a priori dell'enciclopedia, consente a entrambi di andare oltre l'enciclopedismo francese rivendicando l'*esprit de système* contro l'*esprit systématique*, animati da un'esigenza comune che può così riassumersi: *enciclopedia* di fronte a *enciclopedismo*».

⁴ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. FRIGO, Adelphi, Milano 2010², p. 358: «Ponendo una domanda qualsiasi, si arriva prima o poi, dopo una serie più o meno lunga di domande-risposte, a una delle domande che sono all'interno del Sapere circolare posseduto dal Saggio. Partendo da questa domanda e procedendo logicamente, si arriva *necessariamente* al punto di partenza. In questo modo, sono state esaurite *tutte* le possibili domande-risposte. O, in altri termini, si è ottenuta una *risposta totale*: ogni parte del Sapere circolare ha come *risposta possibile* l'*insieme* di questo Sapere, il quale, essendo circolare, è l'*insieme* di *ogni* Sapere. [...] L'aspetto *reale* della "circolarità" della Saggezza è l'*esistenza "circolare"* del Saggio. Nel Sapere assoluto del Saggio ogni domanda è la propria risposta; ma essa lo è solo passando attraverso la *totalità* delle domande-risposte che costituiscono l'*insieme* del Sistema. Allo stesso modo, il Saggio resta, nella sua esistenza, nell'*identità* con sé perché passa attraverso la *totalità* degli altri, ed è *rinchiuso* in se stesso perché rinchiude in sé la *totalità* degli altri. Il che, secondo la *PhG*, significa semplicemente che Saggio può essere solo un Cittadino dello Stato *omogeneo e universale*, cioè dello Stato del *Tun aller und jeder*, in cui ciascuno non è se non mediante e per il tutto, e il tutto mediante e per ciascuno. Il Sapere assoluto del Saggio che realizza la perfetta autocoscienza è una risposta alla domanda: "che cosa sono?"».

se non in senso meramente empirico, ovverosia se s'intende per inizio del sapere la decisione di filosofare propria di un individuo.⁵ La scienza è eterna: essa inizia e termina solo per l'uomo che nasce e muore.

In aggiunta all'istanza enciclopedica, Rosmini struttura il proprio sistema identificando l'idea dell'essere alla potenza di conoscere e il sentimento fondamentale alla potenza di sentire: sebbene potrebbe essere allettante un facile accostamento all'intellegibilità e alla sensibilità kantiane, esse non vanno intese come funzioni trascendentali o psicologiche, bensì quali principii ontologici, che, come rileva Sciacca, pongono il problema dell'uomo, del significato della sua esistenza e della sua destinazione.⁶ Heidegger ha sottolineato che per Kant il giudizio è il mezzo per esplicitare ciò che l'intuizione raggiunge in via preliminare e costante:⁷ anche per Kant conoscere è prima di tutto intuire, ovverosia intuizione pensante di un soggetto finito, la cui finitezza traspare proprio dalla necessità del giudizio per esplicare e determinare l'intuizione. La necessità del pensare all'intuire è il sigillo della finitezza della coscienza, che riceve da altro il proprio contenuto. Si può certo dire che Rosmini, in continuità con Kant, consideri che pensare è giudicare: tuttavia, egli precisa che si pensa e si giudica solo a partire dalla coscienza come qualcosa di già costituito, stante che la dimensione antepredicativa dell'essere è più ampia di quella dia-noetica del pensare.

Rispetto ai quesiti propri di Rosmini, il problema kantiano è squisitamente gnoseologico: da dove proviene, si domanda il filosofo tedesco, l'unità delle categorie? In altri termini, come spiegare l'appercezione trascendentale quale unità sintetica originaria, di cui le molteplici categorie sono funzioni? Alla luce della filosofia critica kantiana, il problema gnoseologico appare insolubile, poiché, mancando di oggettività ontologica, l'appercezione trascendentale non può costituirsi quale fondamento reale, quale *res*: essa rimane una X indeterminabile, un'esigenza posta dalla molteplicità delle categorie che non assume mai uno spessore ontologico. Domandarsi che cosa sia l'appercezione trascendentale è, per Kant, una domanda priva di senso:⁸ se la forma

⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2007², § 17.

⁶ M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1958³, p. 75.

⁷ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. VERRA, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 30-33.

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano, 2007², pp. 243-247: «Questa rappresentazione - l'io penso - è un atto della spontaneità, e cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo l'appercezione pura, per distinguerla da quella empirica, o anche l'appercezione originaria, poiché essa è quell'autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso - la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza - , non può essere accompagnata a sua volta da nessun'altra rappresentazione. [...] È solo perché io posso congiungere in un'unica coscienza un molteplice di rappresentazioni date, che mi è possibile rappresentarmi la stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire che l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo se si presuppone

del conoscere non esprime alcunché di oggettivo, bensì è un elemento dell'atto di sintesi originario che pone la relazione tra l'intelletto e la materia dei sensi, chiedere da dove le categorie provengano è una questione che non può avere risposta. Kant replicherebbe che ogni conoscenza presuppone l'applicazione delle categorie, che non possono essere retroattivamente applicate a se stesse: impossibile impiegare l'appercezione trascendentale per dedurre il sorgere dell'appercezione trascendentale stessa. Come sottolinea Vitiello, per Kant è questione non solo dell'impossibilità di applicare le forme dell'intuizione e le categorie a se stesse, chiedendo la spiegazione della spiegazione, ma pure che non è possibile oltrepassare l'oggetto della conoscenza, vale a dire il fenomeno: il noumeno non è una realtà, un oggetto, bensì il limite della conoscenza, che impedisce che si possano formulare affermazioni che trascendano l'ordine dei fenomeni. L'esistenza del fenomeno consente la predicazione: chiedersi il perché e il che di tale esistenza, come fa Rosmini, implica per Kant un imperdonabile oltrepassamento del limite in cui è lecita l'applicazione delle categorie. A essere conosciuto è sempre e solo il "come": il "che" risulta puramente dato.⁹ Per Kant, l'esistenza di ogni ente è e rimane un mistero.¹⁰

Alla luce di questi rilievi, non si può che concordare con Ottonello nel definire la filosofia di Rosmini una radicale *problematica del concreto*.¹¹ Da parte sua, Raschini ha individuato sei questioni che articolano ulteriormente le due istanze sopracitate. Tre indicano i problemi fondamentali: a) la relazione tra l'intuizione dell'idea dell'essere e il sentimento fondamentale quali principii del sapere; b) la funzione dell'essere ideale; c) il nesso tra idealità e dianoeticità. Tre, invece, i temi principali: a) il sintetismo dell'essere come unità dinamica delle tre forme ideale, reale e morale; b) l'incontradditorietà dell'essere, che implica quella del discorso umano; c)

un'unità sintetica di essa. [...] E difatti, mediante l'io, inteso come semplice rappresentazione, non è dato alcun molteplice; è solo nell'intuizione – dunque in qualcosa di diverso dall'io – che il molteplice può essere dato, ed è mediante la congiunzione in un'unica coscienza che può essere pensato».

⁹ V. VITIELLO, *L'ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 78-88.

¹⁰ KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 593-595: «Tramite questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x, il quale viene conosciuto solo tramite i pensieri che sono i suoi predicati e di cui separatamente non possiamo avere il benché minimo concetto. Attorno a questo soggetto, dunque, noi ruotiamo continuamente in circolo, poiché dobbiamo servirci sempre della sua rappresentazione per poter esprimere un qualche giudizio su di esso: un inconveniente, questo, che è ineliminabile, poiché la coscienza in se stessa non è una rappresentazione che distingua un particolare oggetto, bensì è la forma di una rappresentazione in generale, per quanto essa possa essere chiamata conoscenza; solo di una conoscenza, infatti, posso dire che per suo tramite io penso qualche cosa».

¹¹ P.P. OTTONELLO, *Rosmini «inattuale»*, Marsilio, Venezia 2011³, p. 20.

l'aporeticità dell'ente intellettuivo finito.¹² Il primo problema conduce, per sviluppo dialettico, al terzo; la prima tesi racchiude, per sintesi metodologica, le altre due. Pertanto, ha ragione Conigliaro¹³ nel sottolineare che l'accusa di tautologismo rivolta da Prini¹⁴ a Rosmini avrebbe un fondamento solo a patto che dall'identità dell'essere nelle tre forme si possa dedurre l'identità delle tre forme tra loro: il che è esattamente ciò che Rosmini aborrisce. Ciò perché l'essenza dell'essere è tutta in ciascuna forma, senza, però, che una forma esaurisca l'essere senza il concorso delle altre due.

II. IL CONOSCERE COME ESAME TRASCENDENTALE DELL'ESPERIENZA

Il senso del legame e della sfida che Rosmini intende avanzare nei confronti della filosofia classica tedesca è del tutto evidente là dove sottolinea che «la Teosofia dovrà parlare lungamente dell'assoluto conoscere umano; anzi essa stessa dovrà usarlo; e più ancora dovrà esserlo».¹⁵

La citazione induce a precisare il significato che Rosmini attribuisce al termine conoscere. In primo luogo, va specificato che il conoscere s'identifica sempre con il conoscere la verità,¹⁶ tanto che non conoscere la verità significa non conoscere.¹⁷ Ciò implica, come ha sottolineato

¹² M.A. RASCHINI, *Studi sulla teosofia rosminiana*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1985², pp. 17-25.

¹³ F. CONIGLIARO, *Immanenza e trascendenza del soprannaturale in Rosmini*, Dialogo, Palermo 1973, p. 143.

¹⁴ P. PRINI, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953, p. 45.

¹⁵ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 11, p. 251.

¹⁶ A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, voll. 9-10, Città Nuova, Roma 1988-1989, vol. 9, n. 39. Per un confronto dell'impiego rosmiano del termine verità con la tradizione, specie nel suo rispetto gnoseologico, cfr. M. KRIENKE, *Il concetto di verità in Rosmini. Cenni per un nuovo tentativo di interpretazione*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», XCXI, 2005, 4, pp. 377-395.

¹⁷ W.R. DARÓS, *El hecho de conocer y el ser del conocer (problemática entre A. Rosmini y J. Balmes)*, in «Pensamiento», CXIX, 1995, 51, p. 103: «El hecho de conocer exige en sí mismo – si pretende ser un hecho válido para una filosofía – la necesidad de ser *fundamento último*, la verdad fundante acerca de ese hecho para ser justificado. Porque la razón necesaria que justifica un hecho filosófico es el *último* fundamento. [...] La experiencia de un *hecho*, si éste no es conocido, no es experiencia. Mas la experiencia de un *hecho conocido* siempre implica haber aclarado previamente el *hecho de conocer* en sí mismo más allá de esto o aquello que conocemos en un *hecho*».

Manferdini,¹⁸ una differenza radicale tra *conoscere* e *constatare*: se il conoscere si riducesse al mero constatare, la verità coinciderebbe con l'evidenza immediata. Il conoscere ha originariamente in sé un'istanza critica, che implica che la filosofia si costituisca come un *esame trascendentale dell'esperienza*.¹⁹

La riflessione filosofica, che prende avvio dall'intuizione dell'essere ideale, riconosce che tale intuizione non è solo il primo atto gnoseologico della coscienza,²⁰ ma pure il primo atto formativo: l'atto in cui la coscienza inizia a conoscere è insieme l'atto per mezzo di cui essa è posta e, quindi, l'atto tramite cui la coscienza si conosce, formandosi come auto-coscienza rivolta a un oggetto intellegibile che è sia *termine del suo intuire* che *principio del suo essere*. La conoscenza dell'essere ideale non è l'incontro di un oggetto e di un soggetto indipendenti ed esistenti al di fuori di tale relazione: il soggetto che conosce accade solo all'interno e nella forma di questa relazione. Pertanto, la coscienza si struttura come *relazione esistente e conoscente*²¹ – oltre che *amante*, in virtù della forma morale. Questo, tuttavia, non implica che si possa ridurre la conoscenza all'intuizione e al sentimento: riprendendo la lezione kantiana, Rosmini è del tutto d'accordo che il conoscere implichi un momento riflessivo, che si esprime nel giudizio.²²

¹⁸ T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994², p. 20.

¹⁹ CONIGLIARO, *Immanenza e trascendenza del soprannaturale in Rosmini*, cit., p. 12. Più cogente questa definizione rispetto a quella di Spiri, che interpreta lo sforzo rosminiano come indagine del problema metafisico nella sua accentuazione antropologica. Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, p. 40.

²⁰ SPIRI, *Essere e sentimento*, cit., pp. 37-40. Spiri richiama una certa confusione, propria del giovane Rosmini e da lui stesso rimproveratasi, tra la coscienza e il sentimento fondamentale, che non esprime il concorso e la primalità dell'intuizione dell'idea dell'essere per il costituirsi della coscienza stessa. Certamente la coscienza è *sensus sui*, ma questo non potrebbe originarsi se non nell'atto e come atto di intuizione dell'essere: si potrebbe dire che la coscienza si sente solo in quanto intuisce originariamente l'essere.

²¹ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 602, p. 686.: «La mente tuttavia dalla presenza dell'oggetto che le è dato viene attuata coll'atto dell'intuizione che la costituisce, ma quest'atto effetto della presenza dell'oggetto, non è l'oggetto, ma il subietto stesso dell'atto. Onde la mente non è composta, ma è una e semplice, con una *relazione essenziale* all'oggetto, è ella stessa un atto di relazione».

²² M. KRIENKE, *Rifondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini*, in G.L. BRENDA (ed.), *L'oggettività nella filosofia e nella scienza*, CLEUP, Padova 2002, pp. 129-147. Krienke ricostruisce, contro i fraintendimenti idealistici ottocenteschi, la diversa declinazione che il termine 'giudizio' assume in Kant e Rosmini: se per Kant il giudizio è la funzione di unificazione tra l'intuizione e il concetto in cui si esprime l'unità dell'esperienza, per Rosmini non è condizione di possibilità dell'esperienza in generale, ma solo dell'esistenza e della conoscenza delle realtà sensibili.

La filosofia rosminiana si costituisce come un'ontologia del conoscere²³ lontana da qualsivoglia deriva gnoseologistica. Per Rosmini non vi sarebbe intelletto senza l'idea dell'essere, vale a dire alcun soggetto senza l'oggetto che lo esistentifica con la propria presenza.²⁴ Tra la coscienza e l'essere vi è un *sintetismo* originario: la mente non pensa l'essere, bensì pensa *nell'essere*. Al contempo, nel sottolineare l'aspetto fondamentalmente ricettivo dell'essere e del conoscere umano, Rosmini non esita ad affermare che l'essenza dell'uomo consiste nel sentimento.²⁵

La filosofia rosminiana è un esame trascendentale dell'esperienza in quanto accoglie l'istanza della centralità del soggetto nel processo conoscitivo: il sapere inizia nell'io, più precisamente nel momento in cui il soggetto si interroga criticamente sul fondamento del proprio sapere e del proprio essere.²⁶

III. SOGGETTIVISMO GNOSEOLOGICO E OGGETTIVISMO ONTOLOGICO

Sebbene memore della tradizione scolastica, Rosmini assume la sfida moderna derivata dall'impossibilità di un cominciamento realistico della filosofia, che ponga come primalità coscienziale un'esteriorità. Al tempo stesso, Rosmini intende la materia del conoscere come indipendente dall'io: il contenuto del sentimento fondamentale, così come l'essere ideale indeterminato che è oggetto dell'intuizione, non sono prodotti del soggetto.

Proprio il problema dell'intuizione dell'essere ideale, che conduce sino alla dimostrazione dell'esistenza di Dio per rinvenirvi il fondamento ontologico dell'io, diviene la prova più chiara della distanza da Kant, in quanto per Rosmini anche la forma del conoscere, cioè la costituzione soggettiva dell'io, è indisponibile al soggetto: questo perché l'io appare essere un *creato*. L'io non crea l'essere: lo conosce e, sebbene la sua attività conoscitiva incida teoricamente e praticamente sulla costituzione stessa dell'essere, non fa dell'essere qualcosa di disponibile in senso assoluto.

Per Rosmini, l'esperienza rivela come il predicato di esistenza non sia somministrato dai

²³ MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 60.

²⁴ ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, cit., p. 1597: «Coll'atto primo, col quale è costituita l'intelligenza, il soggetto non fa che ricevere irresistibilmente cioè aver presente l'essere: egli non opera ancora come intelligente, perché come tale non è costituito, ma si costituisce in quell'atto medesimo. In tutti gli atti secondi, il soggetto già costituito intelligente, opera».

²⁵ ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 136.

²⁶ SCIACCIA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., p. 49. Sciaccia ha rilevato che, contro Hegel e oltre Kant, Rosmini attribuisce all'essere sia il valore della trascendentalità che quello della trascendenza. La teosofia è dunque l'architrave di un sistema della trascendenza nella trascendentalità, dove viene totalmente recuperata l'istanza moderna del soggetto e, al contempo, vengono salvaguardate la differenza dell'essere dal pensare e l'alterità dell'infinito dal finito.

sensi, quanto, piuttosto, dall'elemento apriorico dell'intuizione dell'essere ideale indeterminato: in questa intuizione il conoscere si fonda oggettivamente sull'essere, poiché il suo contenuto, a differenza delle categorie kantiane, non è qualcosa che si limiti a una mera funzione del soggetto conoscente.²⁷ Ne consegue che la conoscenza non si riduce all'unificazione concettuale dei dati sensibilmente esperiti, bensì si identifica con la constatazione dell'esistenza oggettiva degli enti.²⁸ Questo è il senso secondo cui l'essere – l'essere iniziale, più precisamente – è l'inizio tanto dell'essere quanto del sapere, essendo il fondamento oggettivo tanto dell'idealità quanto della realtà, sebbene non ne sia il fondamento ultimo.

Nel rispondere alla domanda fondamentale su chi sia l'uomo, Rosmini precisa che immediatamente ci appare la nostra differenza rispetto all'essere: nell'atto di concepire l'essere, l'uomo *sente* che lo sta intuendo come qualcosa che gli è presente, ma che è differente da sé. Immediatamente il soggetto ha presente la distinzione tra sé come sentimento e l'oggetto della propria intuizione: vale a dire, la distinzione tra soggetto e oggetto. In altri termini, il sentimento fondamentale di sé è già *sentimento intellettuivo*, cioè sentimento della presenza dell'essere come oggetto della cognizione. La filosofia rosminiana è trascendentale nel senso che afferma la centralità del soggetto nel cominciamento del processo conoscitivo, sebbene questo non implichi che il sapere si avvii dal dubbio cartesiano. Al pari di Kant, Rosmini afferma l'indisponibilità della materia del conoscere:²⁹ contro Kant, vuole dimostrare non solo l'indisponibilità della forma del conoscere, ma, pure, l'esistenza di un fondamento *ontologico* della conoscenza dell'io e della sua realtà.

A differenza di Kant e Rosmini, Hegel afferma recisamente che l'autocoscienza (il fatto che caratterizza l'uomo) è mossa da un impulso spontaneo a estendersi e incrementarsi: data una situazione, l'uomo è necessariamente portato a prenderne coscienza; tale presa di coscienza fa

²⁷ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, voll. 3-4, Città Nuova, Roma 2003-2005, nn. 355-356.

²⁸ M. KRIENKE, *Soggetto ed esistenza. Alcune riflessioni sulla modernità del pensiero di Antonio Rosmini*, in «*Studia patavina*», LIII, 2006, 1, pp. 148-149: «Per Rosmini il giudizio non è – come in Kant – la struttura metodologica fondante, così che la possibilità di conoscere – che è allo stesso momento la possibilità delle cose – dipenderebbe dai giudizi sintetici a priori; in Rosmini, la “sintesi primitiva” rimanda invece a idea e realtà come elementi ontologici che precedono il “giudizio primitivo”. Così, la possibilità dei giudizi viene sempre ricondotta alla percezione reale e – soprattutto – all'intuizione ideale (quella luce primordiale); siccome nei “giudizi sintetici a priori” di Kant la questione centrale sta nei “predicati non somministrati dai sensi”, Rosmini precisa contro Kant: “Ora il *predicato* nel caso nostro non è che l'*esistenza*”».

²⁹ RASCHINI, *Studi sulla teosofia rosminiana*, cit., p. 111: «Quel che [la scienza] non può dare è il primo costituirsi del reale in sé – il che è ribadire la formalità, che tuttavia è oggettività, di ogni scienza speculativa. [...] La filosofia può oltrepassare il piano dell'esperienza quanto all'oggetto (può argomentare oltre l'esperienza); ma non può oltrepassare la modalità delle proprie forme conoscitive, non può uscire dalla formalità del conoscere».

trapassare la situazione in un'altra e così via.³⁰ La cosa che sta dinanzi, così come l'io, è immediatamente mediata: si parla di cose e io soppressi (*aufgehobenen*).³¹ La cosa scompare: rimane la cosa intesa, la cosa pensata, cioè il nome. Il nome che, afferma Hegel contro Kant, ci permette di fare a meno di tutte le immagini sensibili con cui ci si era rappresentata la cosa. Il sensibile a cui il nome si riferisce non è semplicemente svanito: si dovrebbe dire che non è mai esistito.³² Per Hegel l'esperienza umana è solo logica: il puro vissuto non significa nulla, in quanto la coscienza è sempre senso e discorso.³³ Prevenire tale esito è il motivo di fondo che rende comprensibile il passaggio dal *Nuovo saggio* alla *Teosofia*: la fine del *Nuovo saggio* indica l'idea dell'essere come il fondamento del conoscere, vale a dire il lume attraverso cui si conoscono tutte le cose;³⁴ la *Teosofia*, sviluppando quest'affermazione, è tutta protesa a rinvenire il passaggio dal fondamento gnoseologico a quello ontologico. In una battuta, si potrebbe concludere che quello di Rosmini è un soggettivismo gnoseologico fondato su un oggettivismo ontologico: fedele alla modernità, Rosmini sostiene il primato e il ruolo dell'io nel processo conoscitivo e, al contempo, non ne fa un 'signore dell'essere', bensì un con-creatore.³⁵

³⁰ KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 344-351.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2008², p. 1049.

³² HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 462.

³³ J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF 1961², p. 230: «C'est l'être qui est sa propre compréhension de soi, son propre sens, et le Logos est l'être se posant lui-même comme sens; mais c'est l'être qui se pose comme sens, ce qui signifie que le sens n'est pas étranger à l'être, n'est pas en dehors ou au-delà de lui. C'est pourquoi le sens comprend aussi le non-sens, l'anti-Logos, il est en soi autant que pour soi, mais son en-soi est pour soi, et son pour-soi est en soi. La dimension du sens n'est pas seulement sens, elle est la genèse absolue du sens en général, et elle se suffit à elle-même. L'immanance est complète».

³⁴ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., n. 1122.

³⁵ SPIRI, *Essere e sentimento*, cit., p. 176: «Il sentimento fondamentale è l'attività, il principio di determinazione dell'uomo, ciò che lo fa essere tale. La percezione è l'atto primo della ragione che opera la sintesi di essere e sentimento. In un secondo momento si produce l'autocoscienza che è un atto secondo, "percezione della percezione"».

IV. IL ‘KANT ITALIANO’?

Nella *Logica*, Rosmini scrive che l’essere ideale è la forma di ogni cognizione.³⁶ L’ideologia è il luogo dove l’intuizione dell’essere ideale indeterminato e il sentimento fondamentale si manifestano nella loro immediata innegabilità: l’intuizione dell’essere ideale è evidente in virtù della sua *necessità logica*, il cui contenuto è l’impossibilità che l’essere ideale indeterminato sia diverso da come appare; il sentimento fondamentale, invece, gode dell’immediata *certezza fenomenologica*.³⁷

L’ontologia, quale scienza dell’ente in quanto ente,³⁸ è caratterizzata da un circolo solido per cui la coscienza è immediatamente certa dei suoi atti di pensiero, cioè del suo pensare, e pensa l’essere come contenuto primo dell’intelletto, in quanto esso solo è condizione di possibilità del pensare. Il pensare è dapprima presupposto, poi mostrato elenchicamente come intrascendibile e intenzionale, essendo sempre pensiero-di-qualcosa. Tale scienza si instaura sulla constatazione del carattere aporetico dell’ente finito e sulla conseguente problematicità del discorso umano.³⁹ Nell’ontologia, la scienza diviene il proprio stesso metodo: «nello stesso tempo che narra l’essere e il suo ordine, dee trovare con questo il metodo con cui cammina»,⁴⁰ secondo

³⁶ A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. SALA, Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, vol. 8, nn. 1047-1048.

³⁷ P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell’essere. La “poiesi” del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 31-32: «Questa rivelatività intrinseca all’essere, che l’intelligenza attesta come un dato fenomenologico, come un fatto immediatamente evidente, è quel principio dell’oggettività che Rosmini sottolinea come unica istanza valida per il pensiero; qualunque altro punto di partenza, sia esso gnoseologico e metafisico, è posteriore alla presenza di questo dato. Rosmini [...] segue una metodologia che è l’essere stesso a suggerire al pensiero: nessun dualismo di soggetto e oggetto è discutibile come posizione gnoseologica di partenza, se non si chiarisce la presenza dell’essere, la sua intrinseca manifestatività e l’essenziale relazione che tale presenza intrattiene con il pensiero. Senza quel ‘dato’ immediato, senza quella interiore relazionalità fondante tra pensiero ed essere, non si spiega la conoscenza, ovvero la distanza tra soggetto e oggetto rimane insuperabile».

³⁸ Rosmini presenta un lessico di chiaro sapore scolastico, su cui è opportuno fare precisazioni. Si dice *objectum primum* del sapere il *subiectum primum reale* di tale sapere, quando è inteso come conosciuto in virtù di un’acquisizione (*habitus*): per esempio, la metafisica ha come soggetto l’ente in quanto ente e come oggetto l’Ente Infinito – che è anche oggetto adeguato, in quanto causa di diritto e soltanto per sé di tale scienza. Come il soggetto di una scienza contiene virtualmente in sé tutti i predicati possibili, così l’oggetto di tale scienza contiene virtualmente tutte le proposizioni immediate o mediate che lo riguardano.

³⁹ M.A. RASCHINI, *Rosmini e l’idea di progresso*, Sodalitas, Genova 1986, p. 59.

⁴⁰ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 320, p. 451.

l'incisiva espressione rosminiana.

La teosofia, come coronamento dell'ontologia, è la scienza sistematica dell'ente nella sua totalità e dell'essere nell'interezza della sua estensione: essa deriva, come conseguenza positiva e necessaria, dalla psicologia, dalla logica, dall'ideologia e dall'ontologia; ne è, in particolare, il compimento metafisico, poiché apre la coscienza finita alla trascendenza e la riconduce alla *conoscenza negativa* dell'Ente infinito, creatore del cosmo e ragion sufficiente dell'essere in tutte le sue forme.⁴¹

La certezza del pensare, prima cronologicamente, si mostra certezza riflessa (riflessione, appunto), fondata sulla certezza diretta dell'essere, sull'evidenza dell'intuizione dell'essere ideale o iniziale: l'evidenza della cosa è la sua necessità, cioè l'impossibilità che il contrario sia; l'evidenza dell'essere è la necessità dell'essere come impossibilità del nulla.⁴² L'idealità, in altri termini, è strutturalmente e necessariamente *presenzialità*: presenzialità che non si esaurisce nei presenti, poiché nessuna determinatezza finita realizza compiutamente l'infinita manifestatività dell'essere. La prima intenzionalità del pensiero è, perciò, l'essere indeterminato: tale primo principio, detto principio di cognizione, afferma che l'essere è di per sé oggettivo, cioè manifesto e apparente all'intuizione del pensiero.

Si è già insistito sul fatto che il titanico sforzo di Rosmini è tutto teso a una sintesi tra l'istanza gnoseologica soggettivistica inaugurata dalla modernità e l'ontologia oggettivistica della tradizione tomasiana: la centralità dell'idealità dell'essere riposa nella profonda convinzione, propria di Rosmini, della non immediata contraddittorietà del *cogito* cartesiano rispetto al *lumen intellectualis* della tradizione scolastica. È chiaro che va evitata con cura, come ha rilevato Sciacca,⁴³ una lettura gnoseologistica di Rosmini: la filosofia come esame trascendentale

⁴¹ S. SPIRI, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Rosmini*, Aracne, Roma 2013, pp. 239-240: «La trascendentalità è un indice non esaustivo dell'esperienza interiore poiché un'alterità oggettiva costituisce la coscienza e fonda il rapporto tra soggetto e oggetto spirituale. Il nucleo di senso estraneo è l'intimità profonda e insondabile della coscienza aperta all'infinito; questo è il baricentro spirituale più "intimo a me che di me stesso". Rosmini individua la presenza in noi di una divina estraneità che fonda una metafisica della differenza interiore. [...] Il concetto di estraneità interiore rappresenta l'oggettività dell'essere e la forma più appropriata dell'inoggettivazione nell'essere che si dà all'intuizione: il rapporto di alterità rinvia alla differenza ontologica finito-infinito che emerge nell'interiorità dell'uomo».

⁴² DAR'OS, *La construcción del saber crítico*, cit., p. 66: «El ser es pues más bien que un postulado necesario, una exigencia ontológica para pensar lógicamente; es lo primero lógicamente conocido y no puede ser definido, sino que entra en toda definición que queramos hacer. El ser es la condición de posibilidad de todo pensar; es lo que posibilita toda definición; es lo que hace inteligible todo ente, como el sol hace visible todo ente visible. El ser está incluido en toda comprensión y se expresa en toda definición».

⁴³ SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cit., pp. 47-55.

dell'esperienza non deve condurre a ignorare che il problema gnoseologico, così centrale in Kant, a Rosmini premeva solo in funzione della chiarificazione dei problemi metafisici e teologici. Una prospettiva, questa, schiaramente anti-kantiana, dato che Kant attribuiva alla metafisica, a suo parere incapace di sfuggire a conclusioni antinomiche, solamente un valore dialettico.⁴⁴

A Rosmini non interessa mostrare solo come sia possibile l'esperienza, bensì trovare il *fondamento dell'essere* che sia, parimenti, *fondamento del conoscere*: già Carabellese⁴⁵ rilevava che la dicitura di 'Kant italiano', inaugurata da Mamiani e consacrata da Spaventa e Gentile,⁴⁶ così come l'accostamento al Galluppi, non permettessero di comprendere appieno le istanze del rosminianesimo, fondato sull'oggettività dell'essere. L'equazione, inaugurata da Spaventa,⁴⁷ tra percezione intellettiva e giudizio sintetico a priori è ben lungi dall'essere accettabile: l'intuizione, cioè l'elemento noetico e ante-predicativo da cui sorgono la coscienza e l'esperienza, per Rosmini non è mai riducibile al giudizio. Inoltre, in Rosmini e in Kant gioca un senso dell'a priori del tutto diverso, poiché per il Roveretano la forma del conoscere, cioè l'idea dell'essere che è contenuta dell'intuizione originaria, ha un valore oggettivo e ontologico, non di mera funzione soggettiva.

Spaventa e Gentile, come è noto, furono fortemente condizionati dalla totale ignoranza della *Teosofia*, che, pure, era stata oggetto di studio da parte di Jaja. La riduzione della teosofia a psicologismo, secondo la celebre accusa inaugurata da Gioberti, nasce dal presupposto che in Rosmini opererebbe un dualismo di fondo tra sentimento fondamentale e intuizione dell'essere ideale indeterminato che impedirebbe il dischiudersi di una sintesi originaria: Spaventa, in particolare, accusa Rosmini di conservare la separazione tra il pensare e l'essere. In realtà, tale analisi, tipica della corrente neoidealista – con l'eccezione, unica ma significativa, di Jaja –, non coglie la profondità del tema del sintetismo delle forme dell'essere, secondo cui è la forma morale

⁴⁴ RASCHINI, *Studi sulla teosofia rosminiana*, cit., pp. 27-28: «Ogni cosa affermata, ogni verità acquisita, prima d'essere una conquista del potere raziocinante, è possibile perché “c'è il ragionamento”, cioè perché c'è l'unico fatto non marginabile, come la totalità dei fatti, in una contingenza che è indifferenza al suo esserci - non esserci. Il pensiero è l'unico “fatto” che contiene e presenta qualcosa di non contingente, non nientificabile, in quanto la sua costitutiva funzione, manifestante ciò che è, è la sola che non può ridursi alla indifferenza di essere - non essere, se non al prezzo di cancellare tutto ciò che è, non solo, ma il nostro stesso poter dire se qualcosa è o non è. [...] Si può, è vero, fa cadere nella indifferenza di essere - non essere, cioè nella contingenza, la determinazione soggettiva, nel senso che quando si dice “punto di vista finito sull'essere”, la contingenzialità cade sul termine “finito”; ma non sulla espressione “punto di vista”».

⁴⁵ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di Antonio Rosmini*, Alighieri, Bari 1907, pp. 155-176.

⁴⁶ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958³, p. 61.

⁴⁷ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di F. VALAGUSSA, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 1313-1326.

a incarnare proprio il vincolo tra l'ideale e il reale, senza cadere nella riduzione e nel risolvimento di una forma nell'altra.

È sicuramente improprio limitare la filosofia rosminiana a una dialettica, in continuità o in rottura, con i soli Kant (Spaventa e Gentile) o Hegel (Jaja): nondimeno, è il confronto con la filosofia classica tedesca il terreno su cui si possono cogliere i motivi più profondi della *modernità* di Rosmini, tutto proteso a riscoprire le radici tomasiane e scotiste del pensiero, senza negare la valorizzazione del ruolo gnoseologico del soggetto. Per Rosmini la svolta kantiana è un punto di non ritorno: per comprendere la profonda distanza tra i due filosofi si deve evitare, però, di ridurre la dialettica rosminiana tra idealità e realtà a quella kantiano-idealistica tra soggettività e oggettività.⁴⁸

f.croci@outlook.it

(Universidade Federal de São Paulo, Grant 2018/14732-7,
São Paulo Research Foundation FAPESP)

⁴⁸ G. NOCERINO, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 2004, p. 82: «Se c'è qualcosa che stona completamente con un discorso sul pensiero e, in particolare, sull'ontologia di Rosmini è la pretesa di avanzare delle conclusioni, di dire, o scrivere, una parola definitiva anche sulla più piccola delle questioni, in cui, in una riflessione circolare per definizione metodica, qual è quella rosminiana, è implicato il senso complessivo dell'intera filosofia. Direi, senza volontà di paradosso, che proprio in questa impossibilità di concludere, in cui le opere di Rosmini, e soprattutto la *Teosofia*, pongono il lettore, esse sono simili, e non credo sia un caso, all'oggetto che tutte le attraversa, all'argomento che tutte le occupa; l'essere. Si può restare sconcertati di fronte alla ricchezza, talvolta magmatica, della *Teosofia*, rimpiangere la più facile sistematicità del *Nuovo saggio*, in cui si è potuto vedere la ripetizione martellante di un'unica tesi, l'intuizione dell'idea dell'essere; ma proprio nella *Teosofia* ha il suo pieno sviluppo il progetto di una filosofia capace di problematizzare l'essere nella sua unità e nella sua totalità, che Rosmini aveva coltivato fin dagli anni giovanili».

RS

MARTINA GALVANI

L'ANIMA E IL SENTIMENTO DI SÉ SECONDO ANTONIO ROSMINI E EDITH STEIN

THE SOUL AND THE FEELING OF THE SELF,
ACCORDING TO ANTONIO ROSMINI AND EDITH STEIN

The anthropological analysis carried out by Antonio Rosmini in the early decades of the nineteenth century stems from his desire to dialogue with those philosophical issues of his time that are interested in subjectivity. In line with modernity, the philosopher's gaze focuses on the individual, on his gnoseological capacity, and on his complex body-spiritual structure; his research, however, is ontologically founded and his reflection on the human being does not lose the link with the objective notion of truth, proper to Christianity. A century later, Edith Stein will dedicate her reflections to the search for meaning of all phenomena, among which she privileges the human being; it is the subject, in fact, who carries out the analysis on all things and who, after observing the world, questions himself. This phenomenological gaze will accompany all her anthropological investigations, allowing Stein to identify a transcendental, that is, universally valid structure which, however, becomes tangible in a completely original way in each individual. Her research path then develops into a metaphysical anthropology, which sees the finite as necessarily founded in the infinite.

The attempt to compare Antonio Rosmini's thought with Edith Stein's one is motivated by the awareness that both anthropological approaches are metaphysically founded, since they both recognize the human being as structurally open to transcendence. Within this perspective, the two philosophers describe the feeling of the self as bodily-spiritual; in my work I focus primarily on this theme, which is central to both investigations on the human being.

L'analisi antropologica compiuta da Antonio Rosmini nei primi decenni del XIX secolo muove dal desiderio di dialogare con le istanze filosofiche del suo tempo. In linea con la modernità, lo sguardo del Roveretano si concentra sull'individuo, sulla sua capacità gnoseologica e sulla complessa struttura corporeo-spirituale; la sua ricerca è fondata ontologicamente e la riflessione

sull'essere umano non perde il legame con la nozione oggettiva di verità, propria del cristianesimo. Un secolo dopo, Edith Stein, dedicherà le sue riflessioni alla ricerca di senso di tutti i fenomeni, tra i quali ella privilegia l'essere umano; è il soggetto, infatti, che compie l'analisi sulle cose e che, dopo aver osservato il mondo, si interroga su se stesso. Lo sguardo fenomenologico accompagnerà tutte le sue indagini antropologiche, permettendole di individuare una struttura trascendentale, ossia universalmente valida che, tuttavia, si concretizza in modo del tutto originale nei singoli. Il suo percorso di ricerca si sviluppa poi in una antropologia metafisica, che vede il finito come necessariamente fondato nell'infinito.

Il tentativo di accostare il pensiero di Antonio Rosmini e quello di Edith Stein è mosso dalla consapevolezza che entrambe le analisi antropologiche sono fondate metafisicamente, in quanto i due filosofi riconoscono l'essere umano come strutturalmente aperto alla trascendenza. Inoltre, all'interno di tale prospettiva, essi descrivono il sentimento di sé come corporeo-spirituale e nel mio lavoro vorrei focalizzare l'attenzione proprio su questo tema, che risulta centrale in entrambe le indagini sull'essere umano.

I. SENTIMENTO FONDAMENTALE E CAPACITÀ SENSITIVA

La problematica in oggetto può essere approfondita attraverso l'analisi della capacità sensitiva e quindi iniziando dalla corporeità; circa questa tematica le indagini del filosofo di Rovereto sono particolarmente originali¹ e, sotto certi aspetti, anticipano quelle fenomenologiche sul *Leib* (corpo proprio). Antonio Rosmini, infatti, mette bene in luce la duplicità del corpo proprio, approfondendo il tema in particolar modo nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*. La sensitività corporea è da lui descritta come quella facoltà che permette all'uomo di avere molteplici sensazioni, derivanti dall'azione di un corpo esterno sul proprio.² Grazie alla capacità sensitiva è dunque possibile avvertire sul proprio corpo l'azione degli enti reali, ovvero la loro "forza sensifera" – come la chiama il filosofo – e le conseguenti modificazioni dell'unico sentimento fondamentale.³

Il concetto di sentimento fondamentale viene elaborato da Rosmini addirittura nel testo intitolato *La coscienza pura*, redatto tra il 1817 e il 1822 e rivisto nel 1827, per poi essere approfondito nelle opere psicologiche e antropologiche successive. Tuttavia, in quest'opera giovanile

¹ Anche Tina Manferdini nota che Rosmini sviluppa il tema della corporeità in modo originale e innovativo. Nel suo *Essere e verità in Rosmini*, la filosofa dedica al tema un'appendice intitolata *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini* (T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1984², pp. 181-197).

² «La sensitività percepisce l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni)» (A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, ENC, vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, n. 338, p. 422).

³ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, ENC, vol. 9, Città Nuova, Roma 1988 n. 85, p. 76.

ancora non compare il termine “sentimento fondamentale”, in luogo del quale il filosofo utilizza la parola “coscienza pura” o “Io”, per indicare l’essenza sostanziale dell’anima. A tal proposito, è importante rilevare una profonda differenza con quanto egli dirà in seguito, in particolare nella *Psicologia* (1846), dove il monosillabo “Io” e il termine “coscienza pura” saranno invece utilizzati per indicare il risultato dell’operazione riflessiva, contrapposta appunto alla sostanzialità dell’anima, indicata con il termine “sentimento fondamentale”.⁴ Al di là delle imprecisioni linguistiche, già nel testo giovanile è evidente l’attenzione di Rosmini per quel “sentimento primitivo” che l’anima ha di sé e che precede la riflessione. «Nel primo istante che l’anima esiste e anteriormente d’ogni suo atto – scrive – debbe avere una coscienza o consapevolezza di se medesima».⁵

Tale sentimento, come si dirà, non necessita di uno specifico organo corporeo, poiché precede qualunque sensazione; si tratta infatti di un sentimento sostanziale che rimane immutato e sul quale si innestano tutte le sensazioni particolari.⁶ La capacità sensitiva, invece, implica la dimensione corporea, e, nel descrivere il processo percettivo, Rosmini mostra di avere ben presente le conoscenze mediche e fisiologiche del suo tempo,⁷ ma ci tiene anche a chiarire che una spiegazione medico-fisiologica non possa esaurire l’argomento; difatti, la descrizione del sentimento fondamentale, che precede le sensazioni, esula da qualunque spiegazione fisica.⁸ Tali precisazioni avvicinano la sua prospettiva alla “psicologia fenomenologica” husseriana, che prenderà le distanze dalla rigidità della psicologia empiristica. Quest’ultima, infatti, pretendeva di

⁴ Cfr. ivi, nn. 69-70, pp. 64-65.

⁵ Ivi, p. 31 (corsivo mio).

⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, vol. II, ENC, vol. 11/a, Città Nuova, Roma 1987, p. 100: «La coscienza dunque esiste indipendentemente dalla sensazione particolare: mentre la sensazione particolare ha bisogno per esistere della coscienza: a quella stessa maniera che l’incidente non può esistere senza la sostanza, che l’artificio non può esistere senza l’artefice, quantunque vi possa essere e la sostanza senza l’incidente e l’artefice senza l’opera sua».

⁷ Ad esempio nella distinzione tra impressioni e sensazioni: cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, vol. II, ENC, vol. 4, Città Nuova, Roma 2004, n. 985 e ss., pp. 411 e ss. Si veda anche *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, nn. 269-275, pp. 169-172.

⁸ ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 995, p. 422: «La Fisiologia e la Medicina non sono e non possono essere che il prodotto dell’osservazione esterna, cioè dell’osservazione che si fa mediante il tatto, la vista e gli altri sensi: la Psicologia all’incontro è il prodotto dell’osservazione interna, cioè di tutto ciò che passa nella nostra coscienza. La Fisiologia e la Medicina riguardano il corpo come oggetto esterno; la Psicologia ha per iscopo lo spirito, ed il congiunto in quanto è soggetto».

spiegare in termini fisico-meccanici ogni esperienza vissuta, tralasciando la sua componente coscienziale.⁹ La psicologia fenomenologica, invece, analizza le sensazioni come “atti vissuti” (*Erlebnisse*),¹⁰ inerenti alla dimensione corporea dell’essere umano. Sia per Rosmini sia per la successiva fenomenologia, la prospettiva antropologica di tipo meccanicista non è dunque esaustiva, poiché il corpo non è solo un oggetto materiale, ma un corpo vissuto interiormente.

Il corpo proprio è descritto da Edith Stein come il luogo della manifestazione delle sensazioni (*Empfindnisse*) o affezioni passive, quali ad esempio il tatto, la pressione, il dolore, il freddo o il caldo, ma anche sensazioni di natura psichica quali il piacere, il dolore, il benessere, il disagio ecc. Esse sono localizzabili in un «dove» che si configura come «qualcosa» che riempie uno spazio; «[...] e tutti questi “qualcosa”, in cui si manifestano le mie sensazioni, si raccolgono insieme in un’unità, l’unità del mio corpo proprio, e questi Qualcosa sono essi stessi punti situati nel corpo proprio».¹¹ Le sensazioni vengono descritte come ciò che il soggetto vive in modo passivo; esse sono i contenuti passivi dell’apprensione percettiva e Husserl li descrive come dati *hyletic*i. Infatti, le sensazioni sono essenziali per le apparizioni delle cose reali, ma non sono caratterizzate dall’intenzionalità, che invece appartiene alla percezione (*Wahrnehmung*).¹² Esse hanno a che fare con qualcosa di esterno che agisce sul mio corpo, il quale in un certo senso resta passivo; le diverse parti corporee, che si “costituiscono” in me in virtù delle sensazioni, possono essere considerate più o meno vicine al mio Io e in tal senso le sensazioni sono «localizzate» sul mio corpo. Il busto è più vicino a me degli arti, mentre il cuore sembra coincidere con il mio Io; anche la testa rappresenta un punto centrale di riferimento, in particolare per le sensazioni che non

⁹ I dati psichici, secondo la prospettiva husseriana, abbracciata poi anche da Edith Stein, non possono essere compresi attraverso leggi meccaniche. Cfr. E. STEIN, *Tipi di psicologia e la loro importanza per la pedagogia* in E. STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 19-21.

¹⁰ Recentemente Angela Ales Bello ha proposto la traduzione del termine tedesco *Erlebnisse* con “vivenze”: cfr. E. HUSSERL, *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l’altro*, testo a fronte. Traduzione, prefazione, analisi del testo e commento di Angela Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019.

¹¹ E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 2014, p. 126 (ed. ted., p. 46: «[...] und alle diese Etwasse, an denen meine Empfindungen auftreten, schließen sich zusammen zu einer Einheit, der Einheit meines Leibes, sind selbst Stellen des Leibes»).

¹² E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p. 104: «Nella percezione come in tutti gli atti nei quali si coglie qualcosa, l’Io si dirige verso un oggetto separato (indichiamo questo momento come l’intenzionalità del vissuto); nella sensazione non si presenta alcuna intenzionalità di questo tipo, il soggetto è “implicato” in un modo particolarmente sordo e passivo».

hanno una collocazione corporale.¹³ Queste diverse parti del mio corpo proprio, però, prese nel loro insieme, vanno a costituire l'unità dello «spazio corporale proprio».

Le sensazioni vengono studiate dalla Stein dal lato del corpo proprio e quindi come i contenuti dell'atto percettivo. L'esempio che utilizza nella spiegazione è quello della mano che tocca un tavolo. In questa azione vanno distinti tre elementi: il dato tattile, ovvero *la sensazione* non ulteriormente analizzabile; la durezza del tavolo e il correlativo atto di *percezione esterna*; infine, il dito che tocca e il correlativo atto di *percezione del corpo proprio*.¹⁴ Tale scansione del movimento percettivo è essenziale nella descrizione operata dalla fenomenologa, poiché quello che la Stein vuole mettere in luce è l'impossibilità di prendere le affezioni in modo isolato rispetto alla percezione cosciente del corpo proprio senziente, infatti: «ciò che rende particolarmente stretto il legame tra sensazione e percezione del corpo proprio – afferma – sta nel fatto che il corpo proprio è dato come senziente e le sensazioni sono date sul corpo proprio».¹⁵ Come vedremo, questa considerazione della sensazione dal lato che riguarda il corpo proprio, è particolarmente interessante anche in relazione all'analisi rosminiana delle sensazioni intese come modificazioni del sentimento fondamentale.¹⁶

II. LA DOPPIA PERCEZIONE DEL CORPO PROPRIO

La facoltà sensitiva, che si esercita attraverso il corpo, presuppone sia per Rosmini sia per la Stein due ordini di fenomeni. Il filosofo di Rovereto li descrive già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*:¹⁷ quelli esterni o *extra-soggettivi*, puramente corporeo-materiali, e quelli interni della

¹³ Si vedano le descrizioni delle diverse parti del corpo e della loro distanza dal soggetto conoscente, che la Stein propone in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 241 e ne *Il problema dell'empatia*, cit., p. 127.

¹⁴ Cfr. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 129.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., nn. 696 e ss. Qui il Roveretano mette in luce la distinzione tra il sentimento e le sue modificazioni, scrive ad esempio: «Dico dunque, che se il sentimento che noi proviamo per la pura immutazione che succede nel nostro organo corporale, è il fondamentale sentimento che subì una modificazione; all'incontro la percezione sensitiva del corpo esteriore, che l'accompagna, è cosa di tutt'altro genere; è un fatto che succede a noi all'occasione di quella prima immutazione e di quel primo sentimento, senza che si possa trovare una connessione necessaria di causa e d'effetto tra queste due cose» (Cfr. ivi, n. 704, p. 242).

¹⁷ Qui il filosofo scrive: «Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora estrasoggettivamente siccome qualsiasi altro corpo. Egli è sempre una stessa entità che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione estrasoggettiva da quella soggettiva? Nella percezione di un ente come straniero al soggetto si sente l'agente; ma nella percezione dell'ente

sensazione, detti anche *soggettivi*. Un corpo esterno che tocca una parte sensitiva del mio corpo, produce in me delle impressioni, che io posso anche constatare con la vista o col tatto. Ad esempio – esemplifica Rosmini – se un ago tocca la mia mano posso vedere quella piccola ferita e toccarla; in questo senso, l'impressione sul mio corpo è analoga all'impressione su di un qualunque altro corpo. Tuttavia, «sì fatte *impressioni* non hanno la più piccola similitudine colla *sensazione*, considerata nella sua parte soggettiva».¹⁸ Nel primo caso c'è un corpo che agisce su di noi, mentre nella sensazione il nostro corpo patisce, ovvero è il paziente sensibile a se stesso. Infatti, la sensazione, che accompagna un'impressione, scrive Rosmini, «non è visibile né tangibile: è solo sensibile per un sentimento interiore dell'anima, è sensibile per se stessa».¹⁹

Per spiegare questa dualità, Rosmini nella sua opera antropologica si riferisce allo sguardo verso un uomo sofferente; vedere da fuori gli effetti corporali del dolore non permette all'osservatore di provare direttamente le sensazioni di quell'uomo, che infatti restano soggettive:

il suo dolore all'incontro non cade sotto i miei sensi, ma sta tutto in lui solo: il corpo che cade sotto i miei sensi è il termine dell'attività de' sensi miei; il dolore di quell'uomo non è punto il termine di questa attività de' sensi miei, né può essere; egli non passa fuori dal soggetto, nel quale egli è: perciò la natura di questo dolore si dice *soggettiva*, come quella che non è altro che una modificazione o passione tutta interna del soggetto stesso; là dove la forma e l'altre qualità sensibili del corpo percepito si possono appellare *extrasoggettive*, come quelle che si presentano ed afferiscono a' miei sensori quasi un lor termine, ma restando esterne ad essi, ed a me, che sono il soggetto percipiente: l'una di queste due cose non si può confondere con l'altra [...].²⁰

Colui che guarda, dunque, può comprendere percettivamente che l'altro uomo soffre solo grazie a determinati segni esterni (il pallore, gli occhi languenti, lo stringere i denti ecc.). Ciò che egli percepisce da fuori, però, non è identificabile con il dolore provato dall'altro, ma corrisponde all'insieme degli effetti che il dolore crea sul corpo e che è visibile dall'esterno. Da ciò, il Roveretano deduce la necessità di parlare dei fenomeni extra-soggettivi, percepiti sul corpo materiale, e di quelli soggettivi, percepiti invece interiormente.²¹

Questa intuizione è molto vicina ad alcune considerazioni che Edith Stein approfondirà nella sua tesi di dottorato, dove è proprio l'esempio del dolore altrui a introdurre il tema dell'*Einfühlung*. La fenomenologa rifletterà sulla duplice datità del corpo utilizzando un'immagine molto simile a quella descritta da Rosmini: un amico viene a comunicarmi un lutto e io mi

come soggetto, o per dire più esattamente come consoggetto, si sente il paziente: il paziente sente se stesso in esso e con esso» (ivi, n. 983, pp. 410-411).

¹⁸ Ivi, n. 985, pp. 412.

¹⁹ Ivi, n. 986, pp. 413.

²⁰ ROSMINI, *Antropologia morale*, cit., n. 58, p. 50.

²¹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 702, p. 241.

rendo conto del suo dolore mediante la percezione esterna del suo corpo sofferente.²² Tuttavia, non è perché avverto da fuori i segni fisici della sua sofferenza che comprendo il suo dolore; io infatti non posso sperimentare le sensazioni soggettive dell'altro, anche se posso *rendermene conto*. Comprendo cos'è la sofferenza altrui, argomenta la Stein, attraverso il vissuto dell'empatia, che mi permette di riconoscere nell'altro essere umano una struttura costitutiva analoga alla mia e dunque analoghe possibilità di vissuti, ma quel vissuto resterà sempre per me «non-originario» nel contenuto, poiché non proverò mai quella specifica sofferenza.²³

La novità delle riflessioni della Stein consiste proprio nell'indagine degli *Erlebnisse*, che restano una scoperta propria della fenomenologia. Tuttavia, l'entropatia è un vissuto *sui generis*, che spiega la possibilità della relazione intersoggettiva, rimandando alla duplicità del mio corpo. La distinzione fenomenologica tra *Körper* e *Leib* è quindi uno dei temi che meglio evidenzia la possibilità dell'accostamento tra le indagini della Stein e quelle rosminiane sulla corporeità. Tale duplicità viene notata, infatti, anche da Rosmini,²⁴ il quale aveva sottolineato la differenza tra la percezione del dolore da fuori e la sensazione interiore di chi lo sta provando. Così come farà la fenomenologia, il Roveretano insiste su questo tema essenziale, che costituisce una delle novità più interessanti all'interno della sua riflessione sulla corporeità; io posso percepire il mio corpo come un qualunque corpo esterno, ovvero da fuori, ma al contempo posso percepirmi interiormente.

Nella prima modalità di conoscenza, egli nota che i sensi implicati sono prevalentemente quelli del tatto²⁵ e della vista; in questo modo sarà possibile conoscere il nostro corpo solamente

²² Cfr. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 72.

²³ Cfr. ivi, pp. 77-78.

²⁴ Scrive Tina Manferdini: «È da rilevare con cura la distinzione fra il nostro corpo e i corpi esterni, giacché essa sta alla base di tutto il discorso rosminiano sulla corporeità umana, la quale viene tematizzata entro una prospettiva che assume come centro di interesse e di considerazione il corpo che noi percepiamo dall'interno e differisce perciò essenzialmente dall'altra prospettiva esteriorizzante che considera il nostro corpo alla stregua dei corpi esterni» (T. MANFERDINI, *Essere e verità*, cit., p. 183).

²⁵ Rosmini afferma che alla base di ogni sensazione vi è quella del tatto, in quanto esso si ritrova in tutte le parti sensitive del nostro corpo. Scrive a tal proposito: «Il tatto è il senso universale: egli è ugualmente in tutte le parti sensitive del nostro corpo» (cfr. ivi, n. 744, p. 270); a sostegno di questa tesi, poi, riporta in nota un passo tratto dalla *Summa* di Tommaso d'Aquino: anche gli antichi avevano osservato, che tutti i sensi sono tatto finalmente: quindi s. TOMMASO: *Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum* (S. I, LXXVI, V): ivi, n. 744, nota 165, p. 270. Poco oltre, Rosmini specifica che il tatto, esteso in tutto il corpo, è la suscettibilità che ha il sentimento fondamentale di soffrire una modificazione: «Ora poiché il fondamentale sentimento si stende a tutte le parti sensitive del corpo, o sia, questa estensione non è che il modo di essere di quel sentimento [...]. È per questo, che nascendo qualche moto opportuno nel corpo nostro, noi proviamo le sensazioni del tatto. [...] In tutte le maniere dunque di sensazioni v'ha sempre a fondamento la

extra-soggettivamente, rendendoci però conto che ciò non è sufficiente: «noi – afferma Rosmini – non ci contentiamo di mostrare che tra questi due termini della vista e del tatto, il *corpo nostro*, e i *corpi esteriori*, v'ha differenza; ma mostriamo di più, che il primo è anche un'appartenenza del soggetto, e i secondi puramente *estrasoggetti*».²⁶ L'importanza di tatto e vista per la conoscenza esteriore del corpo verrà sottolineata anche dalla fenomenologia. In particolare, la funzione della tattilità verrà spiegata da Husserl in *Idee II* con un famoso esempio,²⁷ simile a quello che già aveva utilizzato il Roveretano: una mano che tocca l'altra si sente extrasoggettivamente e, allo stesso tempo, soggettivamente. Scrive Rosmini nell'opera di antropologia morale:

E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsiasi altra cosa priva di sentimento soggettivo, e toccandosi la mano si sente un agente esteso in quella stessa superficie appunto, che forma il confine del sentimento fondamentale. Questo si prova manifestamente ponendosi una mano sull'altra le quali due mani sono naturalmente l'una all'altra paziente ed agente, e quella stessa superficie di una, in cui si è risvegliato il sentimento, è quella che agisce sull'altra e nell'altra lo risveglia.²⁸

sensazione del tatto, e perciò v'ha altresì una modificazione dell'organo senziente, la quale da noi è sentita; sebbene non sempre da noi è avvertita» (ivi, nn. 746-747, p. 271).

²⁶ Ivi, n. 708, nota 150, p. 245.

²⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione pura*, Einaudi, Torino 2002, Capitolo Terzo – La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo, 35. *Passaggio alla considerazione costitutiva dell'«uomo natura»*, p. 147: «Palpandomi la mano sinistra ho manifestazioni tattili, vale a dire: non ho soltanto sensazioni, ma percepisco e ho manifestazioni di una mano morbida, liscia, conformata così e così. Le sensazioni di movimento, che svolgono una funzione indicativa, e le sensazioni tattili rappresentanti, che vengono obiettivate sulla cosa “mano sinistra” e trasformate in note caratteristiche, appartengono alla mano destra. Ma palpando la mano sinistra trovo anche in essa serie di sensazioni tattili, che vengono «localizzate» in essa, ma non sono costitutive di proprietà (come la ruvidezza o il liscio della mano, di questa cosa fisica). Se parlo della cosa fisica «mano sinistra» faccio astrazione da queste sensazioni [...]. Se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì diventa *corpo vivo, ha sensazioni*».

²⁸ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 197, pp. 137-138. L'esempio era già stato utilizzato da Rosmini nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in una nota, nella quale riporta le considerazioni di Pasquale Galluppi, tratte dagli *Elementi di filosofia*. Il Roveretano mostra di condividere le differenze elencate dal filosofo italiano per distinguere il corpo proprio dai corpi esterni e scrive: «la mano sente se stessa senziente, ecco il soggetto mentre il *globo di ferro* non sente se stesso, ma puramente è sentito, ecco un diverso dal soggetto» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 708, nota 150, p. 246).

III. L'ANIMA, PRINCIPIO DI VITA, È COLTA SOGGETTIVAMENTE, MEDIANTE L'OSSERVAZIONE INTERIORE DEL CORPO PROPRIO

La sensazione, ovvero la capacità sensitiva di avvertire corpi esterni, coinvolge il corpo materiale, ma non può dipendere da esso. Rosmini dimostra che se non vi fosse un altro principio, oltre a quello sensifero, nemmeno la vita animale sarebbe possibile, «poiché il corpo preso da sé solo, è materia essenzialmente extra-soggettiva; là dove l'animale suppone un interno principio soggettivo, un soggetto».²⁹ Le due differenti serie di fenomeni esigono a loro volta due diversi principi: uno attivo, ovvero il corpo materiale o principio sensifero, e uno che patisce, identificato con l'anima senziente o sensitiva.³⁰ Il *principio sensifero*, infatti, agisce producendo sensazioni che non sente, mentre il *principio senziente o sensitivo* patisce, sentendo sensazioni che non produce. È l'anima che apporta la *vita* in un corpo materiale, che solo allora potrà dirsi animato e avvertirsi. Egli dunque recupera la definizione tommasiana, che sarà poi condivisa anche dalla Stein, la quale scriverà: «la forma vitale, l'anima, fa del corpo umano un *organismo*. Quando in esso viene meno la vita, rimane solo una cosa materiale come le altre».³¹

L'anima viene definita da Rosmini, sulla scia di Tommaso,³² «il primo principio della vita», in quanto *conferisce* al corpo un nuovo atto, chiamato da Rosmini «animazione»; ma *non è* l'atto di quel corpo, ovvero non è riducibile a forma corporea, in quanto presenta proprietà opposte a quelle materiali e dunque risulta da esso indipendente. La dimostrazione di questo tema classico, proprio della filosofia cristiana, viene tentata attraverso quelle nuove categorie concettuali, che abbiamo descritto: soggettività e extra-soggettività. Osservando un corpo vivo e uno privo di vita – esemplifica il filosofo – non è possibile parlare dell'anima in quanto tale, ma solamente dell'animazione che essa apporta, rendendolo corpo vivente. Infatti, l'animazione è un fenomeno extra-soggettivo e non soggettivo e, in quanto tale, viene colta dall'osservatore coi sensi. Il corpo materiale modifica le qualità sensifere di chi lo osserva e gli permette di constatarne la vita, ma non di vederne l'anima, che è atto in se stessa.

L'argomentazione rosminiana si fonda dunque sulla già menzionata duplicità del corpo proprio, vissuto attraverso la percezione interiore che il soggetto ha di se stesso.³³ Questo sentirsi

²⁹ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 62, pp. 52.

³⁰ Cfr. ivi, n. 56, p. 48: «io posso prendere pel principio de' fenomeni puramente materiali la parola corpo, riservando la parola anima a indicare il principio della sensazione».

³¹ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 77.

³² Rosmini si riferisce a Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 75, 1 (cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 64, p. 53).

³³ Il 28 dicembre 1841, in una lunga lettera al Dottor Benedetto Monti, Professore primario dell'ospedale manicomio di San Giovanni di Dio di Ancona, Antonio Rosmini scrive: «Quanto poi alla sua sentenza sulla natura della vita, penso che Ella dovesse riscontrare qualche cosa di simile al suo concetto in quella mia *Antropologia*. Nella quale tuttavia io proposi due maniere di definire

è identificato con la percezione interiore che l'anima ha di sé. Ciò implica una riflessione sull'anima e permette di instaurare nuovamente un ponte con il pensiero steiniano. La fenomenologa, nel suo corso di antropologia filosofica, intitolato *La struttura della persona umana* (1932) si appresterà a descrivere gli esseri viventi, riprendendo la gerarchia degli organismi presente nel pensiero aristotelico. Il soggetto umano è un corpo vivente, che cresce e interagisce con l'ambiente esterno, come gli esseri vegetali, che si muove nello spazio e si forma a partire da un centro interiore di movimento, al pari di ogni altra creatura animale, eppure è anche altro; egli possiede un'anima, che rende possibile la percezione interiore di sé, come corpo vivente. Scrive la Stein:

L'esperienza che egli fa di se stesso è totalmente diversa da quella che fa di tutto il resto. La percezione esteriore del proprio corpo non è il ponte per l'esperienza del proprio io. Il corpo viene sicuramente percepito esteriormente, ma questa non è l'esperienza fondamentale e si fonde con la percezione dell'interiorità, con la quale *io sento il mio corpo vivente e me in esso*. Ciò implica che io sia cosciente del mio io, non solo del mio corpo vivente, ma di tutto l'io corporeo-animato-spirituale.³⁴

Entrambi sono dunque concordi nell'affermare che il corpo materiale può dirsi vivente solo perché animato da quel principio di vita che chiamano "anima"; tuttavia la vita non può essere percepita esteriormente, in quanto essa resta *soggettiva*, infatti «colui che è vivo sa d'esser vivo, senza bisogno di certificarsene co' segni esterni [...].»³⁵ Anche mettendo a tacere tatto e vista che, come abbiamo detto, sono indicati da Rosmini e dalla fenomenologia come i mezzi privilegiati per conoscersi da fuori, la percezione interna del corpo proprio non cesserebbe. Descrivendo tale percezione interiore di sé la Stein utilizza la stessa immagine esemplificativa che Rosmini aveva utilizzato per spiegare il sentimento fondamentale corporeo:³⁶ «Se serriamo gli occhi – scrive la

la vita, che mi sembrano necessarie indispensabilmente a distinguersi per trovare l'anello di congiunzione fra la filosofia e la metafisica. L'una delle quali tende a definire la vita da' fenomeni soggettivi (di sentimento) e l'altra da' fenomeni extra-soggettivi (d'osservazione esterna), né so che questa doppia maniera di concepire e definire la vita sia stata da altri notata o svolta a quel modo che io ho procurato di fare; e molto mi piacerebbe se Ella si compiacesse di considerarla».

³⁴ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 69-70 (corsivo mio).

³⁵ «[...] la prova della vita del corpo non è tanto quella che nasce da un'esperienza esterna degli altri sensi, applicati a esso, quanto quella che nasce da ciò che passa nello stesso vivente. Colui che è vivo sa d'esser vivo, senza bisogno di certificarsene co' segni esterni [...]» (ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 66, p. 54, corsivo mio).

³⁶ Cfr. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, II, cit., n. 711, pp. 248-249: «Se io mi colloco in un luogo di perfetta oscurità e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tale stato nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa,

filosofa – e pretendiamo le mani dinanzi a noi in modo che nessun membro tocchi un altro membro, sicché non possiamo né afferrare né vedere il corpo proprio, nemmeno in questo caso ce ne possiamo sbarazzare».³⁷ Si tratta della sua *Leibhaftigkeit*,³⁸ alla quale siamo indissolubilmente legati e che percepiamo dall'interno.

IV. IL “SENTIRE COSCIENTE” DELL’ESSERE UMANO

La *percezione interiore di sé*, immediata e preriflessiva, che non deriva dal corpo considerato nella sua materialità, bensì dalla sua unità con lo spirito³⁹ è indicata da Rosmini, come già affermato, con il termine «sentimento» e non individua la sfera emozionale del soggetto, bensì la sua capacità di sentire se stesso dall'interno. È difficile cogliere tale sentimento a livello cosciente, mentre si sentono facilmente le mutazioni che in esso avvengono, ossia le sensazioni. Quest'ultime, descritte come modificazioni del sentimento che le precede, sono occasionate da un agente esterno sul corpo fisico; mentre il sentimento fondamentale è avvertito in modo abituale e uniforme, quasi inconscio,⁴⁰ in virtù della congiunzione tra anima e corpo.

Per spiegare tale affermazione è necessario far riferimento alla teoria della “percezione intellettiva” rosminiana, implicata nella percezione degli oggetti esterni e di noi stessi. Le sensazioni, argomenta Rosmini, sono modificazioni del sentimento fondamentale e sono riconosciute come tali dal soggetto senziente solo mediante l'intelletto. È l'intelletto che possiede l'idea di esistenza e che quindi può esprimersi nei giudizi.⁴¹ Sentire e accorgersi di sentire, afferma

o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo». Lo stesso tema è ripreso da Rosmini nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 138, p. 103.

³⁷ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 127.

³⁸ Termine che viene tradotto da Elio Costantini con «*corporalità propria*» (cfr. ivi, p. 128).

³⁹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., nn. 668-669, pp. 215-216.

⁴⁰ Sembra che Antonio Rosmini riceva l'intuizione di Leibniz, secondo la quale esistono “*petites perceptions*”, ossia piccole percezioni preriflessive che costituiscono la trama della vita coscenziale, anche quando questa non riflette su di sé, come ad esempio nel momento del sonno. Il tema è stato approfondito da Paolo Pagani in *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 69-79.

⁴¹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 455, p. 57: «Cercando ora se queste parti sono di loro natura contemporanee, ovvero se alcuna goda di qualche precedenza sulle altre, può osservarsi ch'esse e per natura e per tempo devono trovarsi nell'ordine seguente: primo, dee essere l'idea dell'essere; poi, dee venire la sensazione; in terzo luogo, il giudizio, che le congiunge e così genera

Rosmini nel *Nuovo saggio*, non sono lo stesso, in quanto sensazione e idea sono differenti:

La sensazione non può accorgersi mai di se stessa: è l'intendimento quegli che s'accorge della sensazione: l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo, non è altro che la percezione intellettiva della medesima, o una riflessione su questa stessa, e però quest'atto col quale intendiamo la sensazione, è tutto diverso da quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo.⁴²

È solo mediante l'*intendimento*, ovvero grazie all'originario intuito dell'essere, che posso accorgermi della sensazione e non è la sensazione che si accorge di se stessa. Dunque, senza la *percezione intellettiva*, il soggetto non sarebbe consapevole di percepire un oggetto esterno: «la sensazione sola – scrive – senza essere accompagnata da alcuna idea, rimane inintelligibile».⁴³ Il filosofo specifica ulteriormente questo rapporto, utilizzando le categorie di materia e forma: «il sentimento, nel suo significato più generale costituisce la *materia* dell'umana cognizione, come l'*essere ideale* ne costituisce la *forma*».⁴⁴

Tale spiegazione è dunque inserita all'interno di una prospettiva che è fin da subito ontologico-metafisica, quella del sintesismo.⁴⁵ In ottica sintesistica, infatti, anche il reale, e dunque il sentimento, è parte dell'organismo dell'essere. Le condizioni della sintesi sono due, una ontologica e l'altra antropologica, che dalla prima discende: l'essenza dell'essere è una ed identica nelle sue tre forme (ideale, reale e morale);⁴⁶ la natura dell'uomo è contemporaneamente senziente e intelligente e dunque capace di percezione intellettiva degli oggetti fuori di sé e di se stesso. Su questo punto è necessario sottolineare una certa differenza con la descrizione fenomenologica

la percezione dell'esistenza de' corpi, la quale non è altro che l'applicazione dell'esistenza (quasi predicato) agli agenti corporei, che diventano nello stesso atto, *obiettivi*».

⁴² Ivi, n. 710, p. 248. E ancora ivi, n. 419, p. 31: «Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettiva, o un'idea. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo idea, noi non abbiamo notizia, né possiamo discorrerne o colla mente o colle parole».

⁴³ Ivi, n. 419, p. 32.

⁴⁴ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 15, p. 27.

⁴⁵ Cfr. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, n. 173, p. 283: «Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge ch'egli ha un *ordine interno*, ammirando ed immutabile, di cui l'ontologia copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccolgono, fra le altre, la *legge del sintesismo dell'ente*; la quale si manifesta in mille modi; ma principalmente mediante questa verità, che "l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto l'altre due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sé e percettibile in un modo distinto"». Si veda anche ROSMINI, *Teosofia*, n. 2046.

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., nn. 166-168, pp. 281-282.

della percezione di sé che proporrà Edith Stein.

Nell'analisi delle sensazioni ella mette in luce il vissuto passivo di queste ultime, ma anche il fatto che esse abbiano già in se stesse un *senso*, che può essere colto grazie al corpo proprio senziente (*Empfindender Leib gegeben*), descritto dalla fenomenologa come il tramite per la percezione esterna e per quella del proprio Io (cioè del corpo proprio come un tutto). Lo "spazio corporale proprio" è totalmente diverso dallo spazio esterno e in *Zum Problem der Einführung* la Stein parla di una «estensione» che non si lascia delimitare e misurare con linee rigidamente definite. L'unità tra l'Io e il corpo proprio, che rinvia alla relazione tra fisico e psichico, è ritenuta essenziale dalla Stein, la quale spiega come le sensazioni derivanti dall'esterno, ad esempio caldo o freddo, possano diventare lo stimolo per determinati sentimenti che riguardano noi stessi, come piacere, benessere, disagio ecc. L'analisi fenomenologica degli *Erlebnisse* impone quindi la distinzione tra momento *hyletic* o materiale e momento noetico o intenzionale: ogni vissuto presenta un sostrato materiale nel quale già passivamente si rivela il *senso*, che sarà poi colto intenzionalmente dall'io cosciente. Anche se il momento *hyletic* è non egologico, ossia si costituisce senza l'intervento dell'io, è già in qualche modo intenzionale. Ciò è giustificato dalla corporeità propria (*Leib*) che, in virtù della sua duplicità, è necessariamente legata alla psiche. Perciò – scrive la filosofa – «i sentimenti di natura sensibile non sono localizzati soltanto là, ma al tempo stesso sono anche in me e scaturiscono dal mio Io».⁴⁷

Ogni tipo di *Erlebnisse* poi – sensitivo e psichico-spirituale – inerisce all'io puro, descritto fenomenologicamente come una struttura trascendentale stabile e vuota, che si riempie mediante i diversi vissuti che mutano e scorrono. La vita dell'io ha una certa stabilità e, secondo questa prospettiva, si è autorizzati a definirlo come *ciò che sostiene*, essendo supporto dei contenuti d'esperienza. Eppure l'io puro (o coscienza trascendentale) resta forma vuota, senza riempimento, ovvero non-sostanziale;⁴⁸ il soggetto è in grado, attraverso una riflessione di secondo grado, di cogliere la coscienza trascendentale coi suoi puri vissuti, ma qualcosa precede questa riflessione ed è quella che la Stein chiama "coscienza originaria", descrivendola come una luce. La vita dell'io puro è indicata dalla filosofa come la via per giungere all'anima sostanziale, ma da

⁴⁷ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 135.

⁴⁸ «Secondo il senso usato da Tommaso, consideriamo la sostanza come ciò che non è in altro; essa coincide così con il significato di "ipostasi" ed è, in quanto tale, co-inclusa nel significato di "persona". [...] In ambito spirituale questo significa che ci deve essere qualcosa di più di un puro soggetto della vita spirituale, senza qualità (un "io puro" come è stato chiamato, ricollegandoci alla terminologia di Husserl, nel primo capitolo). Un soggetto spirituale che ha una determinata entità di contenuto è una sostanza spirituale; e siccome ogni io è qualcosa di singolare, il soggetto spirituale è un individuo» (E. STEIN, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 150).

essa distinta: «ogni uomo – scriverà in *Essere finito e Essere eterno* – si conosce già dalla sua semplice vita desta, senza fare di sé un oggetto».⁴⁹ Ella dunque distingue in modo chiaro tra persona e Io puro: l'essere persona porta un'essenza che è razionale, ovvero l'anima spirituale in grado di esercitare intelletto e libertà; mentre l'Io è la vita cosciente ma non sostanziale. L'anima umana è quindi descritta dalla Stein secondo le categorie della metafisica cristiana, ossia come sostanza spirituale indipendente e al contempo forma del corpo. L'anima è contraddistinta da una «coscienza originaria»⁵⁰ stabile e quasi inconscia, sulla quale posso poi riflettere e pronunciare il monosillabo “Io”.

Con questo “essere-cosciente-di-se-stesso”, quindi, non si può intendere alcun atto della riflessione che ha per oggetto un altro atto. In generale non c'è alcun atto proprio, piuttosto una “luce interiore” che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiara per l'io vivente senza che questo vi sia “diretto”. Questa coscienza originaria (*ursprünglichen Bewußtsein*) del vivere che fluisce, che è propria della coscienza stessa, si conserva “in modo ritenzionale” anche dopo il deflusso e rende possibile raccogliere nell'unità di un “vissuto” le “fasi” che fluiscono continuamente e quindi fa coincidere il vissuto, che nella riflessione è oggettivo, con quello vissuto originariamente, permette di coglierlo come lo “stesso” ed eventualmente di osservarne le deviazioni. Solo attraverso questa coscienza originaria è possibile una “conoscenza” della coscienza, che la conoscenza stessa non è in grado di dare.⁵¹

La vita interiore di cui l'essere umano è originariamente cosciente precede qualunque riflessione e perciò può essere accostata al sentimento fondamentale rosminiano. Secondo Rosmini, il soggetto intuente giunge riflessivamente su di sé, attraverso la mediazione dell'essere ideale, ma prima di questa operazione riflessiva egli ha una conoscenza abituale di se stesso. Afferma il filosofo trentino: «noi ci conosciamo abitualmente; il che vien quanto a dire, che ci siano sempre presenti gli elementi della percezione di noi stessi».⁵² Nel momento in cui questa conoscenza implicita viene oggettivata dal soggetto stesso, grazie all'operazione della riflessione, egli è in grado di indicare sé col monosillabo “Io”; perciò, bisogna distinguere la *percezione immediata* dalla successiva *auto-riflessione*. Questo tema viene probabilmente mutuato dal pensiero di Tommaso d'Aquino che, distinguendo *cognitio habitualis* e *cognitio actualis*,⁵³ si richiama a sua volta alle nozioni agostiniane di *notitia sui* e *cognitio sui*.⁵⁴

Il sentimento fondamentale non è esclusivamente materiale; al contrario, esso abbraccia

⁴⁹ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999, p. 397.

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 72.

⁵¹ Ivi, p. 152.

⁵² ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 532, p. 310.

⁵³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, 7, ad 4.

⁵⁴ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, X, 5, 7.

anche l'intelligenza.⁵⁵ Rispetto alla descrizione del sentimento fondamentale contenuta nel *Nuovo Saggio*, nella *Psicologia* l'orizzonte è più ampio. Non si tratta più solamente del sentimento che noi abbiamo del nostro corpo, come corporeità vissuta dall'interno, ma di un sentimento sostanziale, che costituisce l'essenza dell'anima.⁵⁶ Si tratta dell'attuazione del sentimento nell'esere, definita da Rosmini, in un luogo della *Psicologia*, «sensitività ideologica».⁵⁷ Con questo termine il filosofo cerca di descrivere la consapevolezza propria dell'essere umano di intuire l'idea; consapevolezza che è possibile in quanto egli sente di essere l'intuente: «Noi dunque abbiamo il sentimento di noi stessi, come intuenti».⁵⁸ Il sentimento è analizzato come principio che termina in tutto ciò che si intende col termine "Io" ed è quindi atto primo e radice della complessità corporeo-intellettiva che è l'uomo. Distinto dalla coscienza di sé, che implica una riflessione di secondo grado. Avvertito mediante le sensazioni molteplici e divenienti, il sentimento è altro da esse, infatti non cambia nella sostanza. Le sensazioni sono dunque intese da Rosmini come gli atti secondi dell'anima sensitiva, che è già in se stessa quell'atto abituale e uniforme chiamato sentimento fondamentale. Ogni sensazione presuppone che la capacità sensitiva (anima) sia già in atto.

Anche l'analisi dell'io cosciente, proposta da Edith Stein, rimanda ad un io concreto e personale, che è corpo e anima sostanziale. Il passaggio dallo studio della coscienza originaria, fenomenologicamente intesa, a quello dell'anima sostanziale nella sua complessità psichico-spirituale si compie gradualmente. Portando con sé le acquisizioni del metodo husserliano, la Stein si avvicina alla coscienza di sé intesa metafisicamente, ossia quella capacità umana di "sapersi",⁵⁹

⁵⁵ L'uomo infatti non è un soggetto meramente sensitivo, bensì sensitivo-intellettivo, ossia razionale: cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 790, p. 437.

⁵⁶ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., vol. I, Parte I, Libro I, Capitolo VIII: *L'essenza dell'anima è nel sentimento fondamentale, in quanto questo è sostanza e soggetto*.

⁵⁷ Cfr. ivi, vol. II, n. 999, p. 242.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Facciamo qui riferimento alla prospettiva avanzata da Maurizio Malaguti, in stretta continuità con la tradizione della metafisica occidentale, circa il "pensare partecipativo": «Pensare è anche sapersi partecipi da sempre della realtà che non si conosce e che si vuole raggiungere. [...] La prima via della metafisica è la coscienza di mutuare dall'essere tutto ciò che in noi si rivela; è riconoscere l'essere che viene "prima" di noi come ciò che è da sempre depositario delle qualità che in noi sono presenti. Ogni metafisica nasce nel riconoscimento della origine ontologica di ciò che possiamo trovare in noi»; l'autore poi prosegue accennando alle fonti classiche di tali considerazioni: «ammettere la dimensione partecipativa del nostro pensare non implica affatto venire a posizioni gnostiche o neoplatoniche, com'è evidente ad esempio in S. Agostino, in S. Anselmo, in S. Bonaventura i quali tutti ammettono l'originaria consapevolezza della presenza dell'essere [...]. Ricorderemo come ancora per S. Tommaso il sapere partecipativo abbia un profondo senso!» (M.

che anticipa la riflessione consapevole.⁶⁰ Possiamo perciò parlare di un duplice livello di indagine, che abbiamo visto essere presente anche nella speculazione rosminiana, quello psicologico-intenzionale, legato alla riflessione cosciente, che si esprime nella parola “Io”, e quello metafisico-ontologico che rimanda ad una auto-coscienza immediata e implicita chiamato “sentimento” da Rosmini e “coscienza originaria” dalla Stein. Tuttavia, se il filosofo di Rovereto individua tale sentimento come essenza sostanziale dell’anima umana, fin nei suoi scritti giovanili, la Stein arriverà a descrivere tale coscienza pre-riflessa come sostanzialità dell’anima solo nei suoi ultimi testi.

Nonostante le differenze specifiche, che non possono essere tralasciate, possiamo conclusivamente sottolineare che entrambi i filosofi rintracciano l’origine di quell’avvertenza che l’anima ha di sé a partire dal sentire corporeo; se infatti tale avvertenza non fosse sensibile non sarebbe percettibile ed è per questo che il concetto fenomenologico di *Leib* è essenziale. La fenomenologa, come Rosmini, utilizza l’espressione «percezione intellettuale» per riferirsi alla possibilità, esclusivamente umana, di aver cognizione del proprio sentire corporeo-spirituale. Ella parla di una vera e propria sintesi corporeo-intellettiva, che viene appunto *sentita*. Scrive: «Egli sente o percepisce ciò che accade nel suo corpo, ma questo sentire è un sentire *cosciente*, tale da trasformarsi nella *percezione intellettuale* del corpo e dei processi vitali [...]. La percezione è già conoscenza, è un agire spirituale».⁶¹ In modo analogo, seppur in una modalità che resta specifica, Rosmini aveva parlato del sentimento fondamentale come percettibile all’anima stessa e scrive addirittura: «le operazioni intellettive sono sensibili per loro propria essenza; poiché crediamo che l’essenza stessa dell’uomo consista nel sentimento, come abbiamo detto; sicché quando l’essenza realizzata dell’uomo non fosse sensibile, non sarebbe l’uomo, né l’uomo potrebbe percepire se stesso».⁶²

martina.galvani8@gmail.com

(Associazione Italiana “Edith Stein”)

MALAGUTI, *Liberi per la verità*, capitolo VI: *L’idea partecipativa*, Cappelli Editore, Bologna 1980, pp. 65-75).

⁶⁰ Questa operazione viene descritta dalla Stein come «conoscenza della coscienza»: cfr. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 149-156.

⁶¹ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 393.

⁶² ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, cit., n. 136, p. 96.

FRANCESCA FIDELIBUS

LA TRADUZIONE GENTILIANA DI ROSMINI

GENTILE'S TRANSLATION OF ROSMINI

In this paper, my aim is to expose Giovanni Gentile's interpretation of the philosophy of Antonio Rosmini. In particular, the purpose is to show the meaning that Rosmini's thought assumes in the historiography and in the theoretical and moral philosophy of Gentile. Eventually, Rosmini will turn out to be, in Gentile's reading, a sort of an Italian Kant.

I. INTRODUZIONE

Oggetto del presente saggio è il rapporto tra Giovanni Gentile e Antonio Rosmini. Tale rapporto si esplica secondo almeno tre linee discorsive riguardanti rispettivamente la dimensione teoretica, quella storiografica e quella morale. Tre linee, queste ultime, che nella speculazione gentiliana si intersecano strettamente e unitariamente.

Scopo del presente saggio sarà, pertanto, quello di ripercorrere le tre declinazioni del rapporto seguendo l'itinerario speculativo del giovane Gentile ed evidenziando la portata che, di volta in volta, il pensiero del Roveretano assume. A partire, infatti, dalla tesi di Laurea, titolata *Rosmini e Gioberti*, con cui Gentile tenta di tracciare la storia del rinnovamento speculativo e spirituale dell'età della Restaurazione, Rosmini viene considerato, sulla scia di Spaventa, una sorta di Kant italiano, l'espressione italiana della svolta trascendentale realizzata da Kant. La lettura gentiliana della teoria del conoscere, incentrata prevalentemente sul *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* del filosofo Roveretano, si riverbera, non senza variazioni, anche nella lettura della sua riflessione morale filtrata parzialmente ancora una volta da Kant. Nello specifico, il secondo confronto di Gentile con Rosmini avviene in una raccolta antologica degli scritti morali rosminiani, titolata *Il principio della morale*, cui Gentile fa seguire una serie di *Osservazioni* che, poi, confluiranno nei *Fondamenti di filosofia del diritto*.

A partire da questi due confronti, non esclusivi ma tra i più rilevanti,¹ proverò a delineare

¹ Agli scritti citati, infatti, che saranno oggetto del presente saggio, occorre aggiungere anche la curatela gentiliana di *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in*

l'esemplarità rappresentata da Rosmini per la storiografia gentiliana e l'interpretazione di Gentile tanto della teoria del conoscere quanto della riflessione morale rosminiana. Emergerà un Rosmini tradotto da Gentile, capace di offrire uno sguardo non meno significativo sull'interprete facendosi cartina tornasole dell'elaborazione dell'attualismo gentiliano.

II. UNA TRATTAZIONE ESEMPLARE

Come noto, l'interesse di Gentile nei confronti di Rosmini fu il prodotto delle lezioni e dei suggerimenti dell'«amatissimo professore»,² grazie al quale il giovane normalista avrebbe scritto, di lì a qualche anno, la sua tesi di laurea. Si tratta, cioè, di Donato Jaja, sotto il cui magistero Gentile comincia a studiare Kant e Bertrando Spaventa. È proprio Jaja, infatti, nel 1894 a consigliargli di dedicarsi alla lettura di Rosmini, Gioberti e Galluppi come emerge dal *Carteggio* tra i due:

Studia in questa vacanza il *Nuovo Saggio* del Rosmini, l'*Introduzione* del Gioberti, e il *Saggio critico della conoscenza* del Galluppi, e fatti, o comincia a farti, una esposizione di ognuna di queste opere, che vorrò leggere mano mano dentro l'anno. Ti farò fare poi uno studio più diligente sulla *Critica* kantiana, intorno alla quale scriverai apposito lavoro.³

Ci si trova di fronte a un vero e proprio programma di studi derivante dalla convinzione di Jaja secondo la quale

il compito dell'età nostra e delle generazioni che ci seguiranno, è di lavorare alla maturazione dell'atto, che, come esigenza o germe, è racchiuso nella doppia esigenza Kantiana, 1° della categoria vuota senza l'intuizione, e della intuizione cieca senza la categoria, 2° del valore nuovo dato all'elemento categorico, di essere funzione dell'intelletto [...], e perciò prodotto suo, prodotto della sua attività.⁴

Si trattava, cioè, attraverso lo studio di Rosmini e non solo, di far maturare il nuovo con-

servizio dell'umana educazione (1857) e l'edizione parziale dell'*Introduzione della filosofia* (1850). Per finire, a Rosmini fu dedicato l'ultimo lavoro di Gentile, apparso dopo la morte (15 aprile 1944). Il 1° giugno del 1944, infatti, furono pubblicate tredici lettere inviate da Ruggero Bonghi a Rosmini tra il 1851 e il 1853, e rinvenute presso la Biblioteca nazionale centrale di Firenze. Il manoscritto di questo lavoro si trovava sulla scrivania del filosofo quando fu ucciso.

² Così Gentile si rivolgeva spesso a Jaja nelle lettere. Cfr. G. GENTILE – D. JAJA, *Carteggio*, a cura di M. SANDIROCCO, Sansoni, Firenze 1969, vol. I.

³ Ivi, p. 5.

⁴ Ivi, pp. 25-26.

cetto kantiano di categoria come *funzione*, dove per ‘funzione’ bisognava intendere kantianamente «l’unità dell’atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune».⁵ Il lascito della filosofia kantiana poteva – e doveva – essere portato a maturazione, secondo Jaja, attraverso due vie: quella tipicamente teoretica o quella che, ponendo «la storia a base della ricerca speculativa», si basava sull’attuazione progressiva dell’universale nella storia.⁶ La via scelta da Gentile fu la seconda come emerge nel lavoro su *Rosmini e Gioberti* ma anche negli altri lavori dedicati allo studio della storia della filosofia italiana che va dalla fine del XVIII alla prima metà del XX secolo.⁷

In particolare, la Tesi su *Rosmini e Gioberti*,⁸ scritta quasi interamente nel 1897 e pubblicata nel 1898 negli «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», rappresentava il primo incontro con il filosofo Roveretano e l’emersione della personalità speculativa di Gentile. È, infatti, con questo testo che egli si avviava tanto ad un confronto più o meno serrato con Kant e Hegel quanto alla messa in questione del fatto storico e, dunque, dell’approccio storiografico.

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. GENTILE – G. LOMBARDO RADICE, Laterza, Bari 2007, p. 89.

⁶ Cfr. D. JAJA, *L’intuito della conoscenza*, in «Atti» dell’Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli, XXVI, 1894, p. 492. Sul rapporto Jaja-Gentile si veda F. RIZZO, *Da un secolo all’altro. Figure e problemi della filosofia italiana tra Otto e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 58-59 e ID., *Il Rosmini di Gentile. Una costruzione storiografica esemplare (e tendenziosa)*, in «Il pensiero italiano. Rivista di studi filosofici», II, 2018, 1-2, pp. 43-68, ma anche R. FARAOONE, *Kant e la filosofia italiana del Risorgimento nell’interpretazione di Giovanni Gentile*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 54-69.

⁷ Dietro il progetto gentiliano incompiuto di una storia della filosofia italiana c’era la ripresa di almeno due temi tipici della nostra tradizione ottocentesca: da un lato, quello di un lavoro più urgente che altrove di formazione della coscienza nazionale e, dall’altro lato, quello del rapporto tra pensiero universale e filosofie nazionali. Tensione polare, quest’ultima, su cui Gentile insisterà sempre per evitare sia la storia di una universalità disincarnata e astratta, sia il «culto superstizioso e mortificante d’una eredità nazionale morta e infeconda» (G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, in ID., *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Le Lettere, Firenze 1963, p. 193). Si veda tra gli altri A. SAVORELLI, *Gentile storico della filosofia italiana*, in ID., *L’ aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell’idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 201-219.

⁸ Per l’esattezza la tesi di laurea su Rosmini e Gioberti venne presentata da Gentile con il titolo *Contributo alla storia della filosofia italiana nel sec. XIX*. Il manoscritto, tuttavia, è andato perduto anche se, come rileva Marcello Mustè, «si tratta [...] di una perdita grave: perché il testo della tesi, a differenza di quello che verrà pubblicato nel 1898 negli «Annali» della stessa Normale con il titolo *Rosmini e Gioberti*, si presentava più ampio e articolato, con una lunga introduzione e con intere parti che vennero sopprese per rientrare nelle spese di stampa preventivate»: M. MUSTÈ, *Gentile e Gioberti*, in «La Cultura», LIV, 2016, 2, pp. 197-198.

Sotto quest'aspetto, non si dovrebbe dimenticare che il problema all'ordine del giorno alla fine dell'Ottocento era precisamente la definizione di fatto storico e di conoscenza storica. Basti per questo ricordare l'abbrivio del dibattito con *I problemi della filosofia della storia* di Antonio Labriola (1887), l'articolo *La storia è una scienza?* di Villari (1891) e la memoria *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* di Benedetto Croce (1893). Si trattava, pertanto, di un tema ampiamente dibattuto, alla cui trattazione Gentile contribuisce collocandosi, per così dire, in linea trasversale.

Da un lato, egli sembra fare sua la lezione dello storico della letteratura Alessandro D'Ancona. Fin dal primo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, infatti, ricordando la complessità della Restaurazione, Gentile invitava a considerare anche questo fatto della storia, «come ogni fatto della storia», cioè in modo «organicamente complesso, che a guardarla in iscorcio da un punto di vista speciale [...] si rischia di falsarla e lasciarsene sfuggire il significato storico».⁹ Un invito, quello gentiliano, che viene messo a frutto nei primi capitoli della tesi di carattere prevalentemente storico-erudito per la ricchezza e l'accuratezza di documentazione.

Dall'altro lato, però, in questo primo lavoro, la ricerca storico-erudita è di fatto subordinata alla valutazione filosofica. Da questo punto di vista, sono le *Prefazioni* al testo a offrire uno spaccato più nitido sulla posizione gentiliana rispetto al fatto storico. In particolare, nella *Prefazione* del 1898 Gentile scrive che l'intento del lavoro è quello di dare:

una interpretazione critica del rosminianesimo in genere e per questa via, la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. *Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teoretico che storico*: storico è, in quanto si rifà dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legga tenga sempre innanzi alla mente, che noi non abbiamo preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, né questa esporre puramente e semplicemente nell'insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obbiettivi. Di tali storici, al Rosmini specialmente, non ne sono mancati; e noi non abbiamo voluto rifare opera già fatta. S'è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia, per trarne i succhi più vitali, e travagliarci, sui principii fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare.¹⁰

Un binomio,¹¹ quello tra ricostruzione storica e interpretazione teoretica, tra piano storico-

⁹ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958³, p. 5 [corsivo mio].

¹⁰ ID, *Prefazione*, ivi, pp. XV-XVI.

¹¹ Binomio che ha visto pareri discordanti nella critica. L'identità tra filosofia, storia della filosofia e storia che è uno dei capisaldi dell'attualismo gentiliano accompagnato al presupposto della «contemporaneità della storia, per cui non c'è storia, se non astratta, che non sia risolta nel presente dello storico» (SAVORELLI, *Gentile storico*, cit., p. 202) ha portato alcuni a sottolineare l'esperata soggettività del criterio storiografico gentiliano teso alla «distruzione pura e semplice di ogni interesse storico» (P. ROSSI, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1969, p. 36). Altri invece hanno evidenziato un contrasto tra lavoro storiografico e impianto teoretico, tant'è che Eugenio Garin ha parlato di «felice inconsistenza» (E. GARIN, *Gentile storico della filosofia italiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1975, pp. 338-339) e Piovani di un

filologico e piano teorico-critico che nel *Rosmini e Gioberti* non trova ancora quella mediazione risolutiva che avverrà con l'intuizione dell'atto puro e con la riforma della dialettica hegeliana.¹² E, tuttavia, è proprio da questo primo lavoro che, sia pure acerbamente, il "vero" talvolta scavalca il "certo" laddove Gentile si lascia prendere la mano dall'universalità ed eternità del pensare che, superando le impronte del tempo, risolve tutto nella necessità logica della storia. In ciò si può rintracciare l'esemplarità dello studio su Rosmini. A partire, infatti, da questo lavoro – che Gentile sceglierà di ripubblicare anche 45 anni dopo, in tutt'altro contesto, riconoscendone l'importanza per la sua formazione e per i primi lineamenti di tanta parte del suo pensiero – filosofia e storia della filosofia diventano un'unica cosa.¹³ Si trattava, cioè, di pensare la storia della filosofia come il precorriamento di motivi speculativi destinati a trovare successivamente il proprio sbocco e il proprio inveramento. Fare filosofia significava conoscere «una struttura *in fieri* [...] ; riassumere nell'unità dell'eterno sguardo attuale la totalità degli eventi che "successivamente" l'avevano condotta ad essere quella che era, non senza rinnovarsi e progredire».¹⁴ Da questo momento in poi, infatti, quello che Gentile prova a fare è tratteggiare, richiamandosi in parte al programma spaventiano sulla circolazione del pensiero europeo,¹⁵ un ideale quadro unitario

«istinto storiografico» che rende Gentile un «acuto storico della filosofia nonostante le sue teorie sulla storia della filosofia» (P. PIOVANI, *Gentile e la sua storia della filosofia italiana da Genovesi a Maturi*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1960, pp. 437-439). Tra le diverse posizioni in campo, oggi Gentile non è più considerato solo come chi ha esasperato i canoni della storiografia idealistica di ascendenza spaventiana, ma vi si ritrovano la convergenza di metodi e ispirazioni diverse.

¹² Cfr. M. CARDENAS, *Il processo del pensiero come atto eterno. Gentile, Garin e il sapere storico in filosofia*, in F. CERRATO (a cura di), *Attualismo e storia. Saggi su Giovanni Gentile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 159-170.

¹³ Centrale in questo senso risulta A. DEL NOCE, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», Firenze, 1959, II in cui, pur affermando un po' forzatamente che la tesi giovanile di Gentile sia «la chiave di volta dell'intera opera filosofica gentiliana» (ivi, p. 243), l'autore sottolinea come l'impostazione teoretica, in quel primo volume, prevalga nettamente sulla ricostruzione storiografica, soprattutto perché il giovane Gentile si muoverebbe già nell'orbita dell'idealismo immanentista.

¹⁴ D. SPANIO, *Gentile*, Carocci, Roma 2011, pp. 41-42.

¹⁵ Ritenendo di poter presentare il sistema di Rosmini e le dottrine di Gioberti nelle loro linee innovative poiché offrivano revisioni sostanziali del pensiero metafisico e ontologico, infatti, Gentile impostò il suo lavoro richiamandosi a quei lavori di Bertrando Spaventa che, di lì a poco, avrebbe pubblicato. Si tratta cioè degli *Scritti filosofici, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile* (1900), ma anche *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1862* [1862] pubblicato da Gentile

della storia della filosofia italiana dalla fine della Scolastica a Spaventa.¹⁶ All'interno di questo quadro, proprio la trattazione di Rosmini diventa uno snodo cruciale ed esemplare dell'approccio storiografico gentiliano oltre che germe dei lineamenti di quello che diverrà l'attualismo.

III. IL “MIO VERO ROSMINI”¹⁷

A partire dalla trattazione su Rosmini, dunque, per Gentile, si trattava di distinguere, di volta in volta, il pensiero che è eterno dalle forme storiche transeunte. In quest'ottica egli opera una distinzione tra la forma, ossia la scorsa dogmatica (il cattolicesimo) in cui il pensiero del Roveretano resta imprigionato, e il suo contenuto speculativo originale e innovativo,¹⁸ reinserendolo entro la più ampia trattazione del Risorgimento filosofico italiano, di cui rappresenterebbe un'anticipazione. A partire dal contrasto con il sensismo, che «vuotava lo spirito di ogni contenuto religioso e morale; e con le sue tendenze, espresse od implicite, al materialismo fiaccava la fede e l'energia degli animi»,¹⁹ Rosmini è considerato da Gentile l'espressione italiana della svolta trascendentale realizzata da Kant. Il suo contributo filosofico veniva identificato, in linea con le posizioni di Jaja e Spaventa,²⁰ con l'assunzione del kantismo coperto, però, dalla «forma tradizionale e dogmatica del pensiero cattolico».²¹ Proprio questa forma storica, contingente e transeunte, poteva essere accantonata per rilevare il nucleo speculativo di Rosmini direttamente connesso alla ricezione del kantismo. Tant'è che Gentile parla di Rosmini come di un «Kant italiano», un «Kant riveduto e corretto»²² poiché, confrontandosi con il problema kantiano, egli cerca di liberarlo «dal carattere scettico con cui si presentava [...], con la sua [di Kant] dottrina del fenomeno prodotto di un'attività a priori, la cui forma è meramente soggettiva».²³

In tal senso, se, da un lato, Rosmini ha, in linea con Kant, precisa conchezza del problema

con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, con note e appendice di documenti* (1908).

¹⁶ Cfr. A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 20-22.

¹⁷ GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 342.

¹⁸ Ivi, p. 65.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Sulla lettura da parte di Spaventa e Jaja di Rosmini si veda G.P. SOLIANI, *Rosmini, Gentile e noi*, in ID, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 129-156.

²¹ GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 41.

²² Ivi, p. 65.

²³ Ivi, p. 66.

conoscitivo come risultante dell'unità di forma e dato sensibile, dall'altro lato, nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, egli cerca di individuare un elemento a priori della conoscenza dotato, però, «di valore oggettivo e indipendente dall'attività del soggetto umano: di un valore che rendesse possibile la ricostruzione della metafisica distrutta da Kant».²⁴ In opposizione, dunque, al soggettivismo e al conseguente scetticismo che sarebbero impliciti nella filosofia kantiana, Rosmini individua tale valore *oggettivo* non nella molteplicità delle categorie kantiane ma nell'unicità della categoria dell'Essere,²⁵ la quale, nella sua astrazione e indeterminatezza, è sia condizione *a priori* per la conoscenza sia oggetto *intuito* passivamente dalla mente. Intuito che si presenta come visione, come il manifestarsi di qualcosa che già da sempre è presente allo sguardo dell'intelletto: un *a priori* della conoscenza umana che, tuttavia, eccede la consistenza del soggetto. Tale intuizione immediata, l'idea dell'Essere appunto, da un lato, pertiene, infatti, alla soggettività pensante e, dall'altro lato, è principio oggettivo costituente la stessa forma della soggettività razionale. Essa si colloca dunque a monte di ogni esperienza conoscitiva ed è implicita in ogni altra idea rappresentando il fonte e il lume della ragione. E però l'idea dell'Essere da sola non basta per produrre la conoscenza di enti che devono darsi nel concreto attraverso la sensazione. Proprio la conoscenza si presenta, allora, come sintesi tra l'idea dell'essere quale forma e idea empirica derivante dalla sensazione quale materia. Nella lettura gentiliana, però, che non ammette l'isolamento dell'intuito e del suo oggetto dalla conoscenza attuale, l'errore di Rosmini, come d'altra parte quello di Gioberti, è quello di separare la mente dall'oggetto ad essa relativo con il paralizzante risultato di non riuscire più a saldare l'uno e l'altro nell'unità del conoscere. Unità che non poteva risultare dalla giustapposizione di due elementi distinti ma da una sintesi *a priori* attiva e vivente nel e per il soggetto pensante. In questo modo, sia pur solo a livello germinale, Gentile comincia a dare forma alla tesi di un Io trascendentale e creatore.²⁶

In ogni caso, dietro il presunto antikantismo rosminiano si celerebbe la presa di coscienza e l'elaborazione del più intimo nocciolo kantiano. In tal senso, in un continuo confronto con Kant, nella lettura gentiliana la categoria dell'Essere non poteva corrispondere né ad un'idea innata né ad un concetto, bensì all'attività della mente, la quale si costituisce come pensiero pensante. Gentile poteva trovare, così, nella terminologia di Rosmini gli stessi contenuti di Kant. L'idea dell'Essere rosminiano, lungi dall'essere considerata un *oggetto esterno* che si manifesta alla mente ed è da essa intuita passivamente, veniva considerata solo nel suo aspetto formale e diventava, nell'interpretazione gentiliana, una *funzione* della mente al pari delle categorie kantiane; la percezione intellettuiva del filosofo Roveretano corrispondeva alla kantiana sintesi *a priori*; il sentimento fondamentale, lungi dall'essere considerato quella sensibilità profonda che ci consente di avvertire quasi in sottofondo la nostra corporeità e le nostre modificazioni, era

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. ivi, p. 173.

²⁶ Cfr. G. SASSO, *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, Firenze, La Nuova Italia 1998 e, in particolare, il saggio *Gentile e Carabellese sulla potenza e l'atto (a proposito di Rosmini)*, pp. 101-132.

l'analogo dell'io penso, dell'appercezione trascendentale, della sintesi originaria, la cui espressione sono i giudizi sintetici *a priori*. Il sentimento fondamentale veniva, dunque, letto da Gentile come quella struttura di passaggio e di sintesi tra senso e intelletto.²⁷ Quell'unità, cioè, che precede gli opposti «né si distrugge con essi, poiché gli opposti, in cui si risolve, non sono pura opposizione, ma sintesi necessaria».²⁸

Quelle che per Rosmini, insomma, erano emendazioni a Kant diventavano, in Gentile, la traduzione italiana del criticismo tant'è che egli poteva asserire «essere l'oggettività rosminiana una cosa stessa con la soggettività kantiana».²⁹ Per quanti sforzi, infatti, Rosmini facesse per staccare l'idea dell'Essere dalla mente per contrapporgliela come oggetto, «tutti i suoi sforzi non stanno a significare altro che la preoccupazione di garantire all'elemento formale e però costitutivo del sapere un valore superiore al soggetto, inteso come soggetto finito: ossia quella medesima preoccupazione onde era stata animato Kant».³⁰ Poteva così concludere Gentile che tanto per Kant quanto per Rosmini,

il valore della cognizione non si può spiegare senza ammettere una condizione dell'esperienza, non deducibile perciò dall'esperienza, ma presupposta da questa fin dal suo inizio, e però a priori: condizione che è la *forma* della cognizione, che da essa attinge il suo valore oggettivo (universale e necessario), ladove dall'esperienza può avere soltanto la *materia*. Il mondo, dunque, quale noi lo conosciamo, sì per l'uno come per l'altro, non è un mondo che ci può esser dato dall'esperienza, ma un mondo in cui è immanente cotesta oggettività, che è la luce del nostro spirito. È un mondo inconcepibile senza lo spirito, perché esso è retto dalle leggi stesse dello spirito.³¹

Gentile opera quindi una traduzione di Rosmini volta a cambiare segno alla terminologia del Roveretano così da rendere i suoi concetti delle forme di assunzione di una visione radicalmente trascendentale della filosofia, della conoscenza e della soggettività umane. Rosmini, nella lettura gentiliana, fraintendendo Kant si muove, di fatto, sul terreno kantiano facendolo suo. Una lettura, quest'ultima, che consentirà allo stesso Gentile, che delineava attraverso il filtro kantiano il suo «vero Rosmini»,³² di giungere alla consapevolezza che la natura dell'intendimento è di fare e produrre.

²⁷ Si legge, infatti, nel *Rosmini e Gioberti* che «il sentimento fondamentale rosminiano è nel suo più esteso e profondo significato unità perfetta di senso e d'intelletto, dalla quale è resa possibile la sintesi primitiva, prima funzione della ragione»: GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 189-190.

²⁸ Ivi, p. 191.

²⁹ Ivi, p. 248.

³⁰ G. GENTILE, *Osservazioni*, in A. ROSMINI, *Il principio della morale*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1914, p. 229.

³¹ Ivi, pp. 229-230.

³² Cfr. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 341-362.

IV. IL PRINCIPIO DELLA MORALE

Così come la teoria del conoscere rosminiana è sottoposta ad una trasvalutazione da parte di Gentile in cui ciascun elemento portante viene reinterpretato alla luce del trascendentalismo tedesco, allo stesso modo anche la trattazione morale di Rosmini subisce la medesima operazione sia pure ad un'altezza cronologica diversa e all'interno di un mutato contesto teorico gentiliano. Il confronto con Rosmini, infatti, diviene essenziale per la definizione della morale attualistica gentiliana. Il momento più significativo di questo confronto è segnato da una raccolta antologica, curata da Gentile per Laterza nel 1914, titolata *Il principio della morale* e destinata agli studenti. Senza alcuna pretesa di esaustività, Gentile sceglie una serie di estratti dalle opere rosminiane – dalla *Storia comparatistica e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (1837) e dai *Principii della scienza morale* (1831)³³ – capaci di orientare i giovani nella dottrina morale:

Ma l'intento mio, nel comporre questo libro, è stato quello di apprestare alla scuola una storia più che una trattazione dottrinale [...] che potesse servire per un agevole e sicuro orientamento in questi studi, mercé l'esposizione analitica e critica di tutti i principali concetti che si sono agitati nella lunga e laboriosa ricerca di quel che sia la morale. Una tale esposizione [...] degna in tutto d'un libro da mettere in mano ai giovani come esemplare, c'era, per fortuna nella nostra stessa letteratura: in una di quelle tante opere del Rosmini ora pochissimo lette e poco men che dimenticate.³⁴

L'antologia viene, dunque, presentata come uno strumento “esemplare” per chiunque ricercasse il principio della morale senza voler cadere nelle secche del soggettivismo o dell'eteronomia.³⁵ Alla raccolta antologica Gentile aggiunge anche una serie di *Osservazioni* a fine volume che confluiranno, poi, nei *Fondamenti della filosofia del diritto*, in cui il richiamo a Rosmini è frequente e tutt'altro che marginale. Nelle *Osservazioni*, Gentile ancora una volta legge Rosmini attraverso Kant. Come, infatti, nella teoria del conoscere, Rosmini fraintende Kant e fraintendendo lo rende suo, la stessa cosa avviene, secondo Gentile, nella riflessione morale. Nel caso, tuttavia, della riflessione morale il filosofo di Castelvetrano individua in Rosmini un merito in più rispetto al formalismo kantiano, rintracciabile nella concezione dialettica del volere. Non si dovrebbe, infatti, dimenticare che la stesura dell'antologia coincide con l'elaborazione dell'attualismo che, inevitabilmente, si interseca alla lettura che Gentile fa di Rosmini proprio in relazione al concetto di volontà. Egli, infatti, vede nella volontà concreta rosminiana la propria concezione di volontà come creatrice del mondo morale, il quale è pensabile solo in quanto creato da quella. Si tratta, cioè, della concezione gentiliana della soggettività radicale che fa, crea, produce non solo il mondo teoretico ma l'intera realtà, incluso il mondo morale, in quell'unità di conoscere e volere che è alla base della concezione attualistica dello spirito come teoretico e pratico insieme.

Tornando comunque alla lettura gentiliana di Rosmini, a scoprire la potenza produttrice

³³ Cfr. GENTILE, *Prefazione*, cit., p. V.

³⁴ Ivi, p. VI.

³⁵ Cfr. ivi, p. VII.

dello spirito di contro al naturalismo della filosofia greca è stato, per Gentile, il Cristianesimo³⁶ il cui migliore interprete

è quel Kant, che è così male giudicato, così male inteso da Rosmini in questa sua storia delle dottrine morali. Egli per primo vide che la volontà non può avere un bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sé questa legge: se non è autonoma. [...] Quella libertà è la libertà della volontà che è libera perché ha di fronte la legge e può conformarvisi o dissentirne. L'autonomia è la libertà del volere che è libero perché non ha di contro a sé, ma in sé la legge, e non può non conformarvisi se realizza se medesimo. Quella libertà si lega perciò al concetto della dualità irriducibile di bene e di volontà: l'autonomia è l'affermazione dell'unità radicale e inscindibile dei due termini.³⁷

Il fraintendimento di Rosmini, per Gentile, consisterebbe nell'aver pensato l'autonomia kantiana come autonomia dell'individuo, laddove essa è universale e necessaria come la legge morale e la volontà. Pertanto, essa non può essere individuale, ossia contingente e particolare.³⁸ A ciò si aggiunga che anche nella riflessione morale, come nella riflessione teoretica, Rosmini valuta erroneamente il soggettivismo kantiano pensandolo come opposto all'oggettività, ma «il soggetto da cui il Rosmini giustamente non vuole lasciar dipendere la norma della condotta, non ha a che fare col soggetto kantiano. Il quale è, come s'è accennato, la volontà avente una forma universale».³⁹

Gentile, tuttavia, non considera adeguatamente l'oggetto su cui Rosmini fonda la morale, ossia l'Essere. La critica di Rosmini a Kant, infatti, riguarda la mancata distinzione di legge e libertà, di «ragione come fonte della legge morale e volontà come esercizio della libertà».⁴⁰ Il sistema dell'autonomia kantiana, in questo senso, viene criticato da Rosmini poiché, pur fondandosi sull'apriorità del principio della morale, ha poi il torto di trascurare il fatto «che l'uomo si sottopone alla legge morale, che il suo spirito è recettivo verso la legge morale: "egli riceve in sé questa legge, ma non la forma; è un suddito a cui la legge s'impone, non è un legislatore che la impone"».⁴¹ Il rischio, insomma, che Rosmini individua nell'etica e nella soggettività trascendentale kantiane è la divinizzazione dell'uomo e della ragione umana in quanto auto-legislatrice. Al contrario, per Rosmini, la ragione umana non è auto-legislatrice. Essa, infatti, riconosce un'obbligazione nei confronti di un ordine oggettivo voluto da Dio e, dunque, *altro rispetto all'uomo*.

³⁶ Cfr. GENTILE, *Osservazioni*, cit., p. 224.

³⁷ Ivi, p. 225.

³⁸ Cfr. ibi, pp. 225-226.

³⁹ Ivi, p. 226.

⁴⁰ G. CANTILLO, *Antonio Rosmini: i principi della morale*, in G. BESCHIN-L. CRISTELLON (edd), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 166.

⁴¹ Ivi, p. 173.

La moralità, in questo senso, per Rosmini, è l'insieme di ideale e reale, di legge e volontà,⁴² «quel mistico bacio, per così dire, di due forme che si completano entrambe col loro congiungimento»,⁴³ in quell'unica idea di Essere che è forma della ragione umana e garante di conoscenza e verità. Con il riferimento all'idea di Essere, Rosmini pone, così, in relazione la volontà e la verità tant'è che egli può scrivere che la morale si configura come «quel nesso che passa fra il conoscere una cosa per *natura*, e il riconoscerla per volontà: la cosa in quant'è conosciuta è verità, e il riconoscimento suo è atto di volontà; giace dunque l'essenza morale in un rapporto fra la volontà e la verità».⁴⁴ Da questo punto di vista, identificando di fatto l'essere e il bene, la morale rosminiana si delinea come diretta conseguenza della sua teoria del conoscere poiché il bene morale è quel bene oggettivo conosciuto dall'intelligenza e voluto dalla volontà. In questo senso, la realtà oggettiva – e oggettività in Rosmini significa sempre il darsi di qualcosa, il suo manifestarsi – si presenta all'uomo con la pretesa di un riconoscimento, cioè come fonte di un'obbligazione, di un dovere che è il dovere morale. A quanto detto, inoltre, Rosmini aggiunge che

la verità o cognizione delle cose appartiene all'ordine oggettivo, la volontà all'incontro appartiene al soggetto reale. Non istà dunque la moralità esclusivamente né nel soggetto, né nell'oggetto; né nell'ordine razionale (cognizione diretta), né nell'ordine fisico (soggetto); ma sì ella si forma in quel rapporto di convenienza che passa fra l'uno e l'altro ordine, è il bene che risulta dall'aderire il soggetto pienamente all'oggetto (all'ente conosciuto), o il male al non aderirvi.⁴⁵

Gentile non sembra cogliere il senso più intimo dell'oggettività rosminiana e, traducendola in un soggettivismo radicale e immanentizzandola, si avvia a rintracciare le analogie tra Rosmini e Kant. Entrambi, infatti, contrappongono il principio universale dell'amor proprio «alla volontà come principio d'una legislazione universale, che nella *forma* della sua universalità trova il fondamento della sua necessità».⁴⁶ Come Rosmini nega la morale soggettivistica o eteronoma, anche Kant nega la possibilità «di ricavare la necessità e universalità della legge morale da fatti empirici, come tutti quelli edonistici, utilitari e in generale eudemonistici, che sono semplici fatti, [...] e non possono mai essere norme che s'impongano».⁴⁷ Per questo motivo, Kant «non poteva riporre il principio della legislazione universalmente valida, come necessaria nella *materia*

⁴² «La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'obbligazione e la moralità. Dico che v'ha una convenienza, che si può dire anco una necessità di fatto: poiché il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una contraddizione, una lotta, un disordine, che si chiama *male, menzogna* [...]: ROSMINI, *Il principio della morale*, cit., p. 33.

⁴³ Ivi, p. 43.

⁴⁴ Ivi, p. 42.

⁴⁵ Ivi, pp. 42-43.

⁴⁶ GENTILE, *Osservazioni*, cit., p. 227.

⁴⁷ Ivi, p. 230.

dell'esperienza morale, ma nella *forma*, per cui tutta quella materia assume un valore morale».⁴⁸ Dunque, per Gentile c'è una profonda convergenza tra la morale kantiana e quella rosminiana poiché tanto l'uno quanto l'altro individuano il principio della morale «nella forma dello spirito come attività morale, come volontà, nella forma necessaria ed universale della volontà».⁴⁹

Il grande merito, tuttavia, che Gentile riconosce a Rosmini rispetto al formalismo kantiano risiede precisamente nel concetto di volontà. Nel formalismo etico, di kantiana origine, Rosmini introdurrebbe, cioè, un elemento dialettico. Il formalismo kantiano, infatti, può spiegare il bene ma non il male; può spiegare un bene astratto «che non è bene vero, e non si può infatti determinare senza ricorrere a un principio estraneo».⁵⁰ Gentile aggiunge in proposito che

la forma, come definizione del carattere necessario e universale del puro volere, mi potrà dire: *Opera in modo che la tua massima possa servire come legge universale*, ma che cosa dovrò fare non potrà dir-melo. Essa è forma vuota; e tale Kant la vuole, perché egli non vede che la forma possa altrimenti riempirsi che per una materia proveniente da altra sorgente.⁵¹

Rosmini, al contrario, all'astratto e immobile formalismo kantiano restituisce un alito di vita e movimento, ossia, appunto, una visione dialettica distinguendo tra oggetto e soggetto, tra momento universale e momento particolare del volere, come momenti dello stesso libero volere.⁵² Il merito di Rosmini, perciò, sta nell'aver mantenuto quelle distinzioni che nel formalismo kantiano scompaiono. Proprio in quanto mantiene tali distinzioni che, tuttavia, convivono tra loro, poiché «il soggetto umano è per Rosmini distinguibile, ma non divisibile in soggetto intelligente e soggetto sensitivo»,⁵³ per Gentile, «mediante il senso il soggetto coglie la realtà: ma non come pure senso, che non è cognizione, non è coscienza, ma per senso unito all'intelletto come unità dei sue principii, e unità che si riflette su se stessa, e, percependo la propria identità, dice: Io».⁵⁴ Rosmini, pertanto, riuscirebbe, in parte, a connettere nell'unità sintetica dell'Io tanto la teoria del conoscere quanto quella morale ben più di Kant, nella cui *Critica della ragion pura* «non c'è posto, né di fatto né di diritto, per il problema dell'errore» così come, nell'etica kantiana, non

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 231.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. p. 232.

⁵³ Ivi, pp. 232-233.

⁵⁴ Ivi, p. 233.

c'è posto per il male.⁵⁵ Insomma, quel che manca a Kant è il divenire, il processo, laddove in Rosmini «il soggetto [...] è soggetto del conoscere in quanto è concreta potenza morale: conoscere insieme e volere; unità, che esso può realizzare in quanto non è realtà né identità, ma l'una cosa e l'altra [...]».⁵⁶

Riconosciuto, tuttavia, il merito nelle distinzioni sopraccitate, Gentile individua un errore metodico che, ancora una volta, deriva dalla traduzione gentiliana dell'oggettività rosminiana. L'errore metodico consisterebbe, cioè, nel presupporre nell'analisi ciò che, invece, è il prodotto di essa lasciandosi così sfuggire l'unità viva e originaria e risultando incapace di riunificare i due momenti adeguatamente distinti:

così egli, distinguendo analiticamente l'oggetto e il soggetto, può ritenere anteriori i due termini all'atto unico dal cui seno sono stati astratti. Così, distinguendo l'astratto aspetto teoretico dal momento pratico dello stesso conoscere, fa precedere l'intelletto alla volontà, e tutte e due all'assenso, e il riconoscimento speculativo al riconoscimento pratico. [...] E così nella filosofia rosminiana non è possibile rendersi conto del modo in cui si concilia la teoria della percezione intellettuva con quella dell'assenso, o altrimenti quella del riconoscimento speculativo con quella del riconoscimento pratico: una volta che se n'è fatto, come fa il Rosmini, due cose distinte, una delle quali può stare senza l'altra: il riconoscimento speculativo senza il pratico. Questo dovrebbe aggiungere qualche cosa al primo, arrecare un nuovo elemento; e intanto il primo, se è un momento reale dello spirito, include quell'elemento stesso, che sarebbe la caratteristica del secondo [...].⁵⁷

Se Rosmini, dunque, pensa i momenti dialettici non pensa l'unità come originaria rispetto alle distinzioni. È qui evidente, però, che Gentile non tiene conto del fatto che il principio della realtà, per il filosofo Roveretano, è l'oggetto ed è quest'ultimo e l'adeguamento ad esso a fondare e garantire la vita conoscitiva e morale dell'uomo essendo *altro* rispetto all'uomo e non essendo a sua totale disposizione.

V. CONCLUSIONE

Per concludere, come proponevo nell'introduzione, ho tentato di evidenziare sia l'esemplarità di Rosmini nella storiografia gentiliana sia l'interpretazione di Gentile della teoria del

⁵⁵ Gentile, infatti, aggiunge che «una conoscenza tutta necessariamente vera avrebbe lo stesso valor d'una condotta tutta egualmente buona: cioè nessun valore: perché nella sua necessaria determinazione si dimostrerebbe vita naturale, non vita dello spirito. Il quale si distingue dalla natura perché processo libero; e verità, quindi; ma che non è verità immediata e necessaria, ma verità che trionfa sull'errore; e così [...] bene che ha ragione del male»: ivi, p. 233.

⁵⁶ Ivi, p. 237.

⁵⁷ Ivi, p. 238.

conoscere e della riflessione morale rosminiane. Interpretazione che, come si è visto, viene filtrata da Kant. Si tratta, però, di *un certo* Kant, filtrato a sua volta da Gentile e dall'elaborazione dell'attualismo che porta all'estremo la soggettività trascendentale fino a farne l'alfa e l'omega del reale. Anche Rosmini viene assimilato dalla lettura gentiliana, che accantona, tradendo in parte il testo del Roveretano, la trascendenza e la creaturalità dell'uomo, i quali rappresentano il cuore pulsante della filosofia rosminiana.

francesca.fidelibus@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

MARTINO BOZZA

TINA MANFERDINI E L'INTERPRETAZIONE ASCETICA DEL PENSIERO DI ROSMINI

TINA MANFERDINI AND THE ASCETIC INTERPRETATION OF ROSMINI'S THOUGHT

Tina Manferdini develops an ascetic interpretation of Antonio Rosmini's thought, in continuity with the new neo-Bonaventurian school of which the philosopher is an authoritative exponent. Rosmini is interpreted as an exponent of the tradition of ontology. Then we see the possibility of the ascetic union of the subject with that field of being which is the foundation through the living presence of the absolute in the world of man: Christ, the one who manages to unite the world of man with the sphere of God.

Tra gli anni '60 e '70 del Novecento presso l'Università di Bologna si crea, attorno alla figura di Teodorico Moretti-Costanzi, un significativo interesse per l'indirizzo di studio che il filosofo umbro sta indicando con il suo magistero. Tale passione per la ricerca giunge a concretarsi, da parte degli allievi dell'accademico bolognese, in una vera e propria scuola che decide di essere, a più riprese e con il cambio generazionale dei suoi aderenti, un vero e proprio cenacolo filosofico dedito allo studio e all'approfondimento di quei temi che il magistero morettiano ha saputo riportare all'attenzione del panorama filosofico di quegli anni. Si tratta di tematiche caratterizzate dalla cifra della forte inattualità, se raffrontate agli interessi dominanti nella filosofia italiana novecentesca, Moretti-Costanzi è infatti convinto studioso della tradizione ontologica su cui la filosofia si è sviluppata e oltre agli autori classici di cui si sente debitore e prosecutore nell'ideale cammino della filosofia, egli si dichiara in totale continuità con l'ispirazione agostiniana del pensiero che passa poi per la meditazione di Anselmo d'Aosta e che trova il suo culmine in Bonaventura da Bagnoregio. Ecco dunque che gli allievi che in due differenti momenti, cronologicamente distinti, si pongono in questo orizzonte di pensiero, si sentono una nuova scuola neo-bonaventuriana, proprio per sottolineare questa grande continuità di orizzonte di ricerca che la conoscenza del pensiero bonaventuriano ha saputo dischiudere. Molti e tutti importanti sono i nomi di coloro che partecipano a questa impresa di pensiero, che si sviluppa in seno ad un Novecento che sempre troppo poco riuscirà ad accorgersi di questo fermento culturale che il magistero morettiano ha saputo risvegliare; si possono certamente annoverare come partecipanti di tale cenacolo di studio, nei differenti periodi che la scuola vive, Tina Manferdini, Emanuela Ghini, Alceo

Pastore, Silvana Martignoni, Enrico M. Forni, Enzo Melandri, Maria Luisa Danieli, Gianfranco Morra, Roberto Dionigi, Luigi Bettazzi, Antonio Schiavo, Silvano Buscaroli, Maurizio Malaguti, Mario Micheletti.¹ E certamente occorre poi annoverare in questo gruppo di studiosi anche Edoardo Mirri che, sebbene non abbia mai studiato a Bologna sotto il magistero morettiano, è, fin dal lavoro della sua tesi di laurea su Carabellese, allievo prima, amico e collega poi, di Moretti-Costanzi; deve quindi essere considerato anche lui a pieno diritto come un autorevole esponente della nuova scuola neo-bonaventuriana, come del resto appare assolutamente da inserire in questa rosa di nomi anche quello di Marco Moschini, che ha sviluppato un quindicennio di discepolato con Moretti-Costanzi, fino alla morte del filosofo umbro, quando questi era ormai accademico emerito, ma certamente ancora molto attivo sulla strada del pensiero. Ora, al di là di tali rilievi storiografici, comunque importanti per inquadrare lo sviluppo di un pensiero che parte da Moretti-Costanzi ma che poi sviluppa linee di originalità grazie ai tanti esponenti della scuola neo-bonaventuriana, occorre dire come il pensiero morettiano sia da considerare, nei suoi contenuti fondamentali, assolutamente molto vicino alla prospettiva filosofica che era stata aperta da Rosmini. Rispetto a tale continuità di pensiero tra due autori del contesto filosofico italiano è stato già detto in maniera approfondita da Marco Moschini in alcuni significativi scritti;² è indubbio infatti di come nelle opere di Moretti-Costanzi si possano trovare riferimenti diretti ed indiretti ai contenuti di pensiero rosminiano e dunque è possibile individuare una similarità di toni e di orizzonti di pensiero tra i due filosofi. L'obiettivo di questo saggio, dunque, vuole essere quello di riuscire ad evidenziare come il pensiero di Rosmini sia stato recepito ed interpretato da un autorevole esponente della scuola neo-bonaventuriana attraverso le categorie interpretative proprie dell'orizzonte morettiano; tale eminente esponente della scuola neo-bonaventuriana è Tina Mirella Manferdini, colei che, di fatto insieme a Maurizio Malaguti, ha attuato la prosecuzione del magistero morettiano, ampliandone l'orizzonte di studio con ulteriori originali interessi, presso l'ateneo bolognese. Manferdini si occupa del pensiero rosminiano in maniera ampia e a più riprese: nel 1965 viene pubblicato lo scritto *Essere e verità in Rosmini*. Successivamente, nel 1979, vengono scritti tre saggi: il primo è *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, nel quale vengono messi in relazione Rosmini a Bonaventura sul tema della sapienzialità; vi è poi il secondo saggio dal titolo *A proposito dell'ascetica rosminiana*, che rappresenta un tentativo di dare [...] consistenza ad un'interpretazione ascetica di Rosmini; vi è quindi il terzo saggio che si concentra sul tema del corpo in Rosmini: *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*. Sempre del 1979 è l'ampio saggio dal titolo *Rosmini filosofo della religione*. Dopo 12 anni, nel 1991, Manferdini si occupa di nuovo del Roveretano attraverso un nuovo tentativo di cogliere una dimensione ascetica nel pensiero rosminiano: *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini*. Sempre nel 1991 viene pubblicato *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*, uno scritto con il

¹ Cfr. E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.

² Cfr. M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in E. MIRRI (ed.), *Il linguaggio della mistica*, Accademia etrusca, Cortona 2002, pp. 221-230. Cfr. M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 93-107.

quale viene trattato il tema della filosofia pratica e sociale in Rosmini. Infine nel 1994 viene pubblicata l'edizione riveduta e ampliata di *Essere e verità in Rosmini* che in appendice contiene anche i quattro saggi già pubblicati su Rosmini: *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, *Rosmini filosofo della religione*, *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini*, *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*.

Con il presente contributo si cercherà di descrivere il lavoro interpretativo che una significativa interprete, come Tina Mirella Manferdini, della scuola neo-bonaventuriana, ha saputo sviluppare rispetto al pensiero rosminiano. Si cercherà di evidenziare il carattere prevalentemente metafisico ed anche ascetico che Manferdini individua nell'incedere dell'opera rosminiana.

Questo ultimo rilievo deve essere assunto quale proposta per un'ermeneutica ascetica del pensiero rosminiano, infatti per Manferdini la comprensione di Rosmini passa per un superamento della sua considerazione di filosofo della conoscenza, la dimensione gnoseologica che è presente nelle opere del Roveretano viene infatti inquadrata come una specificazione subordinata della dottrina ontologica, che sta alla base del pensiero rosminiano. Ecco dunque che la grandezza di Rosmini che si coglie in questo genere di approccio viene riconosciuta proprio nel saper esplicitare l'Essere come principio, come l'inizio, anche indeterminato, da cui prende avvio il reale. Questa ontologia concreta e integrale deve essere concepita come la base da cui si giunge alla considerazione gnoseologica rosminiana, ma partendo appunto da tale *incipit* Rosmini è considerato come filosofo dell'Essere e solo secondariamente come filosofo del conoscere. Questo il punto di originalità, che contraddistingue la linea interpretativa di Manferdini; tale linea interpretativa si sviluppa poi in un livello di significativo approfondimento analitico per giungere quindi ad affermare una continuità tra l'impianto teoretico rosminiano e quello del contesto della scuola neo-bonaventuriana, nell'indirizzo ascetico che tali orientamenti di pensiero sanno indicare.³ E proprio questa appare la questione su cui tali linee interpretative ancora invitano a meditare.

Manferdini, come detto, si cimenta in un meticoloso approfondimento del pensiero rosminiano e appare da subito esplicita la volontà dell'accademica bolognese di indicare la caratura di subalternità che la dimensione gnoseologica della riflessione rosminiana assume rispetto alla sua

³ L'indirizzo ascetico del pensiero rosminiano non è stato trattato solo da Manferdini, rispetto all'argomento in questione vi sono molti contributi che approfondiscono il tema, di seguito ne vengono indicati alcuni tra i più significativi: M.T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, Sodalitas, Milano 1952; B. SALMONA, *Problemi di cristologia filosofica dell'Ottocento*, in «Ephemerides Carmeliticae», XXII, 1971, 2, pp. 195 – 249; G. BESCHIN (ed.), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1991; G. LORIZIO, *Teologia e "metafisica della carità" nel pensiero di Antonio Rosmini*, in «Pontificia Academia Theologica», V, 2006, 2, pp. 365-381; E. MIRRI, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, in ID., *Pensare il medesimo*, Esi, Napoli 2006, pp. 617 – 632; ID., *La filosofia in A. Rosmini: metafisica ed ascesi*, in MIRRI, *Pensare il medesimo*, cit., pp. 633 – 640; P. ZOVATTO, *Rosmini tra ascetica e mistica*, in «Studia Patavina», LV, 2008, 1, pp. 255 – 269.

primigenia matrice ontologica. Questo appare il motivo principale attraverso il quale si può leggere tutto il significativo scritto interpretativo sul pensiero del Roveretano, *Essere e verità in Rosmini*. Per l'accademica bolognese infatti tutta l'opera rosminiana risulta essere depositaria di un carattere assolutamente antisoggettivistico e anche antiscientista e il punto di grande originalità in questo approccio emerge dalla volontà di cogliere una linea di forte continuità tra l'approccio rosminiano e l'orizzonte di pensiero che è stato dischiuso da Agostino; in diverse parti di questo scritto è infatti esplicitata la suggestione della continuità tra i due autori e il senso di questa continuità risiede per Manferdini tutto in un comune riferimento ad un orizzonte di intelligibilità che risulta onnicircoscrivente in quanto infinito. Tale principio ontologico risulta essere il fondamento da cui prende avvio poi la cognizione del reale, ma senza tale fondamento ogni azione cognitiva, quindi di orizzonte gnoseologico, sarebbe priva di significato ed anche impossibile; ecco dunque il senso dell'orientamento ontologico che Manferdini coglie in continuità con Agostino, afferma infatti la stessa accademica bolognese nel testo in questione:

C'è in questa dottrina rosminiana della prima ed essenziale verità come fondamento ontologico della cognizione, la ripresa deliberata e consapevole della nozione agostiniana della verità: "Veritas est quae ostendit id quod est", per cui la verità per essenza è considerata da Agostino come la prima e perfetta similitudine dell'Essere Assoluto.⁴

Questa che è dunque una visione ontologica del reale, porta all'attenzione dell'interprete una cognizione dell'essere che viene definito da Rosmini come indeterminato, tale indeterminatezza viene letta da Manferdini come quella generalità, detta anche virtualità, dalla quale vengono poi a discendere tutte le diverse catalogazioni dell'essere, che viene così colto in una pluralità di maniere grazie all'attività del soggetto. Con questa linea interpretativa Manferdini giunge anche a dare un significato ben preciso al grande lavoro che Rosmini ha sviluppato sulla gnoseologia; tale lavoro ha un senso ben preciso perché riguarda ciò che il soggetto compie per la comprensione di quell'essere che però, ciò deve rimanere sempre presente, è fondamento. Ecco dunque spiegato il primato dell'ontologia che Manferdini individua nel pensiero rosminiano, tale primato non mortifica, ma anzi dona nuova consistenza anche alla parte gnoseologica dell'opera rosminiana. La centralità dell'essere viene ancora sottolineata quando Manferdini evidenzia la differenza che Rosmini esplicita tra l'attività dell'intuito e quella della riflessione. Se infatti da un lato con l'intuito il soggetto coglie l'essere in maniera immediata, nella stessa attività dell'intuizione, dall'altra parte, con la riflessione, il soggetto riesce a dare un nome all'essere che è stato intuito. Tale differenziazione dell'azione conoscitiva attuata dal soggetto indica il fatto che allora per Rosmini il senso dell'intuizione consista nel fatto che la mente non va ad essere preesistente rispetto all'intuizione dell'essere, ma è invece l'essere che ha un primato nella sua consistenza originaria per l'esperienza umana. Scrive in tal proposito Manferdini: «È evidente dal tenore di questa affermazione la non preesistenza della mente rispetto all'intuito

⁴ T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, p. 36.

dell'essere: anzi può ben dirsi che la mente è formata proprio dall'intuito dell'essere che costituisce l'atto immanente in cui essa consiste».⁵ Questa affermazione del primato ontologico che risulta interpretabile nel pensiero rosminiano è il filo conduttore di tutta la prima parte dello scritto di Manferdini, sembra anzi poter essere letta quasi un'esigenza di dimostrare tale primato da parte dell'autrice, quasi a voler liberare l'orizzonte interpretativo rosminiano di qualsiasi residuo gnoseologico, a vantaggio di un'interpretazione ontologica. Anche nel momento in cui si parla del sintesismo, Manferdini accentua tale distacco dalla prospettiva gnoseologista e infatti sostiene che:

Quello che Rosmini respinge radicalmente è la concezione di una mente che sia tale indipendentemente dall'essere e che si definisca come vuota capacità soggettiva di adeguamento all'essere. Il dualismo gnoseologico e rappresentativo si supera ove si affermi, come fa Rosmini, che l'essere è il fondamento costitutivo e il principio formale della mente: per cui tra l'essere oggettivo e la mente vi è un sintesismo o un nesso ontologico originario.⁶

Tale prospettiva ermenuetica che Manferdini vuole aprire risulta in effetti in continuità con la scuola e l'orientamento da cui la stessa filosofa deriva, così anche il pensiero rosminiano, già messo in continuità con quello di Agostino, risulta in linea di continuità anche con quell'orizzonte del coscienzialismo a cui Manferdini evidentemente si sente vicina. Così ecco che, una volta allontanato il metro gnoseologico per la comprensione di Rosmini, si affaccia un riscontro di similarità con l'indirizzo coscienziale del pensare. L'orizzonte aperto da Rosmini con il concetto di intuizione riesce a far stabilire una continuità abbastanza evidente con una matrice ontologica del pensare e appare significativo che Manferdini voglia tradurre questa volontà di superare lo scientismo, che di per sé è palese in Rosmini, con un atto che riconduce la sfera del conoscere ad un'attività dello spirito più alta. Manferdini si pronuncia in una proposta interpretativa che certamente appare stimolante per la riflessione, così infatti scrive la filosofa bolognese: «Se il conoscere è un atto di coscienza in cui si esplicita l'ente intellettuivo e razionale, bisognerà, in forza della prospettiva ontologica, dichiarare la essenziale appartenenza del conoscere all'essere».⁷ Si traspone così il luogo del conoscere nella coscienza, ecco allora che appare il coscienzialismo che fa da sfondo ad una tale interpretazione. Questa comprensione rosminiana attuata da Manferdini poggia le sue fondamenta in quella che viene denominata un'ontologia del conoscere, infatti viene ravvisato come in Rosmini il rischio di un nuovo dualismo tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto sia fugato proprio in virtù di un nesso di partecipazione tra il soggetto che svolge l'attività cognitiva e l'oggetto che non appare come una mera passività. Infatti soggetto e oggetto sono concretati nella medesima realtà di cui partecipano, di cui sono evenienze e di cui l'oggetto conosciuto è anche fondamento; ciò che giunge a certificare l'annullamento di qualsiasi rischio di fusione della prospettiva del soggetto e dell'oggetto è proprio l'intuizione, la quale

⁵ Ivi, pp. 43 – 44.

⁶ Ivi, p. 47.

⁷ Ivi, p. 60.

sancisce insieme la differenza tra l'essere ideale e il soggetto reale, ma, allo stesso tempo, garantisce che entrambi siano compresi in una prospettiva di partecipazione; infatti Manferdini legge l'azione dell'intuito come una vera e propria partecipazione ontologica tra soggetto e oggetto che non attua un'identificazione ma piuttosto riesce a stabilire quella che viene chiamata «una congiunzione di presenza».⁸ Questa certezza di un orizzonte in cui non si scorge la dualità, ma al contrario la partecipazione, fa giungere Manferdini ad affermare che dunque tale comune luogo in cui essere e soggetto si trovano collegati, ma non indistintamente uniti, possa essere solo quello della coscienza. Questo senso di unione, di comunanza primigenia che emerge da questa interpretazione di Rosmini, viene a più riprese ribadito da Manferdini, alcuni passaggi in particolare sembrano molto esplicativi:

Si potrebbe anche dire che l'atto dell'intuito ha due versanti o aspetti complementari: dalla parte dell'essere esso coincide con l'automanifestazione che ne costituisce la presenzialità della mente; dalla parte del soggetto esso coincide con quel "senso spirituale" di ricezione, che la facoltà d'intuire l'essere comporta. Rosmini parla di due atti, ma si potrebbe meglio parlare di due aspetti del medesimo atto che comporta *a parte objecti* la non passività, ovvero lo stato impassivo della pura presenzialità o dell'evidenza dell'essere, mentre *a parte subjecti* comporta il carattere di recettività che l'intuizione postula in quel singolare sentimento sostanziale che per Rosmini è lo spirito, o anima.⁹

La lunga citazione rende bene l'idea di appartenenza del soggetto ad una sfera più alta, appunto a quel fondamento che a poco a poco conosce, anche se non riesce mai a disvelare completamente l'essere nella sua completezza; il riferimento finale allo spirito, o anima, riesce a trasmettere tutta questa attenzione che anche Rosmini riserva, pur non citandola in maniera diretta, alla coscienza. Manferdini insiste lungamente su tale punto e spiega perché possa essere proprio corretto parlare di coscienzialismo per quanto concerne il pensiero del Roveretano: «Si chiarisce così ancora meglio il significato "coscienzialistico" dell'oggettività dell'essere, in quanto essa è la relazione che l'essere ha con una mente, e che si esprime nella legge secondo la quale il pensiero è, per sua natura, fondato e criteriato dall'oggetto».¹⁰ E ancora, le parole dell'accademica bolognese riportano alla matrice coscienziale del pensiero quando commentano dei passaggi della Teosofia rosminiana cogliendo la congiunzione della mente all'essere che le sta a fondamento: «...la mente – si potrebbe dire – non tanto pensa l'essere, bensì pensa nell'essere che le è costitutivamente presente nell'intuito primo: e pensando, inscrive tutte le entità che sono termini dei suoi atti di pensiero nel "contenente massimo", cioè entro l'orbita onnicircoscrivente dell'essere».¹¹ In definitiva, tutta la prima parte di questa opera che Manferdini sviluppa sull'interpretazione del pensiero rosminiano verte su uno sforzo di comprensione che sazia valorizzare l'aspetto coscienziale che si può cogliere nel percorso di pensiero di Rosmini;

⁸ Ivi, p. 62.

⁹ Ivi, p. 50.

¹⁰ Ivi, p. 53.

¹¹ Ivi, p. 65.

chiaramente, in tale linea interpretativa, la *Teosofia* risulta come l'opera preminente, che possa riuscire ad evidenziare meglio un tale modo di approcciarsi alla concretezza del reale intesa a livello coscienziale. Si nota infatti come dalle parole di Manferdini traspaia un grande apprezzamento per l'opera rosminiana in questione, che certamente però non esaurisce i suoi contenuti in questa constatazione dell'orizzonte coscienziale che si apre. La filosofa bolognese coglie proprio a partire dalla *Teosofia* la presenza di quegli elementi ascetici del pensiero rosminiano che lo farebbero appunto stare ancora più vicino all'indirizzo coscienziale della scuola neo-bonaventuriana. In questa operazione di interpretazione ascetica del pensiero rosminiano, tuttavia Manferdini appare meno decisa nelle enunciazioni rispetto a quanto non riesca a fare a proposito dell'indirizzo ontologico e coscienziale che sa leggere in Rosmini, forse conscia di come si possa trattare di un'interpretazione ancor più libera del pensiero Rosminiano. Così, va detto, Manferdini cerca anche altre vie per dimostrare questo taglio ascetico che vede nel pensiero rosminiano, non limitandosi quindi solo alla considerazione della *Teosofia*, ma approfondendo il confronto anche con altri testi rosminiani negli altri saggi che scrive sempre a proposito del pensiero del Roveretano. La matrice ascetica del pensiero di Rosmini, per Manferdini, emerge in realtà già nella *Teosofia*, quando viene a darsi quello che viene dichiarato da Rosmini come il primato della teosofia rispetto alla filosofia. Andando ancora a sottolineare il filo rosso che lega Agostino e Rosmini, scrive infatti Manferdini in proposito che:

Si dimostra perciò ancora una volta che il criterio di verità fondamentale è quello ontologico; e forse sarebbe più corretto dire addirittura “teosofico”, proponendo una precisazione tutt’altro che superflua agli effetti del nostro discorso. Infatti la teosofia è più comprensiva della ontologia, perché include in sé anche la considerazione propriamente teologica; il che significa che l’essere del teosofo è arricchito di quella peculiare prospettiva che la riflessione guadagna quando entra nella dimensione specificamente teologica. Dice in proposito Rosmini che l’ontologia e la teologia hanno per loro comune materia l’essere, e sono pertanto entrambe delle “teorie dell’essere”: solo che l’ontologia è la teoria dell’essere comune, la teologia è la teoria dell’essere proprio, cioè Dio stesso; e la prima dipende in certo senso dalla seconda.¹²

Il passaggio risulta certamente significativo perché nel momento in cui si dischiude la prospettiva del divino, quell’indeterminatezza dell’essere ideale viene meno e la persona viene a trovarsi concretamente di fronte alla possibilità della realizzazione, come se l’attesa escatologica che non viene mai soddisfatta appieno dalla filosofia, nella teosofia possa trovare un compimento. Tale concreta sfera dell’autenticità è aperta però solo da una prospettiva che è quella del divino. Manferdini sottolinea come in Rosmini non vi sia la dichiarazione di una piena completezza dell’ordine naturale umano come del resto non vi è una totale completezza, per le capacità umane di comprensione, nell’ordine ideale divino, ma quest’ultimo, pur rimanendo indefinito, poiché Dio stesso all’occhio dell’uomo non può assumere contorni nitidi, indica la via della compiutezza per l’uomo. Manferdini vede così in Rosmini il tratteggiarsi di una *mens* che sia considerata *capax Dei* perché «ciò è possibile per il fatto che il primo atto dell’intelligenza appartiene

¹² Ivi, pp. 142 – 143.

per sua natura al pensare assoluto: e questo atto, che si mantiene sempre vivo, alimenta dall'interno, stimola e accompagna tutti gli altri atti di pensiero».¹³ Ancora, si coglie bene quale sia il motivo di questo primato ontologico: è la questione del principio, dell'istanza prima che regge ed è fondamento della realtà ed anche del pensiero; questo *incipit* attraverso la sfera del divino non ha più solo una consistenza ideale, ma diviene reale, concreto. Tale concretezza è data dalla presenza, e si tratta di una presenza ben precisa: si tratta del divino che è nel mondo dell'uomo, che si coglie, prima, come valore morale e come sentimento, poi invece come vero e proprio dono, quella *caritas* che si fa azione concreta, dono, immersione empatica nella vita dell'altro: in questo consiste la presenza viva del divino nella vita dell'uomo. Questo appare davvero come il punto di grande originalità che Manferdini coglie nel pensiero rosminiano, facendone emergere, soprattutto in altri testi, la significativa continuità rispetto alla vita del Roveretano, che appare proprio come colui che fa di un pensiero, che pone la carità a suo basamento, il fondamento di una reale esistenza. Manferdini scorge questo afflato caritativo, sia di vita che di pensiero, quando presenta la dottrina della inoggettivazione rosminiana trattata nella *Teosofia*; per la filosofa bolognese tale dottrina «...è, generalmente parlando, l'atto con cui il soggetto trasporta se stesso in un'altra entità, ma solo in quanto essa è contenuta nell'essere oggettivo; quindi l'inoggettivazione è sempre, fondamentalmente, un inserimento dell'io nell'essere dell'oggetto, come la parola stessa indica».¹⁴ Questa dottrina, della quale Manferdini è conscia di come occupi uno spazio esiguo nell'opera rosminiana, assume però un ruolo chiave per la comprensione ascetica di Rosmini, vi è infatti il chiaro rimando all'alterità, questo è ciò che Manferdini vuole sottolineare: l'uscita da sé per entrare in relazione in maniera autentica nell'altro può avvenire solo con uno sforzo caritativo, quindi extrarazionale. Tale azione implica che l'uomo compia un deciso slancio verso Dio, l'unica forza in grado di far muovere l'uomo verso il diventare egli stesso carità, altrimenti sarebbe uno sforzo impossibile per l'uomo, senza questa uscita da sé non potrebbe mai essere in grado di giungere all'amore reale, all'amore che si dona, le parole di Manferdini in proposito risultano particolarmente significative:

In questo atto di partecipazione amorosa, cioè in quanto sperimenta in sé qualcosa dell'amore eterno, l'io conosce e intende sperimentalmente, cioè mediante un sentimento intellettivo e al tempo stesso morale, quella divina soggettività che è mistero incomprensibile per la ragione naturale. [...] Si aggiunga inoltre che l'inoggettivazione soprannaturale raggiunge il suo vertice di concretezza quando si attua nella persona divina del Verbo, che nella realtà umana si chiamò Gesù Cristo, e che stabilisce la possibilità di un diretto congiungimento dell'uomo con Dio.¹⁵

Ecco dunque il legame con l'ascetica che Manferdini non può fare a meno di cogliere. È nella carità, che lo stesso Rosmini ha messo a fondamento della propria esistenza, che si concreta quello sforzo di amore disinteressato e gratuito che l'uomo da solo non potrebbe compiere e che solo lo slancio verso l'assoluto può realizzare, attraverso la presenza mediatrice di un Dio che si

¹³ Ivi, p. 153.

¹⁴ Ivi, p. 162.

¹⁵ Ivi, pp. 169 – 170.

fa uomo: il Cristo dunque. Questo motivo ascetico del pensiero rosminiano viene di nuovo perseguito da Manferdini anche negli altri saggi che dedica a Rosmini, soprattutto in *Teologia e ascesi in Rosmini* si nota il tentativo di Manferdini di ampliare l'orizzonte di riferimento con l'analisi di ulteriori testi rosminiani. In questo scritto in particolare i riferimenti vertono soprattutto sul volumetto *Massime di perfezione cristiana*. Ciò che subito si nota è come Rosmini venga definito fin dalle prime pagine come un asceta e la sua filosofia venga caratterizzata come un'onto-teologia, in secondo luogo, in continuità con quanto precedentemente affermato, viene sottolineata la prospettiva cristocentrica che viene riscontrata nel pensiero rosminiano; questo appare un punto fondamentale perché una visione ascetica necessita assolutamente della figura centrale del Cristo quale presenza mediatrice che permette l'avvicinamento di uomo e Dio. Questa centralità del Cristo appare il motivo principale degli altri scritti di Manferdini su Rosmini che nell'ottica della lettura ascetica, che qui si sta presentando, appaiono significativi. Infatti la dimensione del sacrificio, che appare un punto sempre presente in Rosmini, assume la possibilità della reale attuazione solo se si accetta la mediazione del Cristo, Egli è il vero portatore della carità nel mondo: «La carità, comparsa sulla terra con l'avvento dell'Uomo-Dio, si propaga rapidamente a tanti altri uomini puri di cuore, che si incorporano a Cristo realizzando la Chiesa da Lui voluta e istituita, come corpo mistico di cui Egli è il Capo»,¹⁶ o ancora si legge nel saggio in questione: «La carità di Cristo, come amore discendente dalla divina trinità, costituisce e alimenta la più perfetta giustizia del cristiano che ne riceve il dono tramite lo Spirito Santo».¹⁷ Allo stesso modo questo tema centrale dell'opera redentrice di Cristo si esplicita anche in un altro saggio che Manferdini dedica a Rosmini, *Rosmini filosofo della religione*, ed anche in questo caso, con riferimento questa volta prevalentemente all'*Antropologia soprannaturale*, viene ad evidenziarsi questa attenzione per la cristologia rosminiana, si legge infatti: «La base della religione soprannaturale è in quella che San Paolo chiama uomo interiore, seguendo la predicazione di Cristo secondo cui il Regno di Dio non al di fuori, in qualche luogo esterno, ma nell'interiorità dell'anima e dello spirito dell'uomo»,¹⁸ o ancora, rispetto a tale contenuto, scrive sempre Manferdini: «... il nuovo sentimento sostanziale prodotto dall'azione di Dio sull'essenza dell'anima equivale ad un incremento qualitativo e quantitativo dell'anima stessa, che viene così abilitata alle opere della vera carità».¹⁹ È chiara così la lettura che Manferdini dona del Rosmini asceta, si cerca di cogliere come l'impostazione filosofica che emerge sia molto vicina a quella della scuola da dove la stessa accademica bolognese proviene: si guarda alla realtà senza ridurla al semplice atto del pensare, ma in quella realtà si scorge una profondità mai riducibile che chiama l'uomo a carpire il senso; tale valore ontico non si coglie in luoghi inusitati ed elitari di pensiero, ma in un dimensione che invece risulta quella propria della concretezza, la dimensione dell'amore che

¹⁶ T. MANFERDINI, *Teologia e ascesi in Rosmini*, in EAD., *Essere e verità in Rosmini*, cit., p. 299.

¹⁷ Ivi, p. 288.

¹⁸ T. MANFERDINI, *Rosmini filosofo della religione*, in EAD., *Essere e verità in Rosmini*, cit., pp. 234-234.

¹⁹ Ivi, p. 236.

diviene carità. E per giungere ad una tale dimensione occorre che l'uomo sappia elevarsi oltre se stesso attraverso l'unica presenza che rende testimonianza concreta della prossimità dell'assoluto nel mondo dell'uomo: il Cristo.

martinobozza@hotmail.com

(Università degli Studi di Trento)

Focus

«Investigare nelle più antiche e scarse memorie che ci pervennero le tracce della separazione [tra l'essere puro e la vita], notare i passi co' quali ella andò completandosi, indicare le due dottrine la mitica e popolare, e la filosofica a cui diede origine, fissare i caratteri dell'una e dell'altra, seguire entrambi ne' loro svolgimenti e nelle loro vicende fino alla venuta di Gesù Cristo, ecco il filo che solo può indicare la via nel gran labirinto delle opinioni e pratiche religiose invalse nel mondo prima di Cristo». Così, com'è noto, Antonio Rosmini descrive, in *Del divino nella natura, la via*, ovvero il 'metodo', per affrontare la questione della diversità delle opzioni religiose. Una prospettiva 'cristocentrica', quella proposta dal filosofo roveretano, che, ovviamente, è destinata a imbattersi anche in dissensi e aporie a mano a mano che il fenomeno del pluralismo religioso - che riguarda non solo la crescente varietà delle appartenenze confessionali, ma anche il diffondersi delle non appartenenze o delle appartenenze a bassa soglia, genericamente riconducibili alla categoria della 'secolarizzazione' - si espande e affina. In tale contesto, sono componibili, e se sì in quali termini, i dissensi, le discordie, le diversità? È possibile, e se sì come, conciliare varietà delle opzioni e ricerca della verità? Il dialogo tra persone religiose può essere una tale via di composizione e conciliazione o è destinato a naufragare di fronte a difficoltà insormontabili? Una tolleranza reciproca, attiva e pensosa può proporsi come ipotesi etica e politica reale o è destinata a rimanere una prospettiva meramente utopica? Ne ha discusso, nel 2019, il Convegno della Associazione Italiana di Filosofia della Religione, tenutosi presso l'Università di Genova. A due anni di distanza dal Convegno, si offrono qui alle nostre lettrici e ai nostri lettori, opportunamente integrati anche con apporti originali, alcuni dei contributi presentati a quel convegno, nella convinzione che il focus sul rapporto tra dialogo interreligioso e pace tra i popoli debba restare, sempre e ancora, necessariamente aperto.

RS

ROBERTO CELADA BALLANTI

NELLO SPECCHIO DEI DIALOGHI INTERRELIGIOSI IMMAGINARI. DAL *DE PACE FIDEI* DI NICCOLÒ CUSANO AL *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES* DI JEAN BODIN

IN THE MIRROR OF IMAGINARY INTERRELIGIOUS DIALOGUES.

FROM NICCOLÒ CUSANO'S *DE PACE FIDEI*
TO JEAN BODIN'S *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES*.

*The essay proposes an analysis of Niccolò Cusano's *De pace fidei*, highlighting the presence in it of the relationship between the universality of the "una religio" and the peculiarity of the "varietas rituum", according to a dialectic which seeks to keep them in balance. During the analysis, it is revealed that "una religio" is not simply Christianity in the ecclesiastical and orthodox sense, but a universal and rational religion which is able to embrace the plurality of religions without identifying with any one of them. The second part of the essay is focused on Jean Bodin's *Colloquium heptapleromes*, highlighting the process of secularization that took place after Cusano's work.*

I. SU ALCUNI DIALOGHI INTERRELIGIOSI IMMAGINARI

Due colloqui interreligiosi, entrambi immaginari e separati dai centoquarant'anni cruciali della moderna storia politico-religiosa europea, inanellano idealmente il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* della coordinata che si assume qui a oggetto di analisi. Il primo si svolge nella sfera celeste ed è rappresentato dal *De pace fidei* di Niccolò Cusano, mentre il secondo ha sede a Venezia, nella casa di un dotto patrizio, Paolo Coroneo, ed è illustrato nel *Colloquium Heptapleromes* di Jean Bodin, opera risalente agli anni 1593-96.

Tra il 1453, l'anno che segna l'evento che spinse Cusano a comporre il trattato suddetto, la caduta di Costantinopoli per mano di Maometto II, e il 1593, cui è legata la conversione di Enrico IV al cattolicesimo e l'inizio della pacificazione che porterà la Francia all'Editto di Nantes (1598),

stanno dunque, come sospesi fuori del tempo dove giunge solo l'eco lontana del fragore delle armi, quei due luoghi dell'anima: il cielo, o «*caelum rationis*»¹ dove, in presenza del Verbo, degli angeli, di Pietro e Paolo, si svolge il dialogo interreligioso cusaniano, in attesa di riunire a Gerusalemme i rappresentanti delle nazioni al fine di fondare sull'*una religio* la pace perpetua tra le genti; e Venezia, avvertita da Bodin come luogo di libertà istituzionale e di tolleranza – più idealizzato che reale, in realtà, solo se si pensa che, in quegli stessi anni, nel palazzo di un altro patrizio veneziano, il Mocenigo, prendeva avvio la tragedia di Giordano Bruno – e, in questa città, la casa di Coroneo, che ospita l'amabile conversazione tra sette esponenti di fedi religiose, quasi a creare un cenacolo segnato dai tratti dell'utopia rinascimentale, microcosmo in cui si rispecchia l'armonia universale.

Ma tra quei due *topoi* stanno, anche, i centoquarant'anni cruciali della storia religiosa moderna europea. Tra la caduta di Costantinopoli e la guerra di religione che scoppia in Francia nella seconda metà del Cinquecento, di cui l'opera di Bodin riflette gli esiti, si può ben dire che la cultura europea scopra, ed è scoperta perturbante, il problema del plurale religioso, della convivenza tra fedi e religioni diverse.

Perturbante, è lecito dire, è quell'avvertimento – l'avvertimento del Due, del Duale – perché irrompe attraverso la forma di contesa più ardua e folle, la guerra: come scontro tra religioni e civiltà nel caso del 1453, come scontro confessionale che succede alla Riforma protestante, nel caso della guerra civile francese. Questa precede la Guerra dei Trent'anni (1618-1648), che si chiuderà con la pace di Westfalia la quale, nel riprendere il principio del «*cuius regio, eius religio*», sigillerà la fine senza ritorno dell'unità confessionale europea.

Ora, improvvisamente proiettata in una condizione plurale, alla cultura europea mancano le categorie per affrontarla e pensarla. La modernità viene presa da ciò che con Pietro Piovani si potrebbe definire «incubo della “polverizzazione”».² La coscienza moderna si imbatte in un pluralismo non pacifico ma conflittuale, a cui mancano le categorie per pensarla. Manca una grammatica della convivenza, una sintassi del plurale, come se quella coscienza non fosse dotata di un *logos* idoneo a pensare e a nominare il proprio dramma.

Se tale è il quadro, si potrebbe dire che i due dialoghi interreligiosi qui fatti oggetto di analisi rappresentano, a mio avviso, uno specchio istorio entro cui si vedono, come focalizzati in una luce tersa, gli effetti di quell'angoscia del Due e insieme i germinali sforzi di padroneggiarla concettualmente.

¹ L'espressione ricorre verso la fine del *De pace fidei*: «*Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur*» (NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, VII, *De pace fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, edd. R. Klibansky et H. Bascur, In aedibus Felicis Meiner, Hamburgi 1959, p. 62). Sulla difficoltà di interpretare e tradurre l'espressione cusaniana «*in caelo rationis*» cfr. le osservazioni di M. Merlo in N. CUSANO, *Congettura di pace. Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Edizioni del Cerro, Tirrenia (Pi) 2003, p. 54, nota n. 43.

² P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, nuova ed. a cura di F. TESSITORE, Liguori, Napoli 2000, p. 86.

II. 1453. NICCOLÒ CUSANO, IL *DE PACE FIDEI* E IL *DE VISIONE DEI*

Vengo allora, in questo risalimento all’alba del moderno, a dire qualcosa di più specifico su Cusano, soffermandomi su due trattati scritti nel 1453, ossia il *De visione Dei* e il *De pace fidei*.

Ci sono molti buoni motivi per considerare il 1453 come un crocevia epocale e una delle date inaugurali del moderno, forse, addirittura, nella nebulosa delle date indicabili, quella determinante: a Occidente, in quell’anno, giungeva a conclusione la guerra dei Cent’anni, l’interminabile, logorante conflitto che aveva visto opporsi a più riprese, dal 1337, Inghilterra e Francia. L’età delle nazioni e dei sentimenti nazionali rivali era così iniziata. A Oriente, il 29 maggio di quell’anno, come ho già ricordato, dopo poco meno di due mesi di assedio, i Turchi entravano a Costantinopoli, e Maometto II poteva ringraziare Allah, il Dio vittorioso, nella basilica di Santa Sofia, mentre l’ultimo imperatore bizantino, Costantino XI, moriva durante la difesa della città. L’orrore che il racconto delle atrocità commesse nella conquista dell’antica capitale imperiale suscitò in Occidente (si pensi alle celebri testimonianze di Isidoro di Kiev o di Niccolò Barbaro) fu enorme.³ L’espansione turca nei Balcani era una realtà vicina con cui l’Europa cristiana, con terrore, si accorse di dovere fare i conti. L’alba del moderno, si potrebbe dire, assiste a un vero e proprio scontro di civiltà.

Ora, in quell’anno drammatico e memorabile, Cusano, a quel tempo vescovo di Bressanone, divenuto tale nel 1450, scrisse, nell’arco di due mesi, tra il settembre e l’ottobre, due trattati fondamentali: il *De visione Dei* e il *De pace fidei*. A intrecciarli non è solo la prossimità cronologica. Entrambi, in realtà, schiudono una scena in cui i punti cardinali del mondo così agitati da contrasti politici e da scontri religiosi potevano ricomporsi in unità, in cui Oriente e Occidente potevano adunarsi sotto lo sguardo di Dio.

Così, tanto il «teatro celeste»⁴ del *De pace fidei*, dove i rappresentanti delle nazioni si levano, uno dopo l’altro, al cospetto del Verbo per riconoscere, in una pedagogia religiosa, il presupposto che li lega all’unica e inviolabile religione, quanto la «liturgia matematica»⁵ allestita nel *De visione Dei*, nella quale i monaci, in una sorta di esperimento ottico che aiutasse a entrare nella teologia mistica, «nella santissima tenebra», sono invitati a fissare una *icona Dei*, un volto appeso a una parete, spostandosi di fronte a esso e continuando a guardarla, hanno al loro centro l’occhio di

³ Cfr. i documenti riportati nella *Praefatio editorum in NICOLAI DE CUSA Opera omnia*, VII, *De pace fidei*, cit., pp. IX ss. Si veda, inoltre, *La caduta di Costantinopoli*, a cura di A. PERTUSI, Mondadori, Milano 1976, 2 voll. Cfr. anche C. VASOLI, *L’ecumenismo di Niccolò da Cusa*, in *Cusano e Galileo*, «Archivio di filosofia», Cedam, Padova 1964, in particolare pp. 9-11. Un’efficace ricostruzione dell’assedio e degli ultimi giorni di Costantinopoli è quella di R. CROWLEY, 1453. *La caduta di Costantinopoli*, tr. it. di F. SABA SARDI, Bruno Mondadori, Milano 2008, in particolare capp. 8 ss.

⁴ M. DE CERTEAU, *Nicolas de Cues: le secret d’un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 70. Il saggio, in forma completa, si legge in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica II. XVI-XVII secolo*, ed. it. a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano 2016, pp. 29-88.

⁵ ID., *Nicolas de Cues: le secret d’un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 78.

Dio. Icona del Dio che tutto vede, *visio videntis*, visione del *theoros*, del Dio vedente, come Cusano chiama Dio.

D'improvviso, nel semicerchio dei monaci, insieme spettatori e attori di tale liturgia sperimentale, subentra lo stupore, dice Cusano, «di come sia possibile che l'immagine guardi contemporaneamente tutti e ognuno».⁶ Chi sta a oriente si sorprende guardato allo stesso modo di chi sta a mezzogiorno o a occidente. Bisogna immaginarsela in tutta la sua bellezza questa sorta di 'danza' geometrica dei monaci che, nel loro moto esodale, si spostano da ponente a levante a mezzogiorno e che, incontrandosi a formare, scrive Michel de Certeau, un «labirinto di sguardi che si incrociano», una «foresta di occhi»,⁷ si scambiano la meraviglia del sorrendersi accompagnati, ognuno nel proprio pellegrinare lungo tale liturgia itinerante, dall'occhio divino, insieme fisso e onnipervasivo: *Deus videns* che ci riflette non narcisisticamente come in uno specchio, o come nello sguardo raggelante di Medusa, ma che ci vede, agostinianamente ed eckhartianamente, nel fondo della nostra anima, nel *Grund der Seele*.

La *peregrinatio* dei monaci di fronte all'icona *Dei*, viatores tra ponente, levante e mezzogiorno, si potrebbe osservare, è il gioco del Due adunato nello sguardo di Dio, luce inattingibile che aggioga la pluralità delle prospettive. E mostra tale unità nel gioco o nella danza delle diverse congetture che si intrecciano, si scambiano il posto, si comunicano la meraviglia dell'esser ricomprese in quello sguardo che non abbandona. Modello, mi pare, di un pluriprospettivismo che troverà sviluppo teoretico nella monadologia di Leibniz,⁸ il quale lo riprenderà proprio dalla grande tradizione neoplatonica che da Cusano arriva fino a Bruno.

L'icona, l'immagine sensibile, la pittura, si potrebbe dire, è il punto di giuntura in cui l'irrappresentabilità di Dio si dissemina in una pluralità prospettica di rappresentazioni, in cui l'eterno infigurabile si offre nella «alterità congetturale» delle singole prospettive. Qui, l'esperimento ottico e la traslazione fisica sono propedeutici a una *metanoia*, a una torsione del pensiero: solo iniziando a capovolgere il senso della visione, per cui «io sono per il fatto che tu mi guardi»,⁹ solo se guardare coincide con l'essere guardati da Dio, levante, ponente, mezzogiorno avrebbero potuto adunarsi in unità. Solo scoprendo che la nostra *visio contracta* esiste in quanto ricompresa nella *visio absoluta* di Dio – il Volto di tutti i volti –, i poli del mondo, così agitati, avrebbero potuto ritrovare la pace. Quasi, come scrive Werner Beierwaltes, nell'idea cusaniana, la *visio absoluta* di Dio si ritagliasse, contraendosi in una sorta di *kenosis* ottica, nel vedere prospettico dei singoli

⁶ N. CUSANO, *Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017, p. 1027.

⁷ M. DE CERTEAU, *Nicolas de Cues: le secret d'un regard*, in «Traverses», 30-31 (1984), p. 74.

⁸ Ho riflettuto sulle potenzialità “interreligiose” della monadologia leibniziana nel mio recente volume *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, in particolare pp. 131 sgg. Nel medesimo volume rinvio altresì al capitolo su Cusano e il *De pace fidei*, pp. 33-53.

⁹ N. CUSANO, *Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1037.

osservatori, specchi che esistono solo nel riflettere, ospitare la luce del *Deus videns*.¹⁰ Ombre scavate nel Realmente vedente, *visio per umbras*, com'è la visione prospettica: la stessa studiata scientificamente dall'arte umanistico-rinascimentale (pensiamo all'Alberti, al Brunelleschi, a Piero della Francesca).¹¹

L'unità del mondo, il superamento dei conflitti politico-religiosi, l'incontro tra Oriente e Occidente esigevano, per Cusano, questa conversione del cuore, del pensiero, per cui «vedere» e «essere visti» *omnino convertuntur*. L'icona rende visibile il fondamento invisibile della pace, ossia l'universale come simultaneità percettiva dell'infinità varietà, come armonia di distinti.

Ma assecondare tale *conversio* e insieme abbandonarsi allo spaesamento nascente da quello stupore, origine del processo del pensiero, equivale però a congedarsi dalla *ratio discorsiva* fondata su distinzioni e opposizioni e a entrare nella caligine della *docta ignorantia*, nel mare infinito della *coincidentia oppositorum*, varcando il «muro del paradiso», immagine presente nel *De visione Dei*,¹² custodito da un angelo, lo stesso che all'inizio del *De pace fidei* reca all'Onnipotente il gemito degli oppressi a causa della religione e che veglia sul concilio dei saggi convocati in cielo.

A voler assecondare questa anomala topica, è su questa stessa porta, sul «muro del paradiso» dove naufraga ogni concetto, che si celebra anche il concilio del *De pace fidei* disposto, è lecito immaginare, a semicerchio analogamente ai monaci del *De visione Dei*. Anche in esso, al

¹⁰ Cfr. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in ID., *Identità e differenza*, tr. it. di S. SAINI, *Vita e Pensiero*, Milano 1989, in particolare pp. 177 sgg.

¹¹ Di Piero della Francesca in particolare, poniamo mente alla *Flagellazione*, uno dei quadri più enigmatici della storia della pittura, ma anche un vero manifesto teorico dell'arte della prospettiva moderna che, tra l'altro, contiene con ogni probabilità il riferimento alla presa di Costantinopoli, come attesta il Cristo flagellato, il corpo cristico della Chiesa d'Oriente martirizzata dai turchi, oltre al probabile riferimento al Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-39: quel concilio di cui, oltre a Cusano, fu protagonista Bessarione, arcivescovo di Nicea e cardinale fautore della riunione delle due Chiese, bizantina e romano-cattolica, probabilmente effigiato nel conciliabolo rappresentato dai tre personaggi nel proscenio del quadro. Sul tema rivio solo a S. RONCHEY, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Rizzoli, Milano 2017⁴.

¹² Si tratta di un'immagine contenuta nel *De visione Dei*, composto nel 1453: «E ho scoperto un luogo nel quale sarà possibile trovarti in maniera rivelata [senza veli], un luogo cinto dalla coincidenza dei contraddittori, ed è questo [ossia, la coincidenza dei contraddittori] il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna vincere se si vuole che l'ingresso si apra. Tu, pertanto, potrai essere visto al di là della coincidenza dei contraddittori, ma mai al di qua» (*Trattato sulla visione di Dio*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 1065). A questa immagine è ispirato il volume dialogico di R. CELADA BALLANTI - M. VANNINI, *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione per il terzo millennio*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.

cospetto del Verbo di Dio, gli «amanti della sapienza» convenuti sono chiamati, nel loro guardare, dialogare, a costituirsi come una comunità di visione, a sorrendersi, nel convergere degli sguardi verso l'Unico, guardati, uditi, avvolti da una Presenza che chiama e aduna in sé tutti i distinti.

Qui, in questo celeste concilio, essi cercheranno, sotto la guida di Dio, del Verbo, dei santi, *religio una in rituum varietate*. Ma occorre, in questo consesso di ricercanti che l'*angulus oculi* di ciascuno ospiti la verità, le faccia spazio, assumendola «in religionem manifestam», come già viene adorata implicitamente in tutti i riti. Occorre cioè che la *visio contracta*, prospettica, si allarghi a ospitare in sé la *veritas*. Di qui prende le mosse quella «dialettica della presupposizione», per usare un'espressione di Bruno Decker,¹³ che costituisce il nucleo della maieutica religiosa messa in opera nel *De pace fidei*: esplicitare la *fides implicita* equivale ad avviare un'autocomprendizione, un'ermeneutica delle varie religioni come distinti recanti in sé la verità che lega, il *Logos* che complica in sé tutti i *logoi*, tutte le forme.

Ma di cosa si sostanzia la verità 'presupposta' e capace di realizzare quel legame universale che le singole congetture non attingono? Nessun dubbio che si tratti di un monoteismo trinitario e cristologico. È nondimeno essenziale comprendere che esso abita la regione impervia della *coincidentia oppositorum*, sporge al di là del «muro del paradiso», sta all'interno dei «cancelli» del paradiso di cui parla il *De visione Dei*, dove i nomi svaporano, i concetti sono congedati e dove, come è stato bene scritto,

il cristianesimo infinitamente assunto porta al trascendimento ammutolito di se stesso, introducendo in un mistero che proprio perché infinito non ha punti di approdo definitivi, luoghi di comprensione, figure o immagini esaustive.¹⁴

Solo nell'infinito asintotico della *coincidentia oppositorum*, che sfugge alla dicibilità dogmatica e alla rappresentabilità entro i confini di una Chiesa, o nella trascendenza in cui ha luogo quel concilio celeste, c'è la pace, mentre nel finito sorgono i contrasti. Benché indispensabili a una mente finita, nessuna figura, nessun rito, nessun nome dicono adeguatamente Dio. Immagine, icona, discorso, se sono autentici, ci accompagnano fino alle soglie di quei cancelli, oltre i

¹³ Cfr. B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*, in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hrsg. von J. KOCH, E.J. BRILL, Leiden-Köln 1953, p. 119. Sul *De pace fidei* e sul tema della pace tra le religioni, di particolare rilievo è il volume della collana «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 16, *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982*, hrsg. von R. Haubst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. Inoltre, mi limito qui a ricordare: M. SEIDL-MAYER, «*Una religio in rituum varietate*». Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues, in «Archiv für Kulturgeschichte», xxxvi (1954), pp. 145-207; C. VASOLI, L'ecumenismo di Niccolò da Cusa, in «Archivio di Filosofia», cit., pp. 9-51.

¹⁴ G. LETTIERI, *Nicola da Cusa e l'ambiguità della rivelazione*, in *In Spirito e Verità. Letture di Giovanni 4,23-24*, a cura di P.C. BORI, EDB, Bologna 1996, p. 100.

quali abita l’Infigurabile, l’Irrappresentabile. Tutte le religioni, tutti i riti, in ciò sono uniti: nell’essere tutti rivolti a un’assenza, ospitata come lacuna infinita. Tutte le religioni guardano laggiù, a una Patria assente, scavata, ritagliata in ciascun distinto dall’Irrappresentabile, dall’Infigurabile.

Le perfezioni di ciascun rito rinviano a una perfezione infinita, di cui sono specchio più o meno riflettente, più o meno ospitante. L’unità accecante, abbagliante, dei contrari nel *Deus absconditus*, si flette e si sfrangia nelle molteplici visioni del Dio ai livelli più bassi e imperfetti della *varietas rituum*. Non c’è equipollenza assiologica in questa *varietas*, ma gerarchia di perfezione a partire dalla capienza ricettiva di ciascuna fede. La pace religiosa degli Umanisti, da Cusano a Pico, non è *reductio ad unum* dove si spengono le differenze ma *concordia discors* che ha al suo centro lo spazio razionale della prospettiva, grande idea umanistica, in cui i distinti appaiono in tutta la loro forza ma armonizzati nel loro convergere o *conspirare* verso un centro.

E se, per Cusano, una maggiore perfezione il cristianesimo presenta rispetto alle altre religioni non è, come scrive Massimo Cacciari,¹⁵ per il disvelamento, per l’*Offenbarung*, per il rivelarsi pieno in esso della verità, ma per la superiore disponibilità che i suoi misteri presentano a trascendersi verso l’*ignotum*, a ospitare in sé una *veritas* che è *semper indaganda*, a ospitare quel Dio che, come dice il Cristiano al Gentile nel dialogo sul *Deus absconditus*, può essere adorato in quanto sconosciuto.¹⁶

Quasi il destino *kenotico* di Cristo in Croce trascinasse nell’annichilimento i segni, i nomi, i concetti da Lui stesso nati, chiamati a morire per portare frutto, per trasfigurarsi in nuova universalità. La *kenosis* si fa *kenosis* di ogni cifra, annientamento di ogni nome di Dio, naufragio di ogni religione come rappresentazione adeguata di Dio. Tutto questo sta in quella *icona Dei*, è legibile in quel volto.

È in questo perdere il terreno sicuro delle solidificazioni dogmatiche, teologiche, che il cristianesimo si allarga a ricomprendersi, ad abbracciare tutte le fedi. Quasi Cusano gli conferisse una nuova investitura: quella di farsi *medium* dell’armonia vicendevole tra le fedi, di mostrarsi come la *ratio* della loro convivenza e unità.

Ma c’è dell’altro in quest’opera straordinaria, oltre a questo allargamento filosofico-teologico-mistico del cristianesimo e della stessa idea di cattolicità, dilatata fino a farsi universale comunità delle congetture: proprio nel tentativo di padroneggiare i sommovimenti presenti nel mondo e all’interno della Chiesa, Cusano introduce nel *De pace fidei* una novità profonda che supera e scardina le strategie filosofico-teologiche con cui sino ad allora si era pensata la logica della varietà religiosa. La si coglie, questa novità, sin dal sintagma che compendia il senso del dialogo, ossia «*religio una in rituum varietate*».

Riprendo qui un punto di vista illuminante di Marco M. Olivetti, che in pagine acute contenute nella voce *Filosofia della religione* ha colto nel *De pace fidei* e in quella formula il germe, il seme di un «sisma concettuale» destinato a segnare la modernità religiosa e che viene al linguaggio

¹⁵ M. CACCIARI, *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milano 2003⁴, pp. 151-152.

¹⁶ N. CUSANO, *Il Dio nascosto. Dialogo fra due interlocutori, un gentile e un cristiano*, in ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., p. 525.

nel distinguersi di *religio* e *fides christiana*: termini, dunque, non più identificati, saldati, assorbiti l'uno nell'altro, ma separati da un'intercapedine sottile quanto insanabile, che rende possibile tra essi una comparazione e una commisurazione assiologica.

Religio, del resto, conferma autorevolmente Jacques Le Goff, è termine «estraneo al Medioevo», dove tutto era religione e tutto era *fides christiana*, e il cui apparire come concetto a sé stante nel XVI secolo – scrive l'illustre storico francese – «segna una vera rottura» ed è indizio di una novità epocale, di un'età, quella moderna, segnata dalla categorizzazione autonoma della religione.¹⁷ Evenienza del nuovo, si potrebbe dire, che lacera il tessuto dell'antico, del *traditum*, che in Cusano permane, naturalmente, sotto moltissimi aspetti.

Indizio e sintomo, quella separazione e distinzione, per dirlo con le parole di Olivetti,

di una situazione culturale in cui l'assorbimento senza residui della religione nel cristianesimo in quanto “vera religione” [...] non ha più luogo e, anzi, è sostituito da un movimento contrario il quale porta a distinguere i due termini – la “religione” e la *fides christiana* – e a confrontarli fra di loro.¹⁸

Da questo punto di vista, prosegue Olivetti,

l'età moderna [...] si presenta – dal punto di vista donde la stiamo considerando – come quella in cui si distinguono e si differenziano *religio* e *fides christiana*. [...] quella in cui ha luogo la categorizzazione della religione insieme con la costituzione del relativo sapere specializzato.¹⁹

Quasi pleonastico è dire che la nascita della filosofia della religione, nell'accezione moderna del termine, insieme alle altre scienze religiose, dipende dai processi che si è venuti indicando. Ma diviene chiaro altresì che porre la religione come *res* concettuale a sé equivale a intraprendere la *secolarizzazione*, intesa come differenziazione di sfere, autonomia di domini, principio di reciproca incompetenza e, insieme, a porre le basi per pensare laicamente e ‘scientificamente’ la religione stessa.

Detto ancora diversamente: questo distacco tra *religio* e *fides christiana* presuppone uno sguardo che intenziona la religione dall'esterno, cioè in una forma non totalmente assorbita all'interno della religione osservata. Una dicotomia che, a ben vedere, registra il contraccolpo del Due, subisce il contraccolpo del plurale facendolo venire al linguaggio come sisma o terremoto concettuale,

in un violento oscillare – scrive ancora Olivetti – tra singolare (*religio*) e plurale (*religiones*), tra sensi assolutamente nuovi e sensi antichi, ma radicalmente rinnovati per il fatto di venir sciolti da millenarie connessioni semantiche e da tradizionali associazioni di idee, per ricombinarli e associarli con i sensi

¹⁷ J. LE GOFF, *Alla ricerca del Medioevo. Con la collaborazione di J.-M. de Montremy*, tr. it. di A. De Vincentiis, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 54-55.

¹⁸ M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi, *Le filosofie speciali*, vol. 1, UTET, Torino 1995, p. 153.

¹⁹ Ivi, pp. 153-154.

nuovi.²⁰

Evidente appare il legame tra questo sommovimento tellurico che conduce al categorizzarsi della *religio* e la scoperta traumatica, di fronte a una guerra tra fedi, del plurale. Si ‘categorizza’ la religione – questo intendo sostenere – nel momento in cui essa inizia a caricarsi di problemi e di interrogativi in evasi, sotto la pressione di problemi che investono l’essenza della religione (cioè cosa essa sia), quanto il ruolo dell’istituzione e il senso della mediazione salvifica.

Ma il processo di categorizzazione della *religio* in quanto spazio autonomo non è che il sintomo primo, il cardine di quella sintassi del plurale che un secolo e mezzo dopo, nell’opera di Bodin, perde i connotati teologici cristiani giungendo a configurarsi in una forma secolarizzata. L’una *religio* cusaniana, da monoteismo trinitario e cristologico, si dispone in Bodin come religione naturale. Dopo il categorizzarsi della *religio*, effetto del venire al linguaggio del problema del plurale, giunge il suo secolarizzarsi.

III. 1593-96. JEAN BODIN E IL *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES*

Rudolf Stadelmann, nel volume *Il declino del Medioevo*, ha significativamente tracciato una linea di continuità che inanella, nel segno dei dialoghi interreligiosi d’invenzione, il *De pace fidei*, il *Colloquium Heptaplomeres* e *Nathan der Weise* di Lessing.²¹ E, certo, al *Nathan* siamo rinvolti in particolare nel libro IV del *Colloquium* – opera articolata in sei Libri, i primi tre dei quali si occupano della natura dei demoni e degli angeli, di Dio, del cosmo, dell’uomo, mentre i successivi sviluppano i temi della religione naturale e della tolleranza tra le fedi – dove si legge: «in tanta diversità di leggi e di religioni contrastanti – osserva Toralba – occorre stabilire quale sia la vera religione [...].»²²

È qui anticipato, con le parole del sostenitore della religione naturale, Toralba – colui che da molti critici è stato considerato il portavoce unico del punto di vista di Bodin – il quesito che il Saladino pone al mercante ebreo sulla vera religione, propiziatore, com’è noto, del racconto

²⁰ Ivi, p. 154.

²¹ R. STADELMANN, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, tr. it. di F. BASSANI, il Mulino, Bologna 1978, pp. 226-27.

²² J. BODIN, *Colloquium Heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*, a cura di C. PERI, Asefi, Milano 2003, p. 288. Sull’opera di Bodin richiamo in particolare lo studio di A Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, e C. VASOLI, *De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin: trois «colloques»*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers (24-27 Mai 1984)*, Presses Universitaires d’Angers, Angers 1985, vol. I, pp. 253-275.

della novella dei tre anelli, centro ideale del poema lessinghiano.²³ E insieme al problema, è anticipata la conclusione, identificabile in quel «sentimento della parentela di tutte le religioni [...] tutte figlie della stessa madre, della religione naturale»²⁴ sigillato dall'abbraccio fraterno tra i protagonisti su cui entrambe le opere si chiudono.

«Spesso per vie diverse si arriva alla stessa meta»,²⁵ dice a un certo punto il calvinista Curzio compendiando il senso dell'*Heptaplomeres* ma, anche, formulando un principio che l'ebreo Nathan avrebbe sottoscritto. Ciò che nel poema lessinghiano è la scoperta del legame tra le fedi, tutte intrecciate sul modello della famiglia mediante le storie dei protagonisti, nell'opera di Bodin corrisponde al riconoscimento dei dialoganti di un nucleo di principi comuni da cui tutte le religioni discendono e che consentono il legame fraterno, la pacifica convivenza. L'articolo di fede essenziale di tale originaria religione, la legge di natura più antica, semplice e costante, sul quale si aduna il consenso di tutti, è la venerazione dell'unico Dio, creatore e sovrano della natura.

Ma proprio il *cantus firmus* di questa religione naturale rende possibile la polifonia delle diverse voci, armonizzate in una totalità dove le note dissonanti coesistono su una scala continua, grazie alle note intermedie che impediscono intervalli troppo bruschi e sgradevoli. Non si tratta affatto di negare la varietà e la multiformità, di cui il creato è espressione. Gioca qui l'idea di una *harmonia discors* tra le varie fedi, pensata proprio sul modello musicale.

Moltiplicare, anzi, le diversità, articolare i gradi, prestare ossequio a ciascuna delle diverse forme religiose, lungi dal mettere a repentaglio l'unità, equivale a rafforzarla. *Religione naturale* e *armonia universale* sono le due categorie con cui Bodin cerca di categorizzare la pluralità delle fedi, rappresentata dai sette personaggi: Coroneo, cattolico; Salomo, ebreo; Toralba, filosofo naturalista e deista; Federico, luterano; Curzio, calvinista; Senamo, scettico; Ottavio, un convertito all'Islam.

L'importante, su quella scala musicale, è evitare salti troppo bruschi, opposizioni stridenti che esasperino i contrasti sonori e generino disarmonie. Ma anche, su quella scala, è essenziale conservare le differenze, i distinti suoni, perché l'armonia non può esistere senza le dissonanze. Simile salto è, per Bodin, rappresentato dall'ateismo, «cattivo e detestabile» poiché implica il rifiuto dello Stato, dei suoi ordinamenti e delle sue istituzioni e non può trovare spazio in tale sistema di variazioni.

Dall'armonia musicale, non a caso, muove il libro IV, dove Coroneo confessa di provare stupore ascoltando i suoni che compongono una polifonia. Le sette religioni possono dunque disporsi su una scala come gradi diversi e frazionati di un'unità armonica, come gioco di variazioni reso possibile da una linea melodica costante, da un denominatore comune, in analogia con il sistema della natura, nel quale, dice Toralba, il filosofo naturalista,

²³ G.E. LESSING, *Nathan il Saggio*, a cura di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2002⁷, p. 149.

²⁴ W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, a cura di G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, p. 193.

²⁵ J. BODIN, *Colloquium Heptaplomeres*, cit., p. 466.

i contrari, collegati da livelli intermedi, sostengono la mirabile armonia dell'universo, che altrimenti perirebbe, se questo mondo fosse solo fuoco o solo acqua.²⁶

L'unità, l'«una religio», qui, non è più istituita attorno a una teologia, a una Chiesa, ma a una legge, o rivelazione naturale che, tuttavia, lungi dal solidificarsi in sistema, o in dottrina a sé, vive dentro le religioni storiche. In particolare dentro la legge mosaica, antico-testamentaria, che segna, nel personaggio che rappresenta l'ebraismo, Salomo, il punto di vista che più si approssima alla legge naturale. E Salomo, scrive anche Balthasar in *Gloria. Una estetica teologica*, assomiglia molto al Nathan di Lessing.²⁷

Attorno a tale dialettica di apertura-convergenza Bodin costruisce, nel corso dei dialoghi, una complessa ragnatela di rimandi, analogie, intrecci, che formano un ordito labirintico, il cui principio di fondo, nondimeno, decantandosi, appare chiaro: tutte le religioni storiche rispecchiano in gradi diversi, come in una composizione armonica, quell'unica legge naturale, quel credo minimo essenziale alla salvezza, quali rivoli di una stessa fonte o sfaccettature di un prisma. La tolleranza è l'approdo finale di tale coscienza “armonicistica”, capace di comporre le differenze rendendole compatibili.

Ma l'armonia che viene conclamata dai sette dotti non esprime più, come rileva Cesare Vassoli, la fede cusaniana nella virtù pacificatrice di un confronto ecumenico: vi si respira piuttosto il profondo scetticismo che interviene dopo mezzo secolo di lotte religiose. I sette collocutori, alla fine, pur nel loro omaggio all'armonia e alla polifonia tra le fedi, si congedano nella rinuncia a proseguire una discussione paleamente inutile, dove la prospettiva che viene adombrata è che la vera religione resta un fatto del tutto individuale, affidato alla scelta del singolo.

Siamo di fronte a una delle opere più radicali del pensiero religioso cinquecentesco, che mostra quanto il processo di categorizzazione del plurale si venga, da questo punto in poi, secolarizzando e staccando dalla sua matrice teologica cristiana. Sarà Lessing, prolungando questa sequenza, sul finire del XVIII secolo, con la sua riscoperta della *Parabola dei tre anelli*, ripresa dal *Decameron* di Boccaccio, a fissare in *Nathan il Saggio* in termini ulteriormente maturi il paradigma moderno del pluralismo religioso, che ha proprio nei dialoghi interreligiosi di invenzione il suo più espressivo specchio ustorio.²⁸

roberto.celadaballanti@unige.it

(Università degli Studi di Genova)

²⁶ *Ivi*, p. 272.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica, Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it. di G. SOMMAVILLA, Jaca Book, Milano 1978, pp. 260-261.

²⁸ Rimando, su Lessing e sulla storia della parabola dei tre anelli, al mio lavoro complessivo *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

RS

GIANFRANCO BONOLA

RAGGIRO, IMMANENTISMO E NICHILISMO. TEMI DELLA POLEMICA ANTIBUDDHISTA DI PARTE CRISTIANA NEL GIAPPONE FEUDALE: IL «DOCUMENTO ANESAKI»

DECEPTION, IMMANENTISM, AND NIHILISM. THEMES OF THE CHRISTIAN ANTI-BUDDHIST CONTROVERSY IN FEUDAL JAPAN: THE «ANESAKI DOCUMENT»

In the small number of writings left to testify to the activity of the pioneering Catholic mission in Japan (1549-1639), very few are the polemic works against Buddhism and its various schools spread throughout the country. Among these, a short document in twelve paragraphs stands out that has been long considered the summary, or the preliminary sketch of the most articulated anti-Buddhist work written by a converted Japanese, a member of the Society of Jesus. Now returned to its more modest role, the «Anesaki document», on which this contribution focuses, contains a series of arguments that mainly target the Amida Buddha and the Pure Land devotional schools, the Shâkyamuni Buddha and Zen schools and the Buddha Vairocana and the Kegon school. The guidelines of the attack are directed: a) against the transcendent nature of the Buddhas, which are reduced to mere human beings, or reinterpreted as symbols of parts or dimensions of nature and therefore devoid of any saving power; b) against Buddhist anthropology, since it does not admit any immortal vital principle and thus invalidates any morality; c) against the duplicity and nihilism of the Buddhist clergy, who preaches to the people a rebirth in future existences, while being aware that death consigns men to nothingness. Thus, the long-held idea makes its way that Buddhism is a “cult of nothingness”.

Per rintuzzare l'orgoglio e la superbia dei Bonzi, e scoprire le loro doppiezze, con le quali ingannano queste povere genti, affermando in pubblico che ci è salvazione, per renderseli benevoli e votarli la borsa, e credendo interiormente il contrario, conforme alla pazza dottrina dei suoi libri.

Jo. Rodriguez Giron, *Relatione dell'anno 1606*¹

Non sono molti gli oggetti rimasti nei musei giapponesi (o sporadicamente altrove) a rendere testimonianza del cosiddetto ‘secolo cristiano’, ossia del periodo 1549-1639 in cui fu impian-tata e portata avanti con alterne vicende la pionieristica missione cattolica in Giappone: qualche immagine sacra, pochi arredi liturgici (leggii, candelieri, ecc.), alcuni paraventi (g. *byōbu*) con figure di galeoni alla rada e, a terra, di marinai, mercanti e religiosi europei. Scarsa è altresì la documentazione scritta superstite, anche a causa della persecuzione minuziosa e ostinata che venne condotta, per ordine dell'autorità shōgunale, a partire dal 1614. Quando gli storici cercarono di raccoglierla, all'inizio del '900, ebbero notizia dell'esistenza di un'ampia trattazione, detta *Myōtei mondō*,² elaborata da un giapponese convertito, Fabian Fukan,³ nella quale si rivolgevano circostanziate critiche al buddhismo, alle dottrine (neo-)confuciane e allo *shintō*, ossia

¹ In *Tre Lettere annue del Giappone de gli anni 1603, 1604, 1605 e parte del 1606*, Bartholomeo Zannetti, Roma 1608, p. 298s.

² Il *Myōtei mondō* (*Dialogo tra [dama] Myō[shū] e [dama Yū]tei*) uscito nel 1605, si presenta come una conversazione tra due nobili dame, la prima delle quali è incuriosita e disposta a confrontare le religioni a lei note con quella portata dai *Nanban* [Barbari del Meridione], gli europei, mentre la seconda è già una fervente cristiana.

³ Nome occidentalizzato di Fukansai Habian (1565-1621?) la cui biografia rimane in parte oscura. Probabilmente in origine monaco buddhista, fu accolto dai gesuiti come *dōjuku* [catechista] nel 1584 e, dopo aver studiato nei seminari di Ōsaka e Nagasaki, entrò nella Compagnia come *iru-man* [fratello laico] nel 1586. Prezioso per la sua cultura e le sue capacità dialettiche e omiletiche, pur avendo reso grandi servigi alla missione non venne ammesso all'ordinazione sacerdotale e quindi non divenne, come ambiva, un Padre gesuita. Docente di lingua giapponese nel collegio di Amakusa, svolse compiti di traduttore, collaborò alle iniziative editoriali dei gesuiti, e fu inoltre predicatore e polemista. Dopo aver licenziato il *Myōtei mondō* sostenne in più occasioni un dibattito pubblico con monaci buddhisti. Prima dell'editto anticristiano del 1614 abbandonò la missione, per ricomparire nel 1620, ormai apostata, in qualità di autore di un libello anticristiano, lo *Ha*

alle maggiori correnti spirituali a cui i giapponesi aderivano. Di quest'opera tuttavia fu rinvenuta nel 1918 presso la biblioteca del Santuario Imperiale di Ise un'unica copia,⁴ e per giunta mutila; infatti conteneva, oltre all'esposizione della dottrina cristiana, soltanto le parti riguardanti la confutazione del confucianesimo e dello *shintō*. In questo stato il *Myōtei mondō* venne quindi edito nel 1927 insieme ad altri scritti provenienti dal medesimo ambiente nippo-cristiano.⁵ Quella che subito apparve agli studiosi una sorta di compendio della sezione perduta di tale opera, ossia la contestazione delle dottrine buddhiste, fu scoperta poco tempo dopo dal professor Anesaki Masašaru in un fondo di documenti confiscati nel 1790 ai cristiani in clandestinità.⁶ Il manoscritto, che constava di dodici paragrafi di argomentazioni antibuddhiste, più o meno estese e approfondate, fu edito nel 1930 dallo scopritore,⁷ che giustamente aveva concluso si trattasse di note tratte dalla critica al buddhismo elaborata da Fukan in quel volume. La congruenza di quelle argomentazioni con il *Myōtei mondō* venne ritenuta a tal punto accertata che esso fu incluso, come Libro Primo, nella versione francese dell'opera, realizzata dal Padre servita Pierre Humbertclaude e apparsa alcuni anni dopo sulle prime annate della rivista gesuita “*Monumenta Nipponica*”.⁸ Tut-

Daiusu [Deus debellato], in cui rovesciava le posizioni del suo scritto precedente. In alcuni kirishitan monogatari, racconti popolari di propaganda contro il cristianesimo, compare come personaggio, nella sua prima veste di propagandista cristiano.

⁴ Il rinvenimento di una copia del ms. originale nella biblioteca del santuario di Ise nel 1918 avvenne ad opera di Sakamoto Kōtarō, che ne diede notizia al pubblico in un articolo su *Shigaku zasshi* 2.1918.

⁵ Cfr. *Giya do pekadoru gekan, Myōtei mondō, Ha Daiusu, Kengiroku, Nihon Koten Zenshū Kankōkai*, Tokyo 1927.

⁶ Dopo l'editto del 1614, che vietava l'adesione alla religione cristiana, dichiarata «credenza perniciosa», una parte dei giapponesi convertiti scelse di non abiurare, bensì di esercitare il culto e trasmettere la fede in segreto. Nacquero così le comunità clandestine dei kakure kirishitan [cristiani nascosti], che furono ricercate e perseguitate dalle istituzioni inquisitoriali create dallo shogunato. Sebbene le loro credenze si siano via via contaminate con elementi mitici e superstizioni autoctone, queste chiese catacombali erano ancora in vita quando, dopo le riforme dell'epoca Meiji, nel 1873 venne abrogato l'editto di persecuzione e nel 1888 fu concessa ai giapponesi la libertà di culto.

⁷ A. MASAHIRO, *Kirishitan hakugaishichū no jinbutsu jiseki* [Tracce storiche di personaggi durante la persecuzione dei cristiani], Dōbunkan, Tokyo 1930, pp. 481-496. Cfr. M. SCHRIMPF, *The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)*, in «*Japanese Religions*» vol. 33 (2008), 1&2, p. 39 n. 20.

⁸ Cfr. P. HUMBERTCLAUDE SM, *Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, in «*Monumenta Nipponica*» Vol. 1, N. 2 (lug. 1938), pp. 515-548 e Vol. 2, N. 1 (genn. 1939), pp. 237-267. Sebbene il primo blocco tradotto annunci come seguito immediato la critica allo *shintō*, nel

tavia nel 1973, quando era ormai avvenuta la pubblicazione del volume di Georg Elison, *Deus Destroyed*, in cui lo studioso, con fiuto sagace, esprimeva seri dubbi circa l'attribuzione di tali spunti critici direttamente alla mano di Fabian Fukan (come ventilavano alcuni),⁹ venne rinvenuto un secondo manoscritto di *Myōtei mondō*, che era a sua volta incompleto, ma riportava tutta la co-spicua sezione assente nell'esemplare di Ise, permettendo così agli studiosi di ricomporre l'opera nella sua integrità. Ma, con l'eccezione di un ristretto nucleo di addetti ai lavori, il pubblico colto venne a conoscenza di questo ritrovamento (e della ricostituzione definitiva dell'opera)¹⁰ soltanto nel 2015, quando apparve a stampa la traduzione inglese dell'intero scritto.¹¹

A mia volta, pur con qualche perplessità dovuta alla presenza di certe affermazioni davvero singolari (e rafforzata dallo scetticismo di uno studioso come Elison) l'avevo fin qui considerato, *faute de mieux*, come la testimonianza estrema a noi pervenuta delle posizioni antibuddhiste del *Myōtei mondō*, e come tale avevo cercato di comprendere le implicazioni di tutti i suoi cenni critici stringati e liquidatori. A questo punto però, qualunque sia il rapporto di dipendenza di questo scritto dalle posizioni del *Myōtei mondō*, da cui pure in qualche modo discende, occorre restituire al documento la sua autonomia e perciò propongo di chiamarlo, come talvolta si usa, con il nome del suo scopritore semplicemente «documento Anesaki».¹² Considerarlo di autore ignoto, e non

fascicolo successivo essa non compare (senza che se ne faccia parola, né si fornisca alcuna spiegazione), e si passa subito alla esposizione della dottrina cristiana. George Elison, che di tale critica richiama alcuni aspetti quanto mai irriverenti e salaci, suggerisce come nel Giappone degli anni 1938-39 il clima di rampante nazionalismo di certo ne sconsigliasse vivamente la divulgazione (cfr. G. ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1973, p. 180 e nota 105, p. 442).

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 442, nota 108, dove l'autore ne fornisce una sintesi, mentre nel testo (p. 181s.) suggerisce una certa cautela, visto che non si è trovata una prova definitiva della sua autenticità. Con la fine sensibilità del filologo, Elison aggiunge: «La forma stessa del testo ora accessibile ... induce a supporre che sia l'estratto, steso da un lettore, di un trattato più tardi perduto, un estratto abbreviato per soddisfare gli interessi di chi lo stava vergando, invece che lo schizzo preliminare di Fukan per un trattato [da scrivere]».

¹⁰ Non se ne fa parola neppure in A. BOSCARO, *Ventura e sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Cafoscarina, Venezia 2008, dove alle pp. 245-283 Fabio Rambelli licenzia la versione italiana della seconda opera di F. Fukan, lo *Ha Daiusu anticristiano* di cui si è detto.

¹¹ Cfr. l'ed. inglese: *Myōtei Dialogues: A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, curr. Richard Bowring & James Baskind, Brill, Leiden 2015, in cui il *Myōtei Mondō* è stato per la prima volta tradotto integralmente. Ora si può comprendere la distribuzione degli argomenti: il I. fascicolo, «Sul Buddismo», pp. 55 -127; il II. «Su Confucianesimo e Shintō», pp. 131-162; il III. «Sul Cristianesimo», pp. 165-194. Più di metà del volume quindi riguarda il buddhismo.

¹² A dire il vero ignoro se in Giappone qualche studioso lo abbia già ridenominato, così o in qualche altro modo.

poterlo ricondurre ad un momento preciso del confronto/scontro che si sviluppò durante il periodo della missione lo avvolge in una certa indeterminatezza, o nebulosità. Esso risale di sicuro, nell'impostazione e negli argomenti, alla predicazione dei missionari, e più direttamente alle argomentazioni del *Myōtei mondō*, ma si è frapposta come filtro la capacità di comprensione di chi lo stilò, che sulle dottrine buddhiste non possedeva certo la smagliante competenza di Fabian Fukan.

Prima di passare a un esame dettagliato del contenuto di questo scritto polemico sarà bene ricordare che si tratta del prodotto di un atteggiamento missionario prefissato e non modificabile. Agli occhi dei missionari le religioni presenti in Giappone erano soltanto alcuni dei molti esempi delle false religioni di cui è infestato il mondo dei pagani. Fin dall'epoca dei Padri della chiesa e della loro vittoriosa battaglia contro il *pantheon* greco-romano, per la cristianità era dottrina recepita, consolidata e ribadita che esse sono 'opus diaboli', uno strumento perverso con cui Satana lega a sé i popoli e li conduce alla perdizione. Nelle culture pagane tutto risulta inquinato da una costitutiva falsità, stante il principio (variamente attribuito anche ad Agostino o a Tertulliano) che le stesse *virtutes paganorum splendida vitia sunt*. Il processo della comprensione dei dati di ogni genere presenti nell'ambito religioso e spirituale è quindi strozzato e predeterminato da questa contrapposizione frontale, che non permette il nascere di una ermeneutica vera e propria. Se la condanna degli 'dèi falsi e bugiardi'¹³ è il punto di partenza, l'unica intelligenza che ancora manca ai *beati possidentes* della divina rivelazione è quella delle articolazioni interne su cui è strutturata e si regge la mendace religione pagana, al fine di sconfiggerla sul piano dottrinale e di convincere i suoi seguaci a convertirsi. L'unica ermeneutica concessa sarà dunque quella ispirata dalla ripulsa e funzionale al conflitto. Essa sarà all'opera per ricondurre a questo denominatore qualsiasi elemento l'ambito culturale e religioso pagano giunga a offrire. Le analogie che si possono eventualmente riscontrare nelle pratiche e negli atteggiamenti religiosi (e che talora di primo acchito risultano stupefacenti) non costituiscono un vero problema. La loro spiegazione è immediatamente disponibile e univocamente liquidatoria, perché esse sono appunto opera del demonio il quale, essendo *simia Dei*, imita anzi scimmietta le forme spirituali e cultuali della religione del vero Dio, per meglio ingannare gli uomini e fuorviarli. Tale rassomiglianza, infatti, per quanto sbalorditiva e persino accattivante, non può essere che del tutto esteriore; si tratta infatti di un guscio vuoto, di parole rivolte in preghiera ad entità inesistenti, di uno stile di vita austera che viene perseguito per la gratificazione sociale che vi è connessa e/o per ipocrisia, allo scopo di nascondere l'immoralità inevitabile (data l'assenza della grazia divina) e quindi le nefandezze di cui questi (pretesi) uomini 'religiosi' sono colpevoli. Ci sforzeremo dunque di far vedere come opera, nei confronti del buddhismo giapponese, questa ermeneutica dell'ostilità a priori, in cui la sola forma ammissibile di precomprendere (*Vorverständnis*) è un preliminare giudizio di condanna (*Vorverdammnis*). Come stupirsi, se in tal modo si raggiunge soltanto una sorta di fraintendimento a priori, una pre-incomprensione (*Vor-mißverständnis*)?

I frammenti di critica al buddhismo che compongono il «documento Anesaki» sono certo

¹³ Cfr. DANTE, *Commedia*, Inferno, I, 72

disomogenei, ma al loro interno non soltanto si possono individuare dei nessi e delle costanti, ma a mio parere emergono caratteristiche sufficienti a mettere a fuoco almeno i caposaldi della polemica articolata dai missionari cristiani. Non possiamo disconoscere l'apporto conoscitivo di questi brevi paragrafi, in quanto le note che contengono sono del tutto coerenti con l'immagine globale del buddhismo agli occhi dei cristiani, che viene ribadita nelle altre sezioni del *Myôtei mondô* da affermazioni come questa:

«In effetti il buddhismo consiste essenzialmente nel ritorno al vuoto e il Buddha è egli stesso vuoto. [...] Ma il vuoto equivale al nulla, e il Buddha, nulla, non ha nulla che meriti venerazione; egli non è degno né del titolo di Signore, né di alcun altro titolo».¹⁴

Quest'affermazione è tanto più rilevante in quanto inizia a disegnare un profilo dottrinale largamente fuorviante, con il quale il buddhismo verrà da allora in poi identificato, dapprima negli ambienti cattolici e più avanti in tutta l'Europa colta, un profilo che rimarrà dominante durante la lunga stagione delle iniziative missionarie cristiane, ossia quello di essere un 'culto del nulla'.¹⁵ Solo il successivo, ben diverso, approccio di tenore storico-filologico, basato sui testi e inaugurato dagli storici delle religioni a partire dalla metà del XIX. secolo, essendo ormai svincolato dall'ottica confessionale e missionaria, si libererà di questa interpretazione liquidatoria quanto incongrua. Ebbene, proprio in queste osservazioni polemiche antibuddhiste si vedono chiaramente apparire gli albori di tale imputazione di nichilismo.

Per valutare queste acquisizioni in sede storica non è certo ininfluente il fatto che il contatto prolungato dei missionari gesuiti con il buddhismo, avvenuto in Giappone, sia stato per un verso assai precoce¹⁶ (certo il primo consapevole rapporto con questa via spirituale in età moderna) e inoltre di un'ampiezza e di una durata tali da permettere un accostamento diretto di questo mondo religioso a molti livelli (pratiche cultuali, religiosità popolare, testi dottrinali, edifici sacri, pluralità di correnti ecc.). E anche di questa complessità, che mal si presta a venire riassunta in un quadro unitario, troviamo cospicua traccia nel manoscritto scoperto da Anesaki. La trattazione distribuita nei dodici paragrafi che lo scandiscono non è omogenea, talora presenta una certa densità concettuale, in altri momenti è invece di andamento piuttosto narrativo. Sebbene manchino esplicativi rimandi interni, è però possibile intravedere dei nuclei, associati per tematiche e anche cogliere una sorta di disegno complessivo.

¹⁴ Cfr. *Myôtei Mondô*. Libro Terzo, tr. fr. cit., p. 240. Cfr. anche p. 244 e p. 245.

¹⁵ Si veda ad es. R.-P. DROIT, *Le culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997 e, se mi è consentito, anche (in parte) il mio *Equivoci sul nulla. Antichi incontri con la meditazione buddhista*, in «Paradigmi» XXI, n. 61 Nuova serie, genn.-apr. 2003, pp. 33-54.

¹⁶ Il periodo è davvero pionieristico e ciascuna iniziativa missionaria agisce in autonomia, con le risorse intellettuali e spirituali di cui dispone. Occorre infatti ricordare che la congregazione di *Propaganda fide* è di là da venire (verrà istituita da Gregorio XV. con la bolla *Inscrutabili Divinae* soltanto il 22/6/1622) e di conseguenza non sono ancora stati stabiliti dei criteri unificati per le iniziative di predicazione del vangelo, i catechismi, le strutture missionarie ecc.

I. IN PREMESSA: DISARTICOLARE I NESSI E RICOMPORRE SVELANDO IL VERO SIGNIFICATO

Il paragrafo I., etichettato da Anesaki: «Del buddhismo in generale», pretende di avere il ruolo di una premessa sistematica: infatti pare rispondere alla domanda: che cos’è il buddhismo (*buppo*: dottrina del Buddha). Evita però di farlo mediante una definizione, presenta invece alcuni buddha molto noti al popolo giapponese. Ma il discorso non si sofferma ora sulle loro figure, prende invece la forma di speculazioni che utilizzano il pensiero analogico (strumento in qualche misura condiviso dai mondi religiosi) per costruire delle associazioni trasversali tra questi buddha e altri elementi dottrinali di primo rango.

Il buddhismo si risolverebbe dunque nei tre buddha: (*A*)*Mida* [*Amitâbha*], *Shaka* [*Shâkyamuni*] e *Dainichi* [*Vairocana*], che i missionari evidentemente hanno ritenuto (non senza qualche ragione) quelli principali a scapito di tutte le altre figure buddhiche di cui abbonda il buddhismo *mahâyâna*. Ma i criteri di questa scelta non sono esplicitati, ed è singolare anche l’ordine in cui i buddha vengono menzionati. Di certo queste tre figure sono connesse alle più importanti correnti del buddhismo in Giappone: Amida in effetti sta al centro del buddhismo devazionale delle scuole della Terra Pura, molto diffuso a livello popolare; *Shaka*, il buddha storico, oltre ad essere associato alle prestigiose scuole Zen, tramite il *Sûtra del Loto* è anche il buddha di riferimento delle scuole *Tendai* e *Nichiren*; infine *Dainichi* è il perno delle speculazioni e dei rituali esoterici delle scuole *Kegon* e *Shingon*. Ma tutto ciò è dato per scontato, il testo inizia subito con degli accostamenti analogici originali e, per certi versi inauditi e sconcertanti. I tre buddha vengono associati ai tre *kâya*, ossia ai tre diversi ‘corpi’ di cui, secondo il buddhismo *mahâyâna*, ogni buddha dispone:¹⁷ di quello assoluto [*dharmakâya*] sarebbe personificazione *Dainichi*, del corpo celeste di retribuzione [*sambhogakâya*] sarebbe espressione *Amida* e a quello di manifestazione [*nirmânakâya*] sarebbe legato *Shaka*. Dopo aver disarticolato la dottrina del *trikâya*, con un gesto di ulteriore disvelamento qui si afferma che questi buddha non sono altro che la rappresentazione dei ‘tre veleni’ [g. *sandoku*], vale a dire che ciascun buddha corrisponde a uno di questi, che con il lessico della teologia scolastica vengono qui chiamati gli ‘appetiti’ dell’animo umano. Si tratta di quelle che fin da principio il buddhismo identifica come le tre principali passioni o difetti fondamentali in grado di condizionare l’individuo umano: l’ira/odio [g. *doki*] (‘l’appetito irascibile’, di cui sarebbe personificazione *Shaka*), la concupiscenza /attaccamento [g. *aïjaku*] (‘l’appetito concupiscibile’, identificato con *Amida*), e l’ignoranza /stupidità [g. *mumyô*] (connessa a *Vairocana*). Va da sé che queste corrispondenze, assenti nelle dottrine buddhiste, sono formulate

¹⁷ Nella dottrina, centrale in tutta la tradizione *mahâyâna*, dei Tre corpi di Buddha (*trikâya*, g. *sanjin*) si distingue, a livello di Assoluto, il Corpo di Dharma (*dharmakâya*, g. *hosshin*), nella dimensione celeste il Corpo di retribuzione (*sambhogakâya*, g. *hôjin*), nel mondo condizionato il Corpo di adattamento (*nirmânakâya*, g. *ôjin*). Ciascuno dei Buddha, i *Tathâgata*, dispone di questa triplice dimensione ontologica, composta di un aspetto assoluto e di due forme di manifestazione: una celeste e una terrena. Nessun buddha è prioritariamente connesso con una sola di queste dimensioni.

a partire da appigli analogici molto labili, per non dire speciosi.¹⁸

Ma chi stilò il testo trovava illuminanti questi accostamenti, che gli permettevano di giungere alla conclusione che tutti questi buddha sono soltanto delle (inadatte) ipostatizzazioni di pulsioni intrinseche al soggetto, e pertanto l'attribuire loro una qualche realtà e considerare i Buddha delle entità reali è privo di fondamento, è pura illusione. «Si tratta di altrettante facoltà inerenti all'anima umana». Tale giudizio dissolutorio è esteso a tutto il resto delle figure buddhiste: i numerosi altri buddha e *bodhisattva* ecc. La conferma di questa identificazione dei singoli buddha con aspetti, anche molto concreti, dell'aldiqua viene mostrata citando alcune frasi non solo estrapolate dal contesto, ma anche interpretate volutamente a prescindere dalle dottrine che le sorreggono. Così l'identificazione: «Demoni e bruti, uomo e essere celeste sono *Dainichi* [Vairocana]» diviene immanentista se non si ammette la 'compenetrazione reciproca di tutti gli aspetti del reale' della concezione *Kegon* e anche l'affermazione: «Erba, albero e terra, tutto senza eccezione è buddha in divenire» mal s'intende se non si vuole avere nulla a che spartire con l'idea di una 'natura-di-buddha [*tathâgatagarbha*] insita in tutti gli esseri' sia senzienti sia non-senzienti. L'operazione demistificatoria prosegue con alcune speculazioni terminologiche di cui è arduo decidere la pertinenza, ma dalle quali già s'intravede l'obiettivo principale di questa strategia: lo svelamento del nichilismo che, secondo i missionari, sta al fondo del buddhismo in quanto esso nega l'immortalità dell'anima.¹⁹

II. UN PRIMO AFFONDO CON L'ARMA DELL'EVEMERISMO

I tre paragrafi seguenti sono dedicati in successione a ciascuno dei tre buddha menzionati in precedenza, e dei primi due si presenta sommariamente il nucleo delle vicende riportate dalle agiografie.

¹⁸ Su questo primo paragrafo si basa Elison per negare recisamente che possa avervi messo mano Fabian Fukan, il quale a suo dire «può essere stato un sofista e persino un soritista, ma non di qualità scadente» come gli pare siano queste notazioni, specie la prima che giudica una «descrizione altamente stravolta della dottrina, basilare per il *Mahâyâna*, del triplice-unico corpo del Buddha, il *trikâya*». Cfr. ELISON, *Deus*, cit., p. 182. In effetti, nel *Myôtei Mondô* questo genere di equivalenze ed identificazioni non compare, il passo che più si avvicina è a p. 89; esse vanno quindi ascritte all'estensore del «documento Anesaki».

¹⁹ Si cita «hô (il dharma) è la mente di tutti gli esseri» dal Risveglio della fede, un'opera capitale per il buddhismo sino-giapponese. Si tratta del *Mahâyânahotpâdashâstra*, il Trattato sul risveglio della fede nel *Mahâyâna* (c. *Dasheng gixin lun*; g. *Daijô kishin ron*) un apocrifo cinese attribuito tradizionalmente ad Ashvagosha (g. *Me-myô*), che compendia le principali nozioni del Grande Veicolo. Tale citazione si trova anche nel *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 112.

Al paragrafo II. «Sulla condizione causale²⁰ e la nascita di *Shaka*; abbreviata» viene esposta in sintesi la biografia di *Shâkyamuni*, il buddha storico, seguendo la vulgata in uso nella predicazione e non le versioni dotte fornite da opere come il *Buddhacarita* di Ashvagosha. Questo racconto nel complesso corrisponde a quanto è generalmente tramandato, salvo per alcuni dettagli, (anche la moglie di Siddharta sarebbe morta dopo la nascita del figlio Râhula; ciò lo avrebbe spinto alla vita religiosa; egli avrebbe lasciato la vita mondana a diciannove anni e raggiunto l'illuminazione a venticinque). Si presenta l'intero arco dell'esistenza del Buddha: dalla nascita straordinaria,²¹ passando dall'illuminazione e la predicazione, alla morte, per concludere che egli è stato un semplice essere umano. Si allude anche alla concezione *mahâyâna* della natura trascendente o sovramondana (scr. *lokottara*) dei buddha, ma essa viene immediatamente scartata come una fantasia del popolo credulone. Il punto a cui questa esposizione mira è esplicitato: «Essendo un uomo, egli non sarebbe in alcun modo in grado di salvare gli uomini nella vita futura»

Il paragrafo III. «Sulla condizione causale di Amida; abbreviato» è impostato come il precedente: riporta in sintesi la biografia umana di colui che, avendo subito dolorose traversie e lutti, divenne prima l'asceta Dharmâkara e, dopo l'illuminazione, il Buddha *Amitâbha* (g. *Amida*).²² In sostanza si espone quanto è narrato in uno dei *sûtra* della Terra Pura, il *Sukhâvatîvyûhasûtra* esteso (g. *Dai Muryôjukyô*), ma l'obiettivo anche stavolta è poter concludere che anche Amida, di cui si ricorda la formulazione dei quarantotto voti concernenti la Terra Pura, non fu altro che un uomo ed è perciò vano attribuirgli facoltà salvifiche. «Lui stesso non ha potuto sfuggire alle vicissitudini di questo mondo: vita e morte, felicità e disgrazie; ed egli salverebbe gli uomini nella vita futura?» si chiede con sarcasmo l'autore.

In entrambi questi casi i missionari hanno quindi trovato agevole utilizzare, pur senza esplicitarne la nozione, una spiegazione di tipo evemeristico: alcuni buddha sono stati tutt'al più degli asceti famosi, ai quali venne attribuita una natura sovrumana dopo la morte.

III. SECONDO: I BUDDHA COME IPOSTATIZZAZIONE DI FORZE E ELEMENTI NATURALI

Più complessa, al paragrafo IV. «Su *Dainichi*, abbreviato», la trattazione su *Vairocana*, che non può introdurre narrazioni agiografiche. Infatti per alcune scuole del buddhismo sino-giapponese questi è il buddha cosmico della grande illuminazione o il buddha per eccellenza, cosa

²⁰ Per ‘condizione causale’ (g. *in-i*) s'intende la condizione di un Buddha impegnato attivamente nella sua attività salvifica a favore di tutti gli esseri senzienti, nel suo ruolo di bodhisattva, e per estensione anche il suo percorso personale quando era un semplice essere umano.

²¹ Nascendo dal fianco della madre, insinua il testo, ne avrebbe causato la morte. Questo particolare si ritrova pure nel *Myôtei Mondô*, che riporta anch'esso una succinta biografia di *Shâkyamuni*, nel corso di una serie di argomentazioni: cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 65.

²² Nel *Myôtei Mondô* compare soltanto un fuggevole cenno alla nascita di colui che diverrà il buddha Amida, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 123.

che deve avere molto colpito i gesuiti.²³ Qui vengono affastellati nella consueta prospettiva demitizzante elementi tratti dalla predicazione di più scuole su *Dainichi* (la scuola *Huayan*, g. *Kegon* e la scuola *vajrayâna Zhenyan*, g. *Shingon*): la sua incorporeità; la sua connessione con i cinque macroelementi costitutivi del cosmo (acqua, aria, terra, fuoco, etere) più la coscienza; la sua natura, dichiarata ora maschile,²⁴ ora femminile²⁵ a seconda della dimensione in cui è collocato (espressa dal mandala corrispondente).²⁶ Da ciò il testo conclude che *Dainichi* è solo un'ipostasi della dinamica fondamentale del mondo naturale, quella che i cinesi esprimono con la diaide dialettica di *yin* e *yang*. Sempre seguendo la dottrina tantrica *shingon*, si riconosce *Dainichi* quale membro di una pentade di *jina*, i buddha vittoriosi [la famiglia degli illuminati: *tathâgatakula*, g. *nyorai-bu*] di cui è l'esponente centrale, intorno al quale sono disposti gli altri quattro, per affermare immediatamente che tali buddha non sono altro che le cinque parti del corpo.²⁷ Prova ne sarebbe, di nuovo, una speculazione terminologica, ossia il fatto che lo stesso sinogramma *fo* [buddha, g. *butsu*], è composto di due elementi: il primo è il radicale di 'uomo' e il secondo, a detta dei gesuiti, significa 'parti'. Con ciò si conclude il procedimento che riduce i buddha ai puri elementi naturali, agli elementi costitutivi sia dell'universo sia dell'essere umano. Si dichiara quindi terminato l'esame di questo tema, e infatti il paragrafo seguente affronta un nuovo argomento.

IV. TERZO: L'UOMO, PRIVO DI ANIMA, RESTA PRIGIONIERO DELL'IMMANENZA

Il V. paragrafo, stringato e lacunoso, tocca in maniera troppo sommaria un problema fra i più spinosi ed intricati di tutta l'evoluzione sino-giapponese del buddhismo *mâhâyâna*, ossia cerca di trarre delle conclusioni sulla natura di ciò che in giapponese è chiamato *shin* (c. *xin*) ossia il complesso cuore/mente, l'organo sede della conoscenza e delle emozioni, a cui dai missionari viene attribuito subito il ruolo di analogo buddhista dell'anima, definendolo "sostanza intelligente". Il problema che si intuisce soggiacente: ossia se il buddhismo ammetta un principio vitale

²³ A parte l'equivoco iniziale, in cui era incorso Francesco Saverio, il quale, a causa di un suo informatore sprovvveduto, predicando ai giapponesi dal 1549 al 1551 aveva usato il nome *Dainichi* per indicare il Dio unico della rivelazione biblica e la prima persona della Trinità.

²⁴ Nel *Kongôkai* (*Vajradhâtu*), il piano della sfera adamantina dell'elemento coscienza, nella speculazione *shingon*.

²⁵ Nel *Taizôkai* (*Garbhadhâtu*), il piano della matrice, che simboleggia la perfezione dell'universo delle forme manifeste, composto dai cinque elementi: terra, acqua, fuoco, aria, spazio o etere, secondo la scuola *shingon*.

²⁶ Si tratta di una sorta di compendio, forzatamente incompleto, dell'articolata riflessione su *Vairocana* sviluppata in *Myôtei Mondô*.

²⁷ Hanno infatti appreso che nella fisiologia cinese il corpo umano si compone di cinque parti: le quattro membra e la testa, e anche i suoi organi fondamentali sono cinque.

immortale oppure no, rimane qui in sospeso, forse perché gli elementi raccolti non sono univoci.²⁸ Inoltre permane una forte ambiguità circa il contenuto dell'espressione 'vita futura'. Con queste parole infatti il buddhismo intende prevalentemente la semplice rinascita in un'altra forma di vita (determinata dalle proprie azioni) nel cosmo, nella dimensione dell'esistenza condizionata, o tutt'al più la 'rinascita' (se così la si può chiamare) in una Terra Pura, mentre qui surrettiziamente si intende quest'espressione in parallelo con la vita ultraterrena del cristianesimo nella beatitudine eterna. Il giudizio sarà quindi che i buddhisti, anche per quanto riguarda la 'beatitudine della vita futura', non si spingono al di là dell'orizzonte umano e, aspirando tutt'al più ad una felice rinascita, restano per così dire prigionieri dell'immanenza. Nel finale si denuncia l'immensa responsabilità del Buddha *Shâkyamuni*, che è stato il primo a predicare questa dottrina, e dalle cui parole tutte le scuole dipendono anche dopo molti secoli.

V. QUARTO: LA DOPPIEZZA DEL BUDDHISMO, RAGGIRI EDIFICANTI E SEGRETO NICHILISMO

I tre punti successivi, dal VI. all'VIII. si concentrano sul buddhismo zen e utilizzano in vario modo testi, materiali e tradizioni di questa scuola, che i missionari ritengono particolarmente preziosi per svelare l'autentica natura dell'intero buddhismo. In effetti gli elementi dottrinali che vengono chiamati in causa in questi paragrafi sono di primaria importanza, anche se la loro imperfetta conoscenza, o il loro intenzionale stravolgimento, tradiscono la volontà di far convergere i risultati dell'indagine in una direzione univoca e perfettamente funzionale alla liquidazione del buddhismo.

L'elemento a partire dal quale è sviluppato l'attacco è, nel paragrafo VI., la denuncia di una doppiezza nell'insegnamento del Buddha. Avendo appreso che il buddhismo di Grande Veicolo ha tra i suoi fondamenti (che risalgono all'antica scuola indiana *Mâdhyamaka*, ma sono stati fatti propri dalla scuola zen) la dottrina che afferma l'esistenza di due livelli di verità: la verità convenzionale (*samvritisatya*) e quella fondamentale (*paramârthasatya*),²⁹ l'autore conclude senz'altro che l'insegnamento buddhista sulla rinascita (la 'vita futura') appartiene al mero piano convenzionale, è dottrina 'conveniente, opportuna' (g. *gonkyô*), predicata per ragioni di benessere

²⁸ La dottrina *nairâtmya* [del 'non-sé'], antica e condivisa da tutte le scuole, che insegna l'inesistenza di un sé umano sostanziale (ossia: durevole, permanente, immutabile, di per sé esistente), nei suoi sviluppi in Cina aveva raggiunto un maggiore livello di complessità per cui alcune scuole parlavano di un 'vero sé' (quello raggiungibile mediante l'illuminazione), il quale tuttavia, pur essendo vero, ontologicamente parlando continuava a essere un 'non-sé'.

²⁹ Nâgârjuna (I./II. sec.), *Madhyamakakârikâ* 24,8: «La dottrina del B. è insegnata in riferimento a due verità: la verità convenzionale (*lokasamvritisatya*) e la verità fondamentale (*paramârthasatya*). ... La realtà fondamentale non si può insegnare senza appoggiarsi alla pratica quotidiana (*vyavahâra*). Senza far ricorso alla realtà fondamentale, il nirvâna non può essere raggiunto».

sociale e di vantaggio individuale, mentre la verità fondamentale, ultima e vera (g. *jikkyō*), tenuta nascosta, rivela che dopo la morte non vi è che il nulla. Per dimostrare che la scuola zen trasmette, oltre all'insegnamento buddhista palese, anche una dottrina esoterica viene esposto, abbastanza fedelmente, il cosiddetto *Sūtra del fiore*: «Quando *Shaka* predicava sul monte *Ryōju* [*Grīdhrikūta*] fece vedere un fiore alla folla dei suoi discepoli che restarono impassibili, non avendo afferrato per niente il senso di tale gesto. Soltanto il volto di *Kashō* [*Mahākāshyapa*] s'illuminò in un sorriso. Allora *Shaka* disse: «Il *nirvāna* della vera legge è inesprimibile: io lo trasmetto a *Kashō*.»³⁰ Questo aneddoto spurio, nato per nobilitare, facendola risalire al Buddha storico, la tipica modalità zen di approccio non-verbale al nucleo vivo del buddhismo,³¹ non poteva che rendere perplessi i missionari (forse non molto illuminati dai loro informatori) che infatti ne elaborano un'interpretazione a vantaggio della loro tesi. Nel medesimo senso, quale attestazione di un segreto nichilismo, l'autore pretende anche di saper sciogliere un'enigmatica quartina, tratta dal rituale di ordinazione monastica della scuola zen *sōtō*, in cui viene esposta la condizione paradossale di un insegnamento che si autocontraddice per trascendere il piano della logica.³² Il contenuto della trasmissione esoterica, ormai nettamente smascherato, è quindi: 'il nulla del *shin*', ossia il fatto che non esiste alcun principio vitale immortale e «in definitiva, tutto ciò che è, è nulla». Si può ritenere che proprio qui cominci a prendere corpo la tesi che il buddhismo sia una forma di nichilismo metafisico, un'idea che ha goduto di straordinaria fortuna nella (in)comprendere occidentale del buddhismo almeno fino a metà del XIX. secolo.³³

³⁰ Si tratta di un episodio apocrifo (attestato solo da un *sūtra* di produzione cinese, il *Dafantianwang wenfojueuyi jing*, giapp. *Daibontennō-mombutsu-ketsugi-kyō* [*Sūtra in cui Brahmā chiede al Buddha di risolvere i suoi dubbi*]) su cui la scuola zen si basa (inserendolo anche nella sua importante raccolta di *koan*, il *Wu-men-kuan*, g. *Mumonkan*) per far risalire il suo tipico insegnamento *ishin denshin* ['da mente a mente'] al buddha *Shākyamuni*.

³¹ Che viene sintetizzata in una quartina programmatica che si fa risalire a *Bodhidharma* (VI. sec.) il Primo Patriarca dello zen: «una trasmissione speciale al di fuori delle Scritture/ indipendente da scritti o parole/ direttamente da mente a mente/ vedere la propria vera natura e diventare Buddha».

³² «Vero dharma (insegnamento) circa il dharma: [non c'è] nessun dharma/ questo dharma, [che non c'è] nessun dharma, è anch'esso un dharma./ In questo momento in cui si rivela: [non c'è] nessun dharma,/ dharma, dharma, come sarai ancora dharma?» La quartina è presente ed interpretata anche nel *Myōtei Mondō* (cfr. *Myōtei Dialogues*, p. 112s.) da cui l'autore del documento Ane-saki certamente dipende, come confermano anche altri particolari presenti in ambedue i testi.

³³ Si veda in merito H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier-Montaigne, Paris 1952 (tr. it., *Buddismo e occidente*, Jaca Book, Milano 1987).

VI. L'ACCUSA DI NICHILISMO E IL FRAINTENDIMENTO DELL'IDEA DI "VACUITÀ"

Anche in questo caso si tratta di un faintendimento interessato, perché alla base di questa onnipresenza del 'nulla', che per primi i gesuiti in Giappone scoprono e diffondono come la vera essenza del buddhismo, c'è la difficile nozione, centrale in tutto il Grande Veicolo, di vacuità [*shûnyatâ*]. La dottrina della vacuità, correttamente intesa, significa soltanto che tutti gli esseri nell'intero universo non esistono in sé e di per sé stessi, ma solo in forza di cause e condizioni, sono cioè sprovvisti di una natura sostanziale propria [*svabhâva*]. A proposito della vacuità sono possibili, secondo i maestri tibetani, due classici e simmetrici faintendimenti: o la si ritiene equivalente al nichilismo (nulla esiste in nessun caso ed a nessun livello), oppure la si considera una sorta di reale esistenza, di realtà fondamentale ultima (simile al *brahman* dell'induismo).³⁴ È evidente che i missionari sono caduti nel primo e più facile errore giungendo alla conclusione che il buddhismo è un vero e proprio nichilismo metafisico. Questo, prosegue il testo, è il vero contenuto della trasmissione da maestro a discepolo, così cara alla scuola zen, che si fregia della linea di successione canonica dei suoi «ventotto patriarchi dell'India» seguiti dai «sei patriarchi della Cina», i quali secondo la tradizione rappresentano la continuità dottrinale fra il Buddha *Shâkyamuni* e *Huineng* (il Sesto Patriarca 638-713). Tanto radicale nichilismo, incalza l'autore, genera inevitabilmente l'immoralismo: «tutte le dottrine buddhiste [...] negano ogni distinzione tra bene e male», come si deduce dal principio, che viene così spesso proclamato da essere divenuto quasi proverbiale: «bene e male non sono due, perverso e giusto non sono che uno».³⁵ Si tratta di un insegnamento che, per essere rettamente compreso, presuppone la distinzione tra il piano del relativo e quello dell'assoluto di cui sopra si è detto. Ma l'operazione di smascheramento ha già riconosciuto sotto questa distinzione la differenza fra la predicazione pubblica, fatta *pro bono pacis*, e il vero insegnamento dello zen, il nichilismo, che viene trasmesso esotericamente, in segreto.

VII. IL BUDDHISMO PREDICA LA RINASCITA PER OPPORTUNISMO E TIENE NASCOSTO IL NULLA

Nel paragrafo VII. si ribadisce il nesso che sussiste fra la negazione di una vita nell'aldilà e l'immoralità su questa terra: senza la credenza in un principio vitale immortale che possa venire

³⁴ Ma già Nâgârjuna metteva in guardia sulla difficoltà di comprensione: «Una vacuità mal compresa rovina la persona non intelligente. È simile a un serpente afferrato maldestramente o a una formula magica mal pronunciata».

³⁵ Cfr. ELISON, *Deus*, cit., p. 442, n. 108, che riporta l'espressione giapponese *zen'aku funi, jashô ichinyo* traducendo: «bene e male (sono) indifferenziati, pernicioso e fedele si risolvono in uno». Avendo già citato questo principio in precedenza (p. 172), il diffuso commento che Elison vi accende si trova a nota 82 di p. 439s.

premiato, o castigato in sede ultraterrena, sostengono i missionari, lo spirito umano rimarrà preda dei suoi istinti egoistici e imboccherà la via del male. Nessuna condotta virtuosa o morale può essere intrapresa, se si nega la sopravvivenza al di là della morte. Niente di buono potrebbe avvenire, se si insegnasse «apertamente che tutto è nulla, nulla la vita, nulla la morte» e di conseguenza nessuna società potrebbe sussistere. Perciò i monaci buddhisti non divulgano questa verità esiziale, in cui credono, ma la trasmettono ai soli iniziati.

Pare tuttavia che i gesuiti abbiano avuto sentore dell'esistenza di tesi che negavano l'identificazione della vacuità con il nulla, additando ad esempio la relazione che intercorre tra la vacuità e la natura-di-buddha [*tathāgatagarbha*], ossia un elemento positivo e ritenuto onnipresente: la potenzialità di illuminazione insita in tutti gli esseri.³⁶ Infatti le scuole buddhiste che si basavano sulla vacuità avevano dovuto fronteggiare fin dall'antichità l'accusa di nichilismo ed avevano insistito nel dichiarare fuorviante e infondata ('eresia', legge il cristiano) l'equivalenza: vacuità = nulla. Queste posizioni difensive vengono però respinte e, visto che erano attestate anche in scritti di maestri zen, che l'autore mostra di conoscere e cita,³⁷ se ne escogita un'interpretazione che non smentisca, ma al contrario ribadisca, il radicale nichilismo dello zen.

A questo punto il testo allinea una serie di termini tecnici in uso nella speculazione buddhista, che in parte è possibile identificare: «nulla [*shūnyatā*], natura-di-Buddha [*tathāgatagarbha*], natura [*illuminata*] originaria [*hongaku*], verità, natura della legge [*dharma*], corpo della legge [*dharma*], (bodhicitta) [mente protesa verso l'illuminazione]»,³⁸ per poi sostenere che in verità questi nomi stanno tutti ad indicare un'unica realtà, lo *shin* umano (confinato nell'orizzonte della mera immanenza). La pluralità delle designazioni è del tutto apparente, perché dipende unicamente dalla diversità delle scuole, «è la [medesima] canna palustre, che si chiama *yoshi* a Osaka e *hamaogi* a Ise».³⁹

Il paragrafo VIII., uno dei più brevi, ha l'unica funzione di trarre le conclusioni di questa parte (comprendente i brani da V. a VIII.) e si limita ad affermare che per quanto le scuole buddhiste siano numerose, diverse fra loro e disseminate in varie terre, poiché tutte discendono dall'insegnamento del solo Buddha Shākyamuni, «per chi va al fondo delle cose» esse non differiscono affatto. Infatti questi ha predicato un unico insegnamento: «la legge del nulla», la quale

³⁶ Il *tathāgatagarbha* [matrice/embrione di illuminazione] viene definito come ciò che, presente in tutti gli esseri senzienti, permette loro di pervenire all'illuminazione, di conseguire la buddhità. Ma è proprio la vacuità, l'assenza di esistenza intrinseca, che permette agli esseri senzienti di mutare, di evolvere, e trasformarsi in Buddha.

³⁷ Il testo segue anche qui il *Myōtei Mondō*, cfr. *Myōtei Dialogues*, cit., p. 114, dove è citata una frase dal *Denshin Hōyō* (c. *Chuanxin fayao*) del maestro zen Obaku (c. *Huangbo Xiyun*, m. 850): «[le persone] non si rendono conto che le loro stesse menti sono all'origine vuote», che viene intesa come una conferma del fatto che «la nostra natura è nulla e vuoto».

³⁸ *Bodhicitta* [mente dell'illuminazione], è il termine che indica l'aspirazione all'illuminazione per il bene di tutti gli esseri senzienti, una nozione centrale del *Mahāyāna*.

³⁹ Espressione proverbiale presa da *Myōtei Mondō*, cfr. *Myōtei Dialogues*, cit., p. 72.

resta il nucleo dell'insegnamento di tutte le numerose ramificazioni del buddhismo.

VIII. IL BUDDHISMO DEVOZIONALE SMASCHERATO: MENZOGNA, IMMORALITÀ E SEGRETO

Gli ultimi quattro paragrafi (IX.-XII.) sono diretti a criticare la forma di buddhismo più diffusa a livello popolare, quella di impianto devozionale che, utilizzando la semplice formula di invocazione al buddha *Amitâbha* (g. *Amida*) *namu Amida butsu* [venerazione al buddha Amitâbha], ne implora l'intervento soccorrevole allo scopo di poter rinascere in un suo universo privilegiato, la Terra Pura *Sukhâvatî* [Luogo di Beatitudine] e da questo incontaminato mondo celeste privo di negatività poter poi conseguire senza intralcio l'illuminazione a beneficio di tutti gli esseri e raggiungere infine il *nirvâna*.⁴⁰ Nel punto IX. si insiste, riportando elementi contenuti nel *Sûtra della rammemorazione di Amitâbha* [g. *Kan Muryôjukyô*, scr. *Amitâyurdhyânasûtra*], sul fatto che anche questa dottrina risale a Shâkyamuni, il quale si sarebbe inventato di sana pianta sia il buddha Amida sia la Terra Pura da lui retta, che si dice sia posta ad occidente, ad una distanza incommensurabile. Riprova della sfrenata attività fabulatrice del mendace Shaka sarebbero anche le figure dei sei buddha attivi negli eoni che hanno preceduto quello attuale,⁴¹ da lui fantasiosamente escogitate, come pure la profezia della sua futura illuminazione, che affermava di avere ricevuto in un passato favolosamente remoto dal buddha primordiale *Dîpamkara*.

A differenza delle strategie polemiche adottate in precedenza, in questo frangente i missionari mettono in campo delle argomentazioni di carattere razionale-scientifico e, siccome per divenire il Buddha Amitâbha si narra che l'asceta Dharmâkara avrebbe meditato per ben cinque *kalpa* (l'rone della cosmologia antico-indiana), si scagliano contro la nozione mitica di *kalpa*, ridicolizzandone la definizione tradizionale, con il semplice espediente di trasporre sul piano reale una formulazione iperbolica di valore evidentemente poetico-evocativo.⁴² Inoltre dichiarano del

⁴⁰ Questa forma di buddhismo in cui il fedele invoca l'aiuto di un essere sovrumano (il buddha Amida) confessando la propria incapacità di raggiungere la salvezza con i propri sforzi, per evidenti ragioni ha suscitato molto interesse da parte cristiana, dal XVI. sec. fino al XX. Cfr. H. DE LUBAC, *Amida. Aspects du bouddhisme II*, Seuil, Paris 1955 (tr. it. Aspetti del buddhismo, Jaca Book, Milano 1979), nonché M. DE GIORGI, *Salvati per grazia attraverso la fede. La salvezza per grazia nel buddhismo della terra pura e nel cristianesimo*, EMI, Bologna 1999.

⁴¹ I buddha del passato che vengono venerati nel buddhismo giapponese sono in genere sei: Vipâshyin, Shikin, Vishvabhûj, Krakucchandra, Kanakumûni e Kâshyapa che in questa successione precedono Shâkyamuni, al quale succederà Maitreya. Antecedente a questa successione è il buddha primordiale *Dîpamkara*, menzionato subito dopo.

⁴² Per indicare l'immensa estensione di un *kalpa* si affermava che fosse il tempo occorrente a consumare un cubo di granito con il lato lungo quaranta leghe, se un angelo veniva a sfiorarlo

tutto inverosimile la distanza astralmente grande («se si attraversano, dal lato di Occidente, dieci trilioni di mondi») a cui sarebbe situata la Terra Pura di Amida, dichiarando che, contrariamente a quanto pensano gli orientali, la direzione ‘verso occidente’ non è assoluta bensì relativa. E per giunta, come hanno dimostrato le circumnavigazioni effettuate dagli europei, questa nostra terra è sferica e di una circonferenza assai più ridotta delle fantasiose immensità pretese dai *sūtra* buddhisti. Tale decisiva irruzione delle certezze scientifiche e della fattualità geografica chiude la questione e, una volta dichiarata inesistente la fantomatica Terra Pura, la cui dislocazione risulta indeterminabile, anche il buddha Amida risulta privo di qualsiasi realtà.

IX. AMIDA L’IMMENSO: IPOSTASI DELLO SPAZIO ILLIMITATO E VUOTO

In una sorta di cortocircuito deduttivo, il paragrafo successivo, il X., si apre con l’asserzione che le fantasiose figure della Terra Pura e di Amida, inesistenti, non sono che dei termini alternativi per indicare lo *shin* umano, un altro modo per riferirsi al cuore/mente di ciascun uomo. Quindi si prende spunto dalle dimensioni iperboliche che nell’*Amitâyurdhyânasûtra* vengono attribuite al corpo di Amitâbha⁴³ per concludere che non può esistere alcun essere così esteso, e che pertanto si tratta della personificazione della «universalità dello spazio». Così pure, quando nel *sûtra* si afferma che tutti i buddha pienamente illuminati fanno parte del Dharmadhâtu,⁴⁴ bisogna intendere che si vuole così simboleggiare l’elemento aria che riempie l’universo. Ancora una volta si applica una sorta di riduzionismo naturalistico. Che evocando tali buddha ci si riferisca in realtà all’aria, elemento onnipervasivo e vuoto in cui può espandersi il suono, sarebbe comprovato dalla quartina coniata da un famoso monaco amidista: «Io invoco il Buddha,/ né *hotoke* [buddha], né io esistiamo;/ null’altro che questo eco di voce:/ Namu Amida Butsu». Scritta per celebrare il valore assoluto della pratica di invocazione, nella quale sia l’orante che il desti-

con la sua veste di piume una volta ogni tre anni. Questo punto, e tutta la seconda parte di questo paragrafo riproduce il *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 125.

⁴³ Amida è così immenso da avere «tra le sopracciglia un ciuffo di peli bianchi avvolti a destra e pari a cinque monti Sumeru», ossia cinque volte più grande del monte Sumeru (o Meru), che è la montagna cosmica che unisce la terra al cielo al centro dell’universo della cosmologia indiana.

⁴⁴ Lo ‘spazio della realtà assoluta’ o ‘dimensione del reale’, è la sfera non duale percepita dai buddha nel *Dharmakâya*, in cui si avverte la vera natura dei fenomeni, contrapposta a *lokadhâtu*, la ‘dimensione dei mondi’ luogo del percepire fenomenico, frammentario e confuso, proprio degli esseri senzienti condizionati.

natario si eclissano di fronte alla semplice voce, viene invece letta come un'ennesima affermazione di nichilismo.⁴⁵ Seguono speculazioni sulle componenti del sinogramma *shin*, per concludere che fra le scuole buddhiste non sussiste alcuna vera differenza.

X. LA VITA IMMORALE DI SHINRAN, UN GRANDE MAESTRO AMIDISTA

Nel breve XI. paragrafo si utilizzano alcuni episodi poco edificanti (che gli storici poi giudicheranno malevole diffamazioni) pertinenti alla biografia di Shinran Shōnin (1173-1263) il fondatore della Scuola della Vera Terra Pura [*Jōdoshin-shū*], per fornire un esempio a conferma di quanto si asseriva nei paragrafi VI. e VII., ossia che non si può condurre una vita virtuosa se si nega la sopravvivenza oltre la morte. L'indifferentismo morale che ispira la condotta di Shinran è infatti fondato e autorizzato dalla credenza buddhista che «in definitiva tutto è vano». Visto che citano la condotta incresciosa di questo personaggio, si può ipotizzare che i missionari avessero avuto notizia del fatto che le scuole della Terra Pura, facendo dipendere la salvezza soprattutto dalla fede e dall'invocazione ad Amida e mettendo tra parentesi (anzi, nel caso di Shinran: dichiarando del tutto inutile) la necessità di una condotta virtuosa, erano state avversate dalle altre correnti buddhiste e dal governo come propagatrici dell'immoralità fra il popolo. Era stato molto attaccato (e anche condannato all'esilio) proprio Shinran, il caposcuola sostenitore della tesi radicale che l'attività salvifica di Amida era specialmente rivolta ai peccatori incalliti, incapaci di buona condotta ma sinceramente fidenti nella sua misericordia. Forse anche per questo alla fin fine la formula d'invocazione *namu Amida butsu* per i missionari era considerata equivalente a: «non c'è alcuna differenza tra osservare la legge e violarla».⁴⁶

XI. SIGNIFICATI MISTERIOSI DEL NEMBUTSU OCCULTATI DA COLORO CHE SANNO

Nella sua parte iniziale l'ultimo paragrafo, il XII., cerca di sondare il significato profondo dell'invocazione ad Amida e, correttamente, riferisce che *namu* (traslitterazione del scr. *namas*, venerazione) secondo autorevoli maestri antichi fra cui Shandao (VII. sec.), oltre al resto vuol dire: «dedicare la propria vita». Il ragionamento prosegue però affastellando elementi linguistici per una (pseudo-)etimologia, e fa appello persino al *Yijing*, il *Classico dei Mutamenti* confuciano, allo scopo di dimostrare che anche al centro di questa nozione c'è «il vuoto dello *shin*». Il termine

⁴⁵ Anche per questa poesia si veda il *Myōtei Mondō*, benché qui venga attribuita al monaco Koya, un precursore della scuola della Terra Pura del X. sec., e là ad Ippen, un maestro amidista del XIII. Cfr. *Myōtei Dialogues*, cit., p. 126.

⁴⁶ La condotta riprovevole di Shinran è già denunciata nell'ultima pagina del I. Libro del *Myōtei Mondō*, cfr. *ivi*, p. 127.

namu significherebbe insomma «l'assenza di *shin* e di pensiero, lo stato di *nirvâna*»,⁴⁷ che più correttamente si dovrebbe indicare come «nulla». Ma mentre il nulla è un'idea astratta accessibile a pochi, *namu Amida butsu* è una formula facile, afferrabile anche dagli inculti. Questo è l'utile espediente [*upâya*] buddhista messo in atto dalla Scuola della Terra Pura per condurre i suoi fedeli a familiarizzare con il «senso nascosto» della pratica che è: «usciti dal nulla, noi vi siamo ricondotti». L'elemento di comprova, in questo caso, è un cenno alla complessa cosmologia buddhista la quale, benché distingua parecchi tipi diversi di esseri,⁴⁸ secondo l'interpretazione zen non sta ad indicare altro che la condizione umana in questo mondo.⁴⁹

Ancora allo zen ci si riferisce nei successivi due punti: siccome i suoi maestri sono «iniziatati alla saggezza», talvolta si permettono gesti di irriferenza anche estrema nei confronti delle Scritture buddhiste, venerate da tutte le altre scuole, che trattano come carta straccia.⁵⁰ Infatti, sostengono i gesuiti, il Buddha Shâkyamuni avrebbe ammesso davanti ai suoi discepoli, prima di morire, di non avere mai pronunciato una sola parola sulla vita oltre la morte. Anche in questo caso viene deformato un episodio ben noto in ambiente zen, riportato da un *sûtra*,⁵¹ e assai valorizzato poiché volto a sottolineare il fatto che l'insegnamento autentico, essendo ineffabile, non passa attraverso le parole. Invece l'unico modo in cui può essere compreso in questa sede è «che

⁴⁷ In questa frase si potrebbe riconoscere la meditazione zen, mirata all'eliminazione dell'attività ordinaria della mente, se non venisse proposta, invece, come un'affermazione a livello ontologico.

⁴⁸ Il testo ne elenca nove: «[i purganti negli] inferi, i preta [fantasmi famelici], gli animali, gli ashura [asura, gli dèi gelosi], gli uomini, gli dèi, i discepoli, gli illuminati, buddha», ossia i sei destini di rinascita e insieme i tre livelli della pratica; questo fa pensare al *bhavachakra* [diagramma circolare delle esistenze] come viene costruito dalla scuola tendai, che oltretutto inserisce al centro del cerchio il sinogramma *shin*.

⁴⁹ Anche qui si affaccia il peculiare approccio della scuola zen ai contenuti del buddhismo; secondo alcuni maestri zen, ciascun uomo può avere esperienza delle diverse forme di vita in una sola giornata, perché i suoi stati d'animo, le passioni intense e l'ignoranza lo fanno transitare di continuo dal comportamento animalesco a quello avido dei fantasmi, a quello iracondo degli asura, ecc.

⁵⁰ Punto presente nel *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 100. L'autore potrebbe essere anche al corrente del fatto che il Sesto Patriarca del chan/zen, Huineng (638-713), di cui si è detto, viene talora raffigurato nell'atto di stracciare i *sûtra*. Questo gesto molto trasgressivo è interpretato come un modo di enfatizzare l'importanza della trasmissione zen 'indipendente da scritti o parole'. Cfr. *supra*, nota 31.

⁵¹ Il detto, attribuito al Buddha nel *Mahâparinirvânasûtra*, è assai citato nelle scuole zen, afferma: «Nei quarantanove anni in cui ho predicato il Dharma, non ho mai pronunciato una sola parola.» Curiosamente non viene citato nel *Myôtei Mondô*, ma fa parte del bagaglio culturale dell'autore di questo documento.

il termine ultimo del buddhismo è il nulla»; questo sarebbe il segreto confidato ai soli ‘iniziati’ e trasmesso in modo occulto, ma da non divulgare alla gente comune. Nella scuola della Vera Terra Pura, questa verità riservata costituirebbe il contenuto di un’opera di Shinran, alla quale per questa ragione hanno accesso i soli familiari dei vertici della setta.⁵²

Così termina il «documento Anesaki», confiscato nel 1790 e quindi importante testimone della persistenza e dell’omogeneità delle argomentazioni dei cristiani contro le varie scuole buddhiste nei quasi due secoli seguiti all’elaborazione del *Myōtei mondō* di Fabian Fukan (1605). Rispetto alla cospicua parte là dedicata alla confutazione del buddhismo, il nostro scritto pare una sorta di compendio, che trae da quel testo non solo tutte le sue idee (a parte le balzane trovate del paragrafo I. e poco altro) ma anche le citazioni di scritti buddhisti con cui le supporta. In compenso tralascia del tutto parti molto ampie, che là Fukan dedicava a scuole come la Shingon, la Hossō, la Tendai, la Sanron e la Kegon, alcune delle quali avevano adepti e conoscitori quasi solo nella parte colta e privilegiata della popolazione giapponese. Il che fa pensare che l’ambiente a cui il documento doveva servire fosse ben poco toccato dalle loro dottrine, mentre si confrontava maggiormente con le scuole della Terra Pura e la vulgata riguardante lo zen. Un motivo della concisione di questo promemoria, mirato a contrastare e demitizzare alcune dottrine in particolare, può essere stata la sua concreta utilizzazione in sede pastorale, cosa che ne giustifica anche la scrittura talora trasandata.

gianfranco.bonola@uniroma3.it

(Università degli Studi Roma 3)

⁵² Tuttavia il volume citato nel testo, il *Kyōgyōshinshō* [Florilegio sull’insegnamento, la pratica e la realizzazione secondo la scuola della Terra pura] è il lavoro principale di Shinran, scritto nel 1224. La trasmissione dell’opera, come di consueto, era riservata ai vertici della gerarchia della scuola, stabilita in questo caso per successione familiare.

RS

GUIDO GHIA

LA RELIGIONE DEI MODERNI IN G.E. LESSING. LA FONDAZIONE DI UNA TOLLERANZA ATTIVA

THE RELIGION OF THE MODERNS IN G.E. LESSING'S WORK.
THE FOUNDATION OF AN ACTIVE TOLERANCE.

The issue of the evaluation of the essence of authentic religion and humanity must be regarded as the theoretical foundation of active tolerance and ecumenical meeting among religious men. The search for a method, the principle of individuality, and the research of communion among religions: these are Lessing's contributions to the Religion of the Moderns. Lessing's primary message in the drama Nathan the Wise, a classical text of tolerance and ecumenical literature, is that the key focus should be the value of individuals as human beings and that group membership is secondary to this. This is the concept of active tolerance.

Quale che sia l'esatta interpretazione storiografica da dare alla nota tesi hegeliana secondo cui la personalità e l'opera di Cartesio segnerebbero il tramonto della tradizione scolastica e quindi il passaggio definitivo dal Rinascimento all'età moderna, non c'è dubbio che è proprio nell'opera di Descartes che si ritrovano sostanzialmente i due cardini fondamentali su cui è impenniata la filosofia della modernità: il primo è il principio di individualità, in base al quale la filosofia si occupa innanzi tutto dell'individuo, e di conseguenza l'uomo diventa contemporaneamente il soggetto trascendentale e l'oggetto fenomenico della riflessione filosofica;¹ il secondo

¹ Cfr. su questo punto G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, 4 voll., a cura di G. CALOGERO e C. FATTA, vol. I., p. 36. Si veda però anche vol. IV, pp. 192 ss. Qui Hegel afferma che è con l'Illuminismo che la modernità trova la sua massima espressione perché ora l'uomo scopre in sé il vero contenuto ed è rimossa ogni autorità che non sia la ragione umana stessa.

consiste nella necessità di elaborare un metodo critico razionale per costruire il sapere e per arrivare infine alla verità, al punto che l'attenzione rivolta all'elaborazione di un metodo diventa vieppiù una delle principali ossessioni del dotto e dell'uomo di scienza dell'età moderna.²

I. LIBERTÀ E METODO

Siamo quindi autorizzati ad individuare nel principio di individualità e nella questione del metodo le due caratteristiche paradigmatiche, direi quasi idealtipiche, della modernità filosofica, al punto che, come afferma Reinhard Lauth, quando Cartesio individua nel *cogito* l'unica legittimazione metodologicamente possibile alla ricerca della verità, egli perviene al vertice supremo di ogni epistemologia, e cioè alla *logologia*: decisivo è, infatti, il punto «che il principio fondamentale si realizzava nel *cogito*, non nella *cogitatio*, in quanto principio più prossimo per ogni meditazione filosofica. In tal modo Descartes rompeva con una tradizione filosofica bimillenaria e la esautorava. L'atto e il compimento del *cogito* sono, unitariamente, deduzione, realizzazione del metodo, esecuzione della propedeutica e atto biografico. Descartes rende palese che ogni sapere è sapere finito dell'infinito (*infini*), e che l'essere della ragione nella sua costituzione fondamentale si dà a partire da Dio e dalla sua verità giustificante. Qui Dio non è un pezzo di mondo – foss'anche il più eminente –, ma Dio è supremo principio trascendentale, quel principio che rende possibile la libera asserzione della ragione e richiedendola la comprende, ma che insieme può venire realizzato in modo adeguato soltanto in un *libero conoscere e agire*». ³

² «Non ho però alcun timore di dire che penso di aver avuto molta fortuna nell'essermi imbattuto, sin dalla giovinezza, in certe vie che mi hanno condotto a considerazioni e massime delle quali ho formato un metodo, mediante il quale mi pare di poter aumentare per gradi la mia conoscenza, ed elevarla a poco a poco al punto più alto a cui la mediocrità del mio ingegno e la brevità della mia vita le consentiranno di arrivare. Ne ho raccolto già tali frutti che, per quanto nel giudicar me stesso cerchi sempre di inclinare piuttosto alla diffidenza che alla presunzione, e per quanto nel considerare con occhio di filosofo le diverse azioni ed imprese umane, non ne trovi quasi nessuna che non mi appaia inutile e vana, ciò nondimeno non cesso di provare una soddisfazione estrema del progresso che penso di aver fatto nella ricerca della verità, e di concepire tali speranze per l'avvenire che, se tra le occupazioni degli uomini in quanto puramente uomini, ve n'è qualcuna realmente buona e importante, oso credere che sia proprio quella che ho scelto» (CARTE-*sio*, *Discorso sul metodo*, a cura di G. DE LUCIA, Armando Editore, Roma 1999, p. 51s.).

³ R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, Trauben, Torino 2004, p. 17s. Cfr. anche M. IVALDO, *Storia della filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 82s.: «Il *tópos* storiografico che vede Descartes come l'iniziatore della moderna filosofia è stato oggetto di innumerevoli riprese, precisazioni, limitazioni. Descartes cerca conoscenza evidente; egli muove dal *cogito*, non dalla *cogitatio*, cioè dall'atto concreto del pensare e del ponderare. In questo atto si palesa una

Per i filosofi storiograficamente e idealmente moderni il problema del metodo non è però soltanto una questione gnoseologica o epistemologica, ma investe la ragione stessa per cui si fa filosofia, è cioè autenticamente *logo-logia*, *logos del logos*, e, di conseguenza, quando parliamo di religione dei Moderni facciamo riferimento a una concezione religiosa che pone l'accento sulla libertà e sulla soggettività – intesa anche e soprattutto come elemento trascendentale, sorgivo del senso e del bisogno religioso – e che discute gli aspetti metodologici del suo esistere, ossia il suo statuto ontologico autonomo e la sua essenza, nella profonda convinzione che «l'intelligere filosofico è un momento a sé, è cioè un'attività rispondente a un'esigenza particolare, costitutiva, imprestabile dell'uomo, la quale, come distinta, ha una sua sfera, una sua legge, una sua luce non sostituibile».⁴

Ne risulta, così, che la qualificazione dell'autonomia rappresenta una delle caratteristiche peculiari proprio della religione dei Moderni, giacché il carattere di indipendenza del religioso era, come ha sottolineato Ernst Troeltsch nel suo classico studio sulla *Selbständigkeit der Religion*, sconosciuto sia al mondo antico (che, per suo conto «conosceva soltanto religioni popolari, indipendenti le une dalle altre in quanto a formazione e sviluppo», dando pertanto luogo «unicamente a una mescolanza di tutte le religioni e ad una fondazione panteistica di tale mescolanza», ossia a un «sincretismo panteistico delle singole religioni autoctone»⁵), sia al «cristianesimo ecclésiale, tanto quello cattolico che quello protestante, poiché esso era convinto di una comunicazione divina delle verità religiose particolare, soprannaturale e che si contrappone a tutto il resto al modo in cui la verità si contrappone alla bugia».⁶

La filosofia moderna della religione giunge invece alla proclamazione orgogliosa dell'istanza, gnoseologica ed etica, che afferma che la religione, di per se stessa, «è un'entità peculiare e autonoma, che perciò la si può e la si deve abbandonare al suo proprio corso, che essa reca in sé la propria certezza e il proprio contenuto, che rispetto a lei mette conto soltanto, in tempi di crisi, rimuoverne gli ostacoli».⁷

richiesta di verità, che trova soddisfazione nella sua costituzione fondamentale soltanto a partire da Dio e dalla sua verità giustificante (*veritas e veracitas Dei*)».

⁴ A. CARACCIOLI, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il melangolo, Genova 2010², p. 74.

⁵ E. TROELTSCH, *L'autonomia della religione*, tr. e cura di F. GHIA, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996, p. 61.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 220. Al riguardo, si tenga presente quanto scrive FRANCESCO GHIA nell'Introduzione (*Ernst Troeltsch e il principio religioso*, ivi, pp. 16-52), in particolare alle pp. 19 s.: «Il nucleo della riflessione sul religioso viene trovato nell'autonomia di quest'ultimo, nel suo essere cioè un dominio non condizionato da altri, non riconducibile ad altre espressioni dello, spirito, all'etico, all'estetico o al politico, ma vivente e operante in e accanto ad essi. Allo stesso modo, la sua universalità, che lo abilita ad essere un modo e una struttura della coscienza, mette quanto meno in crisi la pretesa di assoltezza di un principio storico, ancorché fondantesi su una rivelazione (sul

Naturalmente, per essere, come vuole essere, pensata nel solco dell'autonomia della morale, quale viene insegnata con lezione inobliabile da Kant, anche l'autonomia della religione presuppone, come sua ragion d'essere, la libertà, sicché la religione dei moderni si caratterizza sempre di più come un principio di differenziazione paradigmatico tra la *religio* e la *fides christiana*. Solo adunando la religione sotto il segno della categorizzazione concettuale del principio di autonomia, si può infatti qualificare davvero la libertà anche come religiosa: solo «nel cessare di essere assorbita nella *fides christiana*, in quanto *fides* amministrata dall'*ecclesia una, sancta, universalis*; solo nel separarsi e nel “migrare” dal dominio della teologia rivelata per accedere, come termine di ricerca e oggetto di sapere, ai contesti critici e problematici della filosofia, della filologia, delle scienze storiche e giuridiche; solo, pertanto, istituendosi come categoria o forma autonoma in grado, da un lato, di rendere pensabile uno *spazio trascendentale* interno alla coscienza, luogo di una possibile rivelazione e di un processo spirituale indipendente da Sacre Scritture, culti, dogmi, Chiese, dall'altro, di farsi oggetto di *saperi specializzati* – dalle scienze storiche a quelle religiose, al diritto –, la religione poteva schiudersi ai principi della libertà e della laicità».⁸

È per questo che si può sostenere che per la religione dei Moderni la tolleranza in tema di religione cessa di essere un mero principio di *bon ton* intellettualistico o di paternalismo liberale, per assumere invece le sembianze, come afferma in modo sintomatico Ernst Cassirer, di un vero e proprio «postulato», di un *ethos* fondamentale, da cui dedurre, al modo della filosofia trascendentale, tutti gli assunti teorетici e pratici della vita del singolo individuo.

A ben vedere, infatti, «la tolleranza è tutt'altro che la raccomandazione dell'indulgenza e dell'indifferenza rispetto alle questioni fondamentali della religione. Soltanto in alcuni pensatori di poca importanza e di second'ordine si trova una difesa della tolleranza che può ridursi a un mero indifferentismo. In complesso invece regna la tendenza opposta: il principio della libertà di fede e di coscienza è l'espressione di una nuova forza religiosa positiva, la quale fu veramente caratteristica del secolo illuministico. Esso rappresenta una nuova forma che la coscienza religiosa assume per mantenersi da ora in poi chiara e sicura. Questa forma era però raggiungibile solo con un capovolgimento dell'animo religioso e delle sue mete. La metamorfosi decisiva avviene quando al *pathos* religioso, che aveva mosso e spinto innanzi i secoli precedenti, i secoli delle lotte religiose, subentrò un puro *ethos* religioso. La religiosità non vuol essere da ora in poi un fatto passivo, ma deve scaturire dal centro dell'azione e ricevere di qui la sua determinazione essenziale. L'uomo non ne deve essere soltanto preso e soggiogato come da un potere estraneo;

che è da ricordare il “problema di Lessing”: verità storiche contingenti possono essere compatibili, da un punto di vista fondativo, con verità eterne?) e certamente nega, secondo un principio di *Liberalität* religiosa, applicando cioè al dominio della religione il principio della libertà, un'estensione storica dotata di una superiorità qualitativa (il cosiddetto soprannaturalismo dogmatico)».

⁸ R. CELADA BALLANTI, *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori Editore, Napoli 2014, p. 50. Il «sisma concettuale» che distingue e separa la *religio* dalla *fides christiana*, «conduce a isolare categorialmente, epistemologicamente, speculativamente, il concetto di religione facendone un termine di ricerca in sé, una *res* problematica distinta dalla pluralità delle fedi storiche» (ivi, p. 137).

ma egli stesso la deve afferrare e plasmare con libertà interiore. Non è una potenza soprannaturale, non è la grazia divina quella che produce in lui la certezza religiosa; ma egli stesso deve elevarsi a lei e mantenersi. Da questo principio teorico risultano spontanee e con intima necessità tutte le deduzioni che l'epoca illuministica ha tratte e tutti i postulati pratici e concreti che ha formulati».⁹

Ora, questa lunga citazione di Cassirer, sintomatica perché consente di radicare e sostanziare la tesi ermeneutica per cui l'*Aufklärung* «si presenta come un vasto e profondo sommovimento della società e della cultura tedesca ed europea che rimette in forse molte certezze consolidate e al quale partecipano – con modalità e finalità differenti e talora contrastanti – tutte le tradizioni e tutte le istituzioni che sono ad un tempo oggetto di critica»,¹⁰ ha naturalmente sullo sfondo soprattutto la figura di Gotthold Ephraim Lessing, il quale, nella linea del discorso che stiamo svolgendo, si presenta come il vero prototipo della *Liberalität* religiosa dei Moderni.

II. VERITÀ E SENTIMENTO

La religione di Lessing ha, infatti, le caratteristiche più qualificanti della modernità. In essa l'approccio trascendentale, che individua nella *Vernunft*, nel *Gefühl* e nel *Gewissen* il *locus revelationis* dell'educazione religiosa non solo del singolo, ma dell'intera umanità, si sostanzia del metodo ermeneutico della ricerca incessante della verità, metodo abilitato come pochi a qualificare il destino del genere umano nella cifra potente dell'*homo viator*. A guidare infatti una tale diuaterna ricerca della verità è senza dubbio la «qualificante preoccupazione per il destino eterno dell'umanità e dei singoli uomini, preoccupazione sostenuta dalla convinzione, religiosa e cristiana come poche, che per il genere umano non possa esserci beatitudine se anche una sola anima dovesse andare perduta».¹¹ *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*: l'universalismo della salvezza del pensiero religioso liberale di Lessing presuppone cioè il principio teoretico e pratico dell'uguale *Bestimmung* di tutti gli uomini, al punto che «tra rivelazione e ragione la sua storia dell'educazione del genere umano può prospettarsi orizzonti di palingenesi per il destino dei singoli uomini perché, come la storia profetica kantiana, è guidata da un analogo imperativo

⁹ E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it. di E. POCAR, La Nuova Italia, Firenze 1998³, p. 232. Cfr. anche p. 241: «Tutto ciò contribuisce a scuotere sempre più l'efficacia delle dimostrazioni puramente teoriche dell'esistenza di Dio, sulle quali la teologia e la metafisica del secolo XVII avevano fondato i loro sistemi: il centro della certezza religiosa passa ad un punto in cui non è accessibile a siffatte dimostrazioni né deve fare assegnamento su queste».

¹⁰ R. BORDOLI, *L'Illuminismo di Dio: alle origini della mentalità liberale. Religione teologia filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791). Contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, p. 297.

¹¹ G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 172.

dell'uguaglianza, la cui formulazione risulta in lui fortemente suggestionata, oltre che dall'atmosfera spirituale del tempo, dalle ragioni della *Föderaltheologie*, che aveva insegnato a leggere la storia della salvezza non già come la storia della ripetizione di una verità eterna, bensì come la storia dei tanti possibili attingimenti umani della medesima verità, visti a loro volta come le molteplici *dispensationes* dell'economia divina della salvezza».¹² Insomma: è questo imperativo dell'uguaglianza, ispirato a un sentimento di carità del pensiero, a indurre la filosofia «a sognare un destino di salvezza per ogni uomo che venga in questo mondo e, quindi, a immaginare, con la potenza fantastica e poietica di cui neppure la sua razionalità può andare deserta, la coscienza di ogni uomo come la destinataria di una rivelazione soterica».¹³

I tanti possibili attingimenti di una verità proteiforme e dunque inesauribile sono gli epifenomeni umani di un universalismo della salvezza che, lungi dal relativizzare l'azione soterica di Dio, ne vuole anzi salvaguardare l'eminente carattere di assoluto, che verrebbe invece minato alla radice se si volesse coartare quell'azione e quella salvezza nei confini di un'unica *fides* storica. «Concederei volentieri ai teologi» – scrive Lessing nelle *Antitesi ai frammenti dell'Anonimo di Wölfenbüttel* – «che l'elemento beatificante nelle diverse religioni è tuttavia sempre stato lo stesso: se solo, però, essi a loro volta mi concedessero che non per questo gli uomini devono aver legato a ciò sempre il *medesimo* concetto. Dio potrebbe certamente aver voluto rendere beati in tutte le religioni gli uomini buoni *per i medesimi motivi* e avendo di loro la *medesima considerazione*, senza per questo aver dato a tutti gli uomini la *medesima rivelazione* di questa considerazione e di questi motivi».¹⁴ A ben vedere, in questo proclamato universalismo della salvezza vi è però ben di più di una polemica teologica che affonda i suoi colpi col fioretto della speculazione; in gioco vi è, infatti, un metodo ermeneutico che, autonomizzando la riflessione filosofica sul religioso dalle assolutezze della dogmatica, getta le basi di una vera e propria *Offenbarungsphilosophie*, una filosofia della rivelazione ammantata dalle istanze critiche ben note a ogni sistema trascendentale e che consentono di discernere, anche nelle rivelazioni religiose, le leibniziane verità di ragione dalle contingenti e storiche verità di fatto.¹⁵

Così, ha modo di chiedersi Lessing con domanda retorica, «se Cristo dice che la Scrittura *gli rende testimonianza*, vuol dire che essa rende testimonianza *soltanto* di lui? Come si pone in queste parole l'omogeneità di ogni libro biblico riguardo tanto al suo contenuto quanto alla sua ispirazione? La Scrittura non potrebbe rendere altrettanto testimonianza di Cristo se fosse ispirato

¹² Ivi, p. 127.

¹³ Ivi, p. 188.

¹⁴ *Opere filosofiche* di Gotthold Ephraim Lessing, a cura di G. GHIA, UTET, Torino 2006, p. 509.

¹⁵ Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. VALENT, Garzanti, Milano 1997, p. 169: «Lessing si trova al centro di tutte queste differenti visioni del mondo: illuminismo razionalistico, pietismo illuminato, ortodossia protestante e gli albori dell'idealismo tedesco. In lui la domanda intorno all'essenza della storia viene posta in maniera consapevole: come si rapporta il cristiano-razionale astorico con il suo sviluppo storico? Oppure, più in generale, quale rapporto sussiste tra l'apriori del sistema e l'aposteriori della storia?».

anche solo ciò che in essa si distingue come parola autentica di Dio o dei Profeti?».¹⁶

Ora, quest'ultima citazione è tratta dagli *Axiomata*, certamente uno scritto metodologico che definisce l'essenza della religione (il concetto di *verità interna*: la religione non è vera perché è stata insegnata dagli apostoli, ma gli apostoli l'hanno insegnata perché è vera...)¹⁷, ma, nello stesso tempo, un documento fondamentale della religione dei Moderni e quindi del pensiero religioso liberale,¹⁸ in quanto in esso si sottolinea che la religione si basa fondamentalmente sul *sentimento*, sul *Gefühl*, dunque su un principio soggettivo, *intimior intimo meo*, che non teme che la precarietà, le oscillazioni telluriche e quindi l'equilibrio precario della storia riescano a farlo vacillare.¹⁹ In questo senso, la convinzione di Lessing può giustamente essere definita «ecumenica», preoccupata com'è di individuare il senso del destino dell'uomo, di tutti gli uomini senza eccezioni, «non già nel possesso della verità – che è, come la perfezione, qualità esclusiva di Dio –, ma

¹⁶ *Axiomata. Se possono esserci assiomi in questioni del genere*, in G.E. LESSING, *Religione e libertà*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2000, p. 132.

¹⁷ Cfr. ivi, p. 150. Ma si vedano anche p. 151 («Le tradizioni scritte devono essere spiegate muovendo dalla verità interna della religione, e tutte le tradizioni scritte non possono darle alcuna verità interna se quella ne è priva»); p. 137 («Il cristianesimo esisteva prima che gli evangelisti e gli apostoli ne scrivessero. Passò molto tempo prima che il primo di loro scrivesse e un tempo ancora più considerevole prima che si costituisse l'intero canone»); p. 163 («Sarebbe dunque assolutamente possibile che qualcuno nutrisse qualche dubbio sull'ispirazione divina di tutti quanti gli scritti del Nuovo Testamento, o addirittura la negasse, e tuttavia con il cuore credesse alla religione cristiana»).

¹⁸ Per la concettualizzazione filosofica di questa categoria euristico-ermeneutica, distillato purissimo dell'*ethos* e del *pathos* poietico della religione dei Moderni, cfr. G. MORETTO, *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in ID., *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 67-106; ID., *Etica e Liberalität: Bonhoeffer e il pensiero religioso liberale*, in ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 121-163. Una ricca trattazione storico-teoretica di questo concetto la offre, anche e soprattutto in riferimento a Lessing, il fondamentale volume di R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Si vedano inoltre i contributi raccolti in F. E G. GHIA (edd.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006).

¹⁹ Cfr. G.E. LESSING, *Axiomata*, cit., p. 145s.: «Voglio ridurre al loro vero valore le obiezioni contro le parti meno importanti della Bibbia. Questo è il mio scopo. E solo con questo scopo dico che coloro che hanno il cuore più cristiano della testa non si danno affatto cura di queste obiezioni; infatti essi sentono ciò che altri si contentano di pensare; infatti, essi potrebbero eventualmente fare a meno di tutta la Bibbia. Essi sono i vincitori, fiduciosi di far cadere i baluardi e di occupare il paese. Il teologo invece è il soldato timoroso di rompersi la testa nei baluardi di confine e per questo di riuscire a stento a vedere il paese».

nella sua ricerca».²⁰ Non è, infatti, lo scudo adamantino di una fede superba, orgogliosamente tronfia del suo possesso esclusivo della verità, ma lo scudo di paglia di «chi ha la religione del cuore»,²¹ che deve qui essere invocato come protezione dal semplice ricercatore della verità, a cui poco interessano «le ipotesi, le spiegazioni e le prove del teologo»,²² in quanto «per lui esiste solo una cosa: il cristianesimo che egli avverte tanto vero e nel quale si sente tanto beato».²³

La religione del cuore di questo semplice ricercatore della verità non è però il trasalimento emotivo di uno spontaneismo ingenuo e irrazionale, cifra verginea di un effluvio sentimentale da anima bella abulica, ma una scelta precisa, razionale e consapevole, guidata dal principio ermeneutico – di un’ermeneutica al tempo stesso metodologica e pratica – per cui «la lettera non è lo spirito e la Bibbia non è la religione»,²⁴ e che porta a concludere che «se è vero che la Bibbia contiene più di quanto appartiene alla religione, chi mi può impedire di dare alla Bibbia il nome di *lettera*, dal momento che le contiene entrambe e non è che un semplice libro, attribuendo il nome di *spirito* alla sua parte migliore, che sia la religione o che si riferisca ad essa?».²⁵

Così, la chiarezza metodologica della distinzione ermeneutica tra la lettera e lo spirito e il primato pratico della soggettività interiore del sentimento diventano in Lessing l’espressione dell’essenza più vera «della *Liberalität religiosa*»,²⁶ mettendolo idealmente d’accordo con il pietismo, ad esempio, di un Gottfried Arnold, «il cui metodo “imparziale” applicato alla storia delle

²⁰ G. MORETTO, *Filosofia e religione nell’età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 84.

²¹ LESSING, *Axiomata*, cit., p. 160.

²² Ivi, p. 158s.

²³ Ivi, p. 159.

²⁴ Ivi, p. 133.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ G. MORETTO, *Figure del senso religioso*, cit., p. 133. Naturalmente, per comprendere pienamente la linea di questo discorso, vanno tenute presenti le fondamentali parole di Karl Jaspers: «La *Liberalität* non vive di intelletto senza fondamento né di critica senza storicità (...). [Essa] permette alla fede di vivere contemporaneamente nell’oggettività e nella soggettività, nella loro reciproca inseparabilità. (...) Fa acquistare forza alla fede non in virtù di una confessione fatta di enunciazioni, ma grazie a una prassi di vita (...). Questa fede nello spazio della *Liberalität* trae alimento da se stessa, direttamente dalla Trascendenza, senza la garanzia di qualcosa di percepibile dall’esterno o di tramandato. Ciò che è tramandato la risveglia e la riempie, ma in quanto venga ripensato; questa fede non è sorretta da sostegni, neppure da quello di un oggettivo evento salvifico quale avvenimento assoluto che, solo, offre la condizione della fede stessa. Il rigore della *Liberalität* sta nell’evidenziare la responsabilità dell’uomo respinto su se stesso, che solo nella libertà, ma non in forza di essa, e in nessun altro modo, fa esperienza di essere donato a se stesso dalla Trascendenza. (...) La *Liberalität* vive nel legame con l’illuminismo, ma con l’autentico illuminismo, inteso come inarrestabile, responsabile, mai compiuto moto della ragione (...). Non pretende

chiese e delle eresie, oltre ad assicurargli una posizione di rilievo tra i pensatori che hanno preparato l'avvento dello storicismo, lo ha abilitato a individuare nel cristianesimo delle origini la norma ideale con cui giudicare la storia delle chiese e delle loro interpretazioni delle Scritture. In fondo, in quanto sorti entrambi come reazione all'assurdità delle guerre di religione, illuminismo e pietismo sono istintivamente votati a privilegiare l'ortoprassi (cfr. *Das Testament Johannis* di Lessing) rispetto all'ortodossia, l'interiorità della vita spirituale dell'uomo (sia questa individuata, illuministicamente, nella ragione, o, pietisticamente, nel sentimento, sempre comunque in una facoltà comune a tutti gli uomini) rispetto al dottrinarismo e al moralismo delle chiese e teologie ufficiali».²⁷

III. RELIGIONE E LIBERTÀ

Ora, sono precisamente queste due preoccupazioni illuministiche e pietistiche – la chiazzetta ermeneutico-metodologica in materia di religione e il primato pratico-soggettivo del sentimento – a guidare Lessing anche nella sua opera religiosa più famosa, *Nathan il Saggio*, con la celeberrima «Favola dei tre anelli». In essa, infatti, abbiamo a che fare, come sottolinea giustamente Karl-Josef Kuschel nella sua interpretazione «ecumenica» del capolavoro teatrale lessinghiano, con un illuminismo nel senso migliore del termine, un illuminismo, cioè, «capace di mettere gli uomini nella condizione di percepire realisticamente i potenziali conflittuali, ma anche i potenziali promettenti che si nascondono nei contrasti e nella convivenza delle religioni».²⁸

Prendiamo, per esempio, questo sintomatico passo del dialogo tra Nathan e il Sultano Sala-

di salvare. Esempio e grande figura di essa è Lessing. Egli si oppose tanto all'ortodossia di natura violenta quanto alla teologia razionalistica illuminata, che volle recuperare attraverso una diversa interpretazione (...) [Egli] come contemplando su un colle al di sopra di tutti, in disparte dai cammini comuni, senza presumere di cogliere la totalità del vero, restò aperto con il suo infinito impegno critico ai valori biblici che lo interpellavano» (K. JASPERS – R. BULTMANN, *Il problema della demistizzazione*, a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 2018², pp. 100. 101. 102. 103s.).

²⁷ G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2011, p. 97s.

²⁸ K.-J. KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano? «Nathan il saggio» di Lessing», tr.it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2006, p. 36s. Giustamente Kuschel ricorda che «il poema drammatico di Lessing non insegna l'“ottimismo”, ma – se mai – una *docta spes* nel senso di Ernst Bloch, una speranza passata al vaglio dell'esperienza della vita» (p. 37). Dello stesso autore si veda, sul medesimo tema, il precedente e ampio lavoro *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1998 (per la linea del nostro discorso cfr. soprattutto pp. 175-183).

dino – immagine potentissima del vero dialogo interreligioso, che è in primo luogo *dia-logos*, cammino nel pensiero di uomini autenticamente religiosi e non di *-ismi*...²⁹ – al cuore del racconto di Nathan della Favola dei tre anelli: «NATHAN: Appena il padre fu morto, ciascuno comparve col suo anello, e ciascuno voleva essere il capo della casa. Si fecero indagini, sorsero liti e querele; ma il vero anello non si poté identificare (*dopo una pausa in cui NATHAN sembra attendere la risposta del Sultano*)... quasi allo stesso modo come oggi non si può identificare la vera religione. SALADINO: Come? Sarebbe questa la risposta alla mia domanda? NATHAN: Per lo meno è la mia giustificazione se io non so distinguere tra i tre anelli, che il padre fece eseguire coll'intenzione che non venissero distinti. SALADINO: Gli anelli? ... Non farti gioco di me! ... Le religioni che io ti ho nominato si distinguono perfettamente persino nel costume, persino nei cibi e nelle bevande... NATHAN: ... e soltanto non nel fondamento. Perché non si fondano esse tutt'e tre sulla storia, scritta o tramandata? E su che cosa si fonda la storia se non sulla fedeltà e sulla fede? Ora quale fedeltà, qual fede metteremo noi meno in dubbio? Certo quella dei nostri, quella di coloro dal cui sangue usciamo e che fin dall'infanzia ci diedero tante prove del loro amore; né mai ci hanno ingannato, tranne dove l'inganno ci era salutare. E come potrei io, d'altronde, aver meno fede nei miei padri di quel che tu ne abbia nei tuoi? O viceversa. O posso io pretendere che tu smentisca i tuoi padri per non aver da smentire i miei? O viceversa. E questo ch'io dico per te e per me val pure per il cristiano? No? SALADINO: (Per il Dio vivente! Quest'uomo ha ragione. Io non trovo nulla da obiettargli)».³⁰

Certo, solo una «pre-incomprensione» ermeneutica, come quella di Sloterdijk, può leggere il messaggio di questa favola nel senso della postmoderna «estetica della ricezione»,³¹ anziché

²⁹ Come assai opportunamente ricorda Roberto Celada Ballanti, «occorre cercare un universale capace di ospitare le differenze e una figura del dialogo che sappia mettere in gioco tutte le potenzialità del prefisso di derivazione greca *dia*- . Il *dia*-*logo*, in quanto interruzione del *mono*-*logo* grazie all'irruzione-intrusione dell'altro, è sempre *logos* spezzato, implica differenza e anche attraversamento. Abita quella terra di mezzo a cui allude Berger, tra relativismo e fanatismo. È la terra di mezzo dove soggiorna la possibile *discorde armonia* tra le fedi, e che a tutte ricorda la comune distanza dal volto di Dio (...) Da Cusano a Lessing, passando per Bodin, si allunga una coordinata di dialoghi interreligiosi d'invenzione o d'immaginazione (*De pace fidei*, *Colloquium Heptapleron*, *Nathan il Saggio*), che connettono *concordia discors*, prospettivismo e religioni» (R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 9-10).

³⁰ G.E. LESSING, *Teatro. Minna di Barnhelm – Emilia Galotti – Nathan il saggio*, Introduzione di M. FRESCHE, tr. it. di B. ALLASON, UTET, Torino 1981, p. 249s.

³¹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, tr.it. di P. Quadrelli, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 122s., che così continua: «[Lessing] preannuncia l'avvento della cultura di massa nelle questioni religiose. In questo contesto, *illuminismo* non è nient'altro che una parola in codice a indicare la convinzione che le *élites* e la massa si incontreranno un giorno in percezioni e in giudizi di valore comuni dopo aver superato l'estranchezza che li ha separati nei secoli» (p. 123). No, non è certo perché reca danno alla «venerabilità» di *Nathan il saggio* (cfr.

della modernissima «etica come scienza del pratico».³² Chi, infatti, si accosti a questa pagina lessingiana con occhi scevri da pregiudizi antimoderni, non potrà non avvedersi che «quel che, replicando al Saladino, Nathan formula, è in realtà l'operazione che aduna in sé una delle acquisizioni cruciali della coscienza religiosa moderna: l'inabissarsi dei fondamenti in ragione dell'ineludibile linguistica, ermeneuticità, storicità della verità. Quel *traditum* a cui il Saladino si appella come prova della distinguibilità delle fedi è invece proprio ciò che le unisce e le pareggia tutte in una stessa infondatezza, perché priva di assolutezza è la storia “scritta o tramandata”, prive di assolutezza sono le prove storiche, come Lessing aveva scritto nel corso della disputa sui frammenti».³³

ivi, p. 122) che il furore di Sloterdijk, con la sua malcelata acredine contro il religioso («è facile prevedere uno spostamento delle competizioni tra le religioni in campo umanitario: non a caso, da sempre il gusto religioso delle masse si rinfocola davanti allo spettacolo della beneficenza, quando non si concede uno “stacco” nel teatro della crudeltà» p. 123), sbaglia completamente il bersaglio. Si fa, infatti, davvero poca strada in filosofia, se si confonde l'impegno etico della ricerca della *vera religione* e della *vera fede*, che, da un lato, presuppone la tensione pedagogica alla *paideia* dell'intero genere umano, e, dall'altro, postula l'ineludibilità di un principio uguaglianza, con la volontà di potenza di una classe egemone che, per la ricerca di un consenso più o meno mediatico, non ha esitazioni ad annullare tutte le differenze in una melassa indistinta in cui, come la notte nera di Hegel, tutte le vacche sono nere... A ristabilire le giuste misure della «tolleranza attiva» di Lessing, che in questo saggio stiamo cercando di acclarare, valgano allora le ponderate parole di Giovanni Moretto, sempre ed ancora degne di ascolto e meditazione: la tolleranza lessingiana «è lontanissima dal sancire l'ierenismo a buon mercato, l'indifferentismo, l'agnosticismo: una suprema certezza la anima, la certezza – che è insieme fede e speranza – che la vicenda etica dell'umanità e, attraverso essa, del cosmo ha un senso, quali che siano il nome e la figura da conferire a quest'ultimo. Solo una tale certezza, che abilita alle supreme distinzioni di carne e spirito, di mondo antico e mondo nuovo, di storia e metafisica, può pretendere di alimentare nel cuore umano l'unico culto razionale che il Divino possa attendersi dai mortali: solo essa, nell'atto in cui affratella tutti gli uomini, può elevarsi a giudicare le concreti fedi storiche come “semplici mezzi” in vista dell'unico fine, costituito dall'educazione del genere umano mediante la parola illuminatrice, che via via, dentro la storia, ad esso è dato di attingere» (*Introduzione*, in J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. MORETTO, Guida, Napoli 1989, p. 23).

³² Sull'etica come scienza del pratico cfr. C. CESÀ, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 38-44. Giustamente, Omar Brino sostiene che «in Lessing la morale diventa il modo privilegiato per accedere a Dio da parte degli uomini» (*Metamorfosi drammaturgiche dell'angelogia politica tra Illuminismo e Romanticismo. Il Nathan di Lessing e il Lohengrin di Wagner* in «Politica e Religione 2007» (*Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007), pp. 219-262, qui p. 241).

³³ CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 87.

È allora a uno dei testi fondamentali di quella disputa, *Sulla prova dello spirito e della forza*, che bisogna guardare per trovare quello che giustamente è stato chiamato il vero e proprio «problema di Lessing»:³⁴ «casuali verità storiche non possono mai essere la prova di necessarie verità razionali».³⁵ Infatti, distinguere nettamente la contingenza delle verità storiche, storiografiche, dalla necessità cogente delle verità razionali, metafisiche, significa, per Lessing, arrestarsi di fronte all'«ampio e brutto fossato oltre il quale non so andare, per quante volte ne abbia seriamente tentato anch'io il salto».³⁶ No, la ragione che non sa più adeguarsi alla paolina prova dello spirito e della forza, perché è convinta che il suo compito pedagogico, in un tempo secolarizzato, sia quello di «indicare una via al sano intelletto umano»,³⁷ auspicando «che tutti coloro che il Vangelo di Giovanni divide, il Testamento di Giovanni riunifichi»,³⁸ ribadendo quindi ancora una volta la preminenza del pratico sul teoretico,³⁹ quella ragione non fa il salto:⁴⁰ essa sa, come dirà Fichte nella Sesta lezione della *Iniziazione alla vita beata*, che «soltanto ciò che è metafisico, e non la dimensione storica, rende beato; la seconda arreca soltanto erudizione. Se qualcuno si è realmente unito a Dio ed è entrato in lui, è del tutto indifferente per quale via vi sia giunto; e sarebbe un'impresa del tutto inutile e assurda continuare a ricordarsi soltanto del cammino seguito, invece di vivere nella realtà divina».⁴¹ Così, alla fine, il vivere nella realtà divina mette in secondo piano le vie di accesso a questa beatitudine, ma, al tempo stesso, legittima l'esistenza di una pluralità di queste vie, al punto che, per esempio, i vari protagonisti di *Nathan il saggio*, pur con differenti gradi di consapevolezza, sono tutti a modo loro propugnatori della possibilità di una attiva e reciproca tolleranza, di «una convivenza di uomini di religioni diverse sotto il primato dell'amore».⁴² Infatti, «tutti questi personaggi – di provenienza ebraica, cristiana o musulmana – sono nelle loro tradizioni le figure ideali possibili e bell'e pronte di un'esistenza religiosa, che

³⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Milano 1993, pp. 259-611.

³⁵ *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, cit., p. 544.

³⁶ Ivi, p. 546.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 547.

³⁹ Questa preminenza era già stata sottolineata da Lessing nell'importante scritto giovanile *Pensieri sugli Herrnhutiani*: «L'uomo venne creato per agire e non per sofisticare. Ma proprio perché non venne creato per questo, egli propende più per questa seconda inclinazione che non per la prima. La sua malignità intraprende sempre ciò che non deve e la sua temerarietà intraprende sempre ciò che non può» (ivi, p. 368).

⁴⁰ Cfr. G. GHIA, *La ragione non fa il salto... Sul rapporto verità e fede in Lessing*, in «Giornale di Metafisica» I/2017, pp. 100-110.

⁴¹ FICHTE, *La dottrina della religione*, cit., p. 320.

⁴² KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano?», cit., p. 260.

hanno loro scopo di prospettare quel che tutti gli ebrei, cristiani e musulmani dovrebbero possibilmente essere in futuro».⁴³

Ora, da Spinoza a Bayle, da Locke a Voltaire, i Moderni hanno sempre coniugato il tema della religione con quello della tolleranza. Si tratta per lo più di una coniugazione di ordine teologico-politico⁴⁴ che, con sfumature naturalmente assai diverse, cerca di tenere assieme la riflessione sull'elemento costitutivo della religione e sulle prerogative di libertà che devono essere al tempo stesso garantite e pretese alla e dalla religione.⁴⁵ Di conseguenza, molto spesso l'accento è posto sui diritti/doveri delle confessioni, anziché sulla legittimità delle visioni religiose del mondo dei singoli. La religione del singolo deve sì essere garantita, ma ciò che ancora di più conta

⁴³ *Ibidem*. Ne va cioè del delicato e rischioso passaggio (... ma anche in questo caso si potrebbe dire: *kalos o kindunos!*) dalla «religiosa follia» di «possedere ciascuno il migliore Iddio e di volerlo imporre a tutti gli altri» (G.E. LESSING, *Teatro*, cit., p. 228), secondo le parole di Nathan al Templare, alla «dolce follia», evocata da Daja allo stesso Nathan, «in cui cristiano, ebreo e mussulmano si fondono» (ivi, p. 193).

⁴⁴ Giustamente, a questo proposito, Enrico Peroli, nell'*Introduzione a L'idea di tolleranza in età moderna*, «Humanitas» 69 (6/2014), p. 856s., mette l'accento sul fatto che, se da un lato la tolleranza viene rivendicata «in nome dei diritti dell'individuo, tra i quali anzitutto la libertà religiosa, dall'altro lato la riflessione sulla tolleranza diventa uno dei temi centrali che contribuiscono all'organizzazione del nuovo ordine politico caratteristico della modernità. In questo senso, nata dalla frattura dell'unità religiosa europea scaturita dalla riforma protestante, l'idea di tolleranza viene teorizzata come strumento per neutralizzare il potenziale conflittuale delle diverse confessioni religiose e come dispositivo per ricomporre, dopo l'eclisse del modello medievale, della “res publica christiana”, i rapporti tra potere e cittadini nel nuovo spazio politico dell'età moderna».

⁴⁵ Cfr. al riguardo M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1989², p. 296: «Presente in tutta la storia del cristianesimo in relazione al continuo riproporsi della dissidenza eretica, il problema della tolleranza religiosa assume nuove dimensioni e diverso significato nell'età moderna, in seguito alla frantumazione confessionale dell'unità religiosa europea scaturita dalla riforma protestante. Pur sempre emergente nell'ambito delle rivendicazioni avanzate dalle sette minoritarie in difesa della propria libertà di coscienza e di culto, a partire dai primi decenni del Cinquecento la questione acquista contorni sempre più complessi, ponendosi non soltanto sul piano religioso ma anche su quello politico. E ciò non soltanto perché l'opposizione religiosa si configura spesso come importante opposizione politica (è il caso della Francia nella seconda metà del secolo) in grado di contare anche su appoggi e relazioni internazionali, o perché il dissenso eretico si intreccia quasi sempre con forme di protesta sociale e con le istanze rivoluzionarie e le utopie di rinnovamento delle classi popolari (è il caso dell'Inghilterra repubblicana), ma soprattutto perché il problema della tolleranza finirà col trovare appunto sul piano politico quella positiva soluzione che a lungo e inutilmente era stata cercata in termini religiosi e teologici».

è lo statuto politico e civile delle confessioni, il loro presentarsi come libere e volontarie associazioni di uomini riuniti in un'adorazione pubblica di Dio.⁴⁶ In ogni caso, il binomio fondamentale della tolleranza è e resta *religione e libertà*, un binomio fondamentale anche per la comprensione della posizione peculiare di Lessing, che consiste nel rinvenire il fondamento della tolleranza non più unicamente nella ragione, ma nell'essenza stessa della religione, sicché non si deve semplicemente (o passivamente, paternalisticamente) essere tolleranti verso ogni religione, ma è *ogni religione in quanto tale* – o meglio ancora: *ogni singolo uomo religioso in quanto tale* – che non può che essere tollerante, in quanto ad animare il senso religioso più autentico e vero è l'impegno etico, liberamente assunto, «di dare vita a un'ecumene, una “casa comune” le cui solide fondamenta siano costituite da ciò che unisce gli uomini nella loro umanità e non da ciò che le divide».⁴⁷

Lessing riprende così la tesi cusaniana della *una religio in rituum varietate*.⁴⁸ La sua è la concezione di una teologia «prismatico»: ogni singola confessione religiosa, e dunque ogni singolo

⁴⁶ Sintomatico al riguardo questo passo della lockiana *Lettera sulla tolleranza*: «Nessuno nasce membro di una chiesa; altrimenti ciascuno erediterebbe, insieme alle terre, la religione dei padri e degli antenati, e ciascuno sarebbe debitore della fede ai suoi natali: che è la cosa più assurda che si possa immaginare. Le cose, dunque, stanno così. L'uomo, senza che la natura lo vincoli ad alcuna chiesa, né lo assegna ad alcuna setta, si unisce spontaneamente a quella società in cui ritiene di aver trovato la vera religione, e un culto gradito a Dio. Sicché la speranza di salvezza che vi trova, come è l'unica ragione per entrare nella chiesa, così, allo stesso modo, è anche il criterio per rimanervi. Infatti è indispensabile che con la medesima libertà con cui è entrato gli sia sempre aperta la via dell'uscita, se gli avviene di cogliere un errore di dottrina, o un aspetto incongruo del culto; infatti non vi possono essere vincoli indissolubili, tranne quelli che sono uniti ad un'attesa sicura della vita eterna». (J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. MARCONI, UTET, Torino 1977, p. 137).

⁴⁷ F. GHIA, *Presupposti religiosi dello stato moderno secolarizzato*, in A. MORGANTI (ed.), *Libertà religiosa? L'Europa tra crocifissi, minareti e il nulla che avanza*, Il Cerchio, Città di Castello (Pg) 2011, pp. 29-47, qui p. 31, che così prosegue: «Ora, questa evocazione “ecumenica” rappresenta il culmine, all'interno della *Romantische Schule* (per dirla con Rudolph Haym) o del *romantic age* (per dirla con Isaiah Berlin), di una lunga tradizione di pensiero che dal *Libro del gentile e dei tre saggi* di Raimondo Lullo va al *De pace fidei* di Cusano, per trovare infine mirabile sintesi nella “favola dei tre anelli” di *Nathan der Weise* di Gotthold Ephraim Lessing». Dello stesso Autore si veda anche il volume *Etica e storia in Jellinek. La fondazione religiosa dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2017, in cui il nome di Lessing viene evocato per la costruzione di un principio uguaglianza e di una fondamentale filosofia religiosa della storia: cfr. pp. 46-52.

⁴⁸ Nello spirito di Lessing si leggano queste parole nel testo cusaniano fatte pronunciare a Paolo: «La varietà dei riti non sarà più un ostacolo; essi furono istituiti e accettati come segni tangibili della verità della fede. I segni possono seguire dei cambiamenti, non però ciò che essi indicano» (N. CUSANO, *La pace della fede*, Introduzione di J. Ries, tr.it. di M. ARRIGONI e D. CANAVESI, Jaca Book, Milano 2018², p.102). Sull'intima correlazione in Lessing tra *veritas* e *varietas* sempre

individuo religioso, vede solo una faccia, non la totalità, scruta solo da una prospettiva, non dall'assoluto.⁴⁹ Le prospettive di riferimento non sono evidentemente tutte uguali, ma la preferenza per l'una o per l'altra può essere accordata (vedi la Favola dei tre anelli) solo sul terreno pratico, delle virtù.⁵⁰ Queste ultime non rendono inutili le confessioni, ma le relativizzano (nel senso non della omologazione, bensì della de-assolutizzazione) come veicoli storici della verità interna dell'*una religio*. La strategia sottesa alla Favola dei tre anelli – una strategia tutt'affatto ingenua e semplificatoria⁵¹ –, come sottolinea acutamente Roberto Celada Ballanti, è quella della

utile il bel libro di F. NIEWÖHNER, *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1988.

⁴⁹ Nello scritto del 1778 *Una parabola*, Lessing esprime questa «prismaticità» di una religione articolata in molte facce e multidimensionale, pluriprospettivistica, con la metafora di un palazzo che un re saggio e operoso aveva fatto costruire con ampiezze squilibrate e un'architettura molto particolare: «dall'esterno un poco incomprensibile; dall'interno, ovunque luce e coerenza» (*Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, cit., p. 582). Chi osservava il palazzo non riusciva infatti a capire come da un numero tanto esiguo di finestre potesse entrare luce sufficiente per tutte le stanze e a che cosa servissero così tanti e svariati ingressi, giacché un unico e grande portone avrebbe comunque garantito l'accesso al pur vasto edificio. E così, solo pochi comprendevano che le finestre migliori ricevevano «la loro luce dall'alto» e che «per mezzo di tanti e piccoli ingressi chiunque fosse convocato al palazzo potesse giungere per la via più breve e infallibile là dove si aveva bisogno di lui» (ivi, p. 583).

⁵⁰ Naturalmente, vanno tenute presenti al riguardo le parole pronunciate dal Giudice nel racconto della Favola dei tre anelli: «Ciascuno di voi ebbe il suo anello direttamente dal padre, ciascuno di voi lo ritenga per quello vero. È possibile che il padre non abbia voluto tollerar oltre nel suo casato la tirannia di quell'unico anello; è certo ch'egli vi ha amati del pari tutti e tre, poiché non volle umiliarne due per esaltarne un terzo. Sta bene! Emulate or voi quel suo amore incorruttibile e scevro di pregiudizi! gareggiate tra di voi nel mettere in evidenza le virtù dell'anello! assecondate, questa virtù colla mitezza, colla sopportazione cordiale, colla carità del prossimo, colla rassegnazione al volere di Dio. E quando le virtù dell'anello si saran manifestate nei figli e nei figli dei figli, fra mille e mill'anni io li invito ad adire questo tribunale. Un uomo più saggio di me vi siederà ed egli pronunzierà la sentenza» (G.E. LESSING, *Teatro*, cit., p. 251s.).

⁵¹ «Dobbiamo renderci conto che la parabola di Lessing prospetta dapprima un abisso fatto di inganno e di tradimento della verità, prima di offrirci una soluzione. La sua parabola non è perciò una parabola ingenua e edificante. La soluzione va mantenuta malgrado la permanente abisalità. Soltanto se riconosciamo che Lessing prende molto seriamente in considerazione la possibilità che l'uomo si inganni completamente nel campo della religione, comprendiamo il carattere rischioso della sua operazione di salvataggio» (KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano?», cit., p. 243).

disseminazione e non della desertificazione della verità; essa «non fa della storia una rete di inganni, ma un campo di beneficio illimitato: *un solo Dio, ma infinite benedizioni*».⁵²

La religione autentica richiama dunque necessariamente l'incontro tra le varie prospettive, il *certamen* virtuoso tra le diverse confessioni e i loro esponenti:⁵³ la scena finale di *Nathan il Sag-gio*, con il sipario che cala sul muto abbraccio dei protagonisti che scoprono un'ignota consanguineità,⁵⁴ disegna la figura di un incrocio tra umanità, un *Cross of Civilisation*, che trova il suo snodo in una coscienza libera che sa fare spazio alla Trascendenza e alle sue rivelazioni, in netta contrapposizione ideale alla ben nota tesi del *Clash of Civilisation* che, invece, è un *cross off* (un eliminare, rimuovere e, alla fine, combattere tutte le differenze).⁵⁵

⁵² R. CELADA BALLANTI, *La parola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, p. 207.

⁵³ È la tesi sostenuta dal teologo ecumenico HANS KÜNG (autore, tra l'altro, insieme con Walter Jens di un bel libro lessinghiano: H. KÜNG – W. JENS, *Poesia e religione*, tr. it. di R. GARAVENTA, Marietti, Genova 1989), secondo il quale, nonostante il mondo delle religioni appaia disomogeneo, discorde e contraddittorio e «nonostante tutte le distinzioni e diversità, non sottovalutabili, nella fede, nella dottrina e nel rito», si può tuttavia sempre riscontrare nell'esame delle varie religioni del mondo, cusianamente, una *concordia discors* e constatare così anche «*somiglianze, convergenze e concordanze*» (*Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, tr. it. di G. MORETTO, Queriniana, Brescia 2003, p. 6). E questo «non soltanto perché in tutte le culture gli uomini sono posti di fronte alle medesime grandi domande: le domande originarie sul da-dove e sul verso-dove del mondo e dell'uomo, sul dominio della sofferenza e della colpa, sui criteri della vita e dell'agire, sul senso del vivere e del morire. Ma anche perché, nei diversi circoli culturali delle loro religioni, gli uomini ricevono spesso *risposte simili*. Comunque tutte le religioni sono insieme messaggio salvifico e via alla salvezza. Comunque tutte le religioni comunicano, mediante la fede, una visione, un'impostazione e una qualità della vita» (*ibid.*).

⁵⁴ «La consanguineità riaffiorata non è che la cifra di una nuova origine, non scritta nella carne e capace di ospitare il Dio degli altri, di custodire il luogo dell'Altro ineludibilmente plurale» (CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 96).

⁵⁵ Confrontando, in modo emotivamente partecipe, la filosofia della religione di Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng, Giovanni Moretto sottolinea che il vero ecumenismo, «al quale vengono prospettati orizzonti di sempre più espansa umanità», non può che essere una «realtà che trascende le singole chiese e confessioni e, per quanto sempre attento all'importanza delle istituzioni storiche del religioso, rinviene nella libertà del pensiero e della coscienza di ogni singolo uomo, evocati l'uno e l'altra come luoghi originari e fondamentali di una possibile rivelazione divina, il proprio carattere più qualificante e costitutivo» (G. MORETTO, *Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, in D. VENTURELLI (ed.), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, il melangolo, Genova 2002, pp. 273-290, qui p. 282).

Vi è dunque un pressante e ineludibile imperativo di uguaglianza e di universalità della salvezza a guidare l'interesse religioso pratico ad allargare la conoscenza delle prospettive (in questo senso, paradigmatica è nella Favola la figura del Sultano Saladino, il quale, inizialmente interessato unicamente a estorcere con astuzia del denaro da Nathan, alla fine riceverà da questi un tesoro ben più grande, quello della riconciliazione umana)⁵⁶. Ora, finalmente, la tolleranza diventa *attiva* e costituisce il presupposto irrinunciabile della ricerca della verità.⁵⁷ L'*universum* della salvezza si palesa, se così si può dire, come un *multiversum* e la statica *veritas* dei fondamentalismi dogmatici viene frantumata nella dinamica *varietas* delle anime religiose dell'*humanum* e quindi della *ecclesia* invisibile.

Insomma: ciò che consente di aderire a una confessione storica non è nient'altro che l'essenza trascendentale, a priori, di ogni religione autenticamente *umana*,⁵⁸ la quale, per essere riconosciuta come vera, deve essere capace di unire attivamente e praticamente tutti gli uomini in una universale e invisibile ecclesialità.

ghiaferr@outlook.it (Istituto di Istruzione Superiore “Europa Unita” – Chivasso, To)

⁵⁶ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*, cit., p. 210s.: «La verità che salva è senza confini, e lo spaesamento del sultano, di fronte a questa topografia eccentrica, che fa saltare le mappe, le circoscrizioni di senso saldamente fissate, costrette a ridisegnarsi, può dirsi pieno. Rampolla, da questo inaudito e arrischiate decentramento, una vita inattesa, un'esperienza di universalità mai nominata. Il tesoro, addormentato o nascosto, di una linfa umana torna a circolare tra soggetti che codici culturali o storici, con le loro fascinazioni identitarie, avevano contrapposto. Un tesoro più grande di quello ipotizzato dal Saladino è offerto dalla parola di Nathan e divarica lo sguardo, produce sconfinamenti, scardina le simmetrie e congeda gli ordini prefissati».

⁵⁷ La tolleranza attiva può essere considerata la *ratio essendi* della ricerca della verità perché una medesima condizione accomuna gli uomini, rendendoli tutti ugualmente bisognosi dello sforzo di perfezionamento costante. Si veda al riguardo la più volte evocata «professione di fede» lessingiana nei confronti dell'eterno impulso verso la verità, che si legge nel testo del 1778 *Una contro-replica*: «Non la verità di cui un uomo è o si crede in possesso, ma il sincero sforzo per giungervi, determina il valore del singolo. Infatti, le sue forze conseguono un miglioramento non in virtù del possesso della verità, ma della sua ricerca e soltanto in questo consiste il sempre crescente perfezionamento umano. Il possesso rende quieti, pigri e presuntuosi... Se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità, seppur con la condizione di dover andar errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli! io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi. Concedimi questa, o Padre! La verità pura è soltanto per te!» (G.E. LESSING, *Religione e libertà*, cit., p. 33).

⁵⁸ Cfr. G. GHIA, *L'umano come fondamento del dialogo tra le religioni. Nathan il saggio di G.E. Lessing*, in «Filosofia e teologia» 1/99, pp. 125-137. Ma mi sia consentito rinviare anche al capitolo *Da Reimarus a Nathan* del mio libro *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 113-143.

RS

ADRIANO FABRIS

ESPERIENZA RELIGIOSA E DIALOGO FRA LE RELIGIONI

RELIGIOUS EXPERIENCE AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE

The paper will display the condition of a true interreligious dialogue and identify it in the fact of the human experience of evil. The first part will describe the approach taken, i.e. the approach of philosophy of religions. The second part will discuss two mistakes in the development of an interreligious dialogue. The third part of the paper will clarify the concept of “universality” and develop it in the direction of a true “universalizability”. In the fourth part, the common function of every world religion will be defined as a response to the experience of evil. Finally, starting from this function, the fifth part of the paper will justify the possibility of a successful dialogue among different religions.

I. PARTICOLARITÀ E UNIVERSALITÀ DELL’ISTANZA RELIGIOSA

L’obiettivo di questo scritto è di discutere la possibilità di un dialogo interreligioso prendendo in esame alcune questioni di fondo. Si tratta questioni da affrontare in prima battuta con un approccio teorico. Una volta deciso in merito a esse, poi, sarà possibile individuare la condizione per cui tale dialogo può davvero riuscire, oppure no: a prescindere da ogni buona volontà con la quale a esso ci si può dedicare. Infine, seguendo quest’impostazione, emergerà il motivo, o meglio la motivazione, per cui un dialogo interreligioso può essere effettivamente intrapreso con speranza di successo.

Le questioni da discutere riguardano più precisamente l’ambito della filosofia delle religioni.¹ Tale disciplina, pur partendo dalla constatazione di una pluralità di espressioni religiose,

¹ Mi sono occupato di questa disciplina, da un punto di vista fondativo, soprattutto in *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari, 1996, *Tre domande su Dio*, Laterza, Roma-Bari, 1998, e *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell’epoca dell’indifferenza e dei fondamentalismi*,

è in grado con il suo approccio, fra le altre cose, di definire le condizioni per un incontro e per un confronto fra le religioni stesse. Lo può fare in virtù di un approfondimento concettuale delle specifiche esperienze che sono proprie delle singole religioni e, in particolare, movendo da quelle esperienze – una, in particolare: lo vedremo – che in esse risultano soprattutto condivise. La filosofia delle religioni, quindi, non considera rigidamente la diversità di approcci propri delle varie religioni, né assume come inevitabile il conflitto che da tale diversità può derivare. Ritiene invece possibile, proprio da un punto di vista concettuale, il loro incontro, una volta chiarite le questioni di fondo di cui parlavo.

Fra tali questioni una risulta particolarmente importante. Se si assume una prospettiva teorica, infatti, il punto concettualmente più significativo riguarda il tema dell'universalità, assunta o presa, di un approccio religioso particolare. Le religioni mondiali, sia che abbiano un carattere missionario, sia che non lo abbiano, considerano comunque la «promessa di salvezza» che esse esprimono come qualcosa di valido per tutti gli esseri umani e di condivisibile da essi.² Ebbene, proprio nel rapporto fra la *particularità* di queste forme di salvezza e l'*universalità* della presa della loro estensione nascono molti dei problemi che rendono difficile concepire un dialogo interreligioso come qualcosa per cui è possibile in generale impegnarsi. La riflessione filosofica, ripeto, aiuta ad affrontare questi problemi.³

La *particularità* che ho menzionato è infatti, da un punto di vista fenomenico, certamente da declinarsi al plurale – con riferimento a ‘religioni’ geograficamente e storicamente determinate –, mentre la promessa di salvezza che in esse si esprime, e che viene da ciascuna di loro specificamente avallata, è intesa come avente un valore universale.⁴ In altre parole, anche nel

Carocci, Roma 2012. Rinvio a questi testi per una più adeguata giustificazione dell'approccio metodologico qui seguito.

² Cfr. M. RIESEBRODT, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, tr. it. di S. RENDALL, Chicago U.P., Chicago-London, 2010.

³ Di più: motiva ad occuparsene. È pur vero, infatti, che il dialogo interreligioso nella pratica si realizza spesso, concretamente, ma non è detto che, senza un'adeguata motivazione, tale pratica sia attivata, né che si riconosca che valga la pena davvero di farlo. Per questo una riflessione teorica di fondo – certo, mai distaccata da un'ispirazione etica e dalla necessità di un'applicazione a scenari concreti – è comunque indispensabile. Il rischio, altrimenti, è quello di essere rinviati, nel migliore dei casi, a un agire dettato solo da buona volontà. Quanto alla messa in luce di alcune condizioni per realizzare un dialogo interreligioso si vedano ad esempio il libro di M. DAL CORSO e B. SALVARANI (a cura di), «*Molte volte in diversi modi. Manuale di dialogo interreligioso*», Cittadella, Assisi 2016, il vol. 6 (2018) della rivista «*Studi jaspersiani*», a cura di O. BRINO, R. CELADA BALLANTI, R. GARAVENTA, e il testo di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia, 2020.

⁴ Cioè come avente valore per tutti coloro che aderiscono bensì a una *particolare* religione, la quale tuttavia è intesa come suscettibile di essere condivisa da tutti, cioè di *universalizzarsi*. Si noti bene: parlo di “valore”, a livello esistenziale ed etico, non tanto di ‘validità’ su di un piano

caso in cui tale salvezza non sia raggiunta da tutti, il fedele ritiene che la sua posizione, la sua fede, sia qualcosa che vale in assoluto e che perciò debba essere comunicata, o quanto meno testimoniata, di fronte agli altri. In caso contrario, cioè senza questa convinzione del valore universale di ciò che individualmente crede, si riterrebbe autorizzato, per ottenere davvero la salvezza a cui aspira, a cambiare i suoi assunti religiosi di fondo, per assumerne di più adeguati, oppure a non assumerne affatto.

Se le cose stanno così, sorge di conseguenza una specifica tensione, che si manifesta a un duplice livello. Essa si determina anzitutto fra la particolarità delle espressioni che sono proprie di una certa religione e il valore universale che essa pretende di possedere; a un secondo livello, poi, può nascere fra le molte e differenti proposte di salvezza avanzate dalle singole religioni, ciascuna con la sua pretesa di avere un valore universale. Si verifica cioè una tensione sia *internamente* a ciascuna religione (cioè nel rapporto fra i suoi criteri generali, e le sue necessarie applicazioni storiche e geografiche particolari), sia *nei rapporti* fra le varie religioni storicamente determinate (cioè fra le modalità di salvezza da esse manifestate nello specifico, aventi però valore, o caratterizzate dalla pretesa di averlo, nei confronti di tutti gli esseri umani) ⁵.

Si tratta di una questione che, tradotta in un linguaggio concettuale, riguarda appunto il rapporto, il rapporto corretto, fra universale e particolare. C'è tuttavia un altro tema di fondo, di carattere diverso, a cui è essenziale far riferimento per comprendere lo sviluppo e la messa in opera dell'esperienza religiosa, in quanto esperienza di salvezza, come chiave per un dialogo fra le religioni. Se vogliamo infatti realizzare in modo corretto e buono la relazione tra universale e particolare, l'approccio teorico, quello che la filosofia delle religioni è in grado di mettere a fuoco e di sviluppare, è certamente indispensabile, ma non sufficiente. L'esperienza religiosa riguarda anzitutto e soprattutto, come ben sappiamo, la prassi dei fedeli. Ecco allora che, una volta chiariti i termini della questione, è necessario evidenziare le scelte che il fedele compie, appunto nel contesto delle relazioni che la pratica religiosa comporta. Si tratta di scelte che vanno assunte in maniera consapevole e, soprattutto, che vanno motivate. Ci aiuta a farlo l'etica, cioè la riflessione sui criteri e sui principî del nostro agire: quindi, anche dell'agire concernente l'ambito religioso.⁶

Proprio tenendo conto di questo sfondo problematico e delle sue sfaccettature, il percorso

dogmatico. Cfr. in proposito M. NARO (ed.), *Il filosofare per le religioni. Un contributo «laico» al dialogo interreligioso*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2016.

⁵ Il problema di come svolgere un dialogo interreligioso riguarda dunque e deve affrontare, quale suo nodo teorico di fondo, la pretesa di universalità che è insita in ogni religione particolare. Per un approfondimento di alcuni aspetti della questione, da un punto di vista cattolico, si veda ad esempio Ch. TAYLOR, J. CASANOVA, G.F. MCLEAN, J. VILA-CHÀ, *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue & Kenotic Vision*, The Council of Research in Value and Philosophy, Washington D.C., 2016, pp. 205-16.

⁶ Si veda in proposito G. CUNICO, E. COLAGROSSI (eds.), *Etica interculturale e interreligiosa*, Mimesis, Milano, 2017.

che verrà tentato nelle prossime pagine sarà il seguente. Verranno discussi anzitutto due approcci che, volutamente o meno, rendono oggi impossibile sviluppare un dialogo interreligioso. Sarà chiarito poi in che modo, nell'esperienza delle religioni, può essere pensata in maniera corretta l'estensione universale della rispettiva proposta di salvezza e su quale base essa può venir in generale riconosciuta. A partire da qui emergerà ciò che accomuna le varie religioni storiche e in che modo questo patrimonio di istanze comuni può essere concretamente fatto valere nella pratica. Per questa via, infine, sarà possibile affrontare il tema della relazione fra le varie religioni, istituire le condizioni del loro dialogo e motivare a intraprenderlo davvero.

II. DUE MODI SBAGLIATI DI AFFRONTARE IL TEMA DELLA PLURALITÀ DELLE RELIGIONI

Prima di sviluppare meglio le questioni introdotte, bisogna prendere le distanze dagli approcci più diffusi, oggi, di affrontare il tema del dialogo interreligioso: approcci che finiscono per rendere impossibile, volutamente o meno, tale dialogo. Sono soprattutto due i modelli da discutere. Il primo parte dalla constatazione della pluralità delle religioni, intesa come un dato fenomenico, e – avendo rinunciato fin dall'inizio alla possibilità di un'estensione universale del loro messaggio – trasforma ideologicamente la pluralità di fatto in un pluralismo di diritto. Il secondo modello parte invece dall'idea che la possibilità per un individuo di essere religioso, oppure no, è il frutto di una scelta personale e che – nel caso eventuale in cui questo stesso individuo decida di credere – lui o lei debbano poi negoziare con altri individui lo spazio per esprimere la propria fede e inserirsi in un contesto in cui, nel migliore dei casi, la loro posizione preveda la tolleranza delle posizioni altrui e chieda di essere analogamente tollerata. Nel primo caso la pluralità è considerata un bene. Nel secondo caso l'espressione religiosa (ovvero, anche, la manifestazione del proprio non essere religioso) sono considerate un diritto, un diritto individuale. In quanto tale, esso va regolamentato su di un piano giuridico e/o politico. Basta anzi questa regolamentazione – molti ne sono convinti – a rendere possibile una convivenza pacifica e un dialogo fra le religioni.⁷

Si tratta di due modi sbagliati di porre la questione e di cercare di governarla. I due modi sono entrambi sbagliati perché partono da presupposti erronei e ingiustificati. Il primo presupposto condiviso da ambedue le posizioni è l'assunzione acritica di una sorta di politeismo dei valori religiosi, ritenuto non solo un punto di partenza di fatto, ma anche un punto di arrivo di diritto. È qui operante una rinuncia preventiva all'universalità. Si tratta di un presupposto motivato dalla comprensibile paura nei confronti degli esiti dogmatici, egemonici e impositivi a cui ha condotto e, sovente, continua a condurre una determinata interpretazione dell'esperienza

⁷ È l'approccio, ad esempio, che vediamo animare i vari contributi contenuti in A. G. NIKOLAEV (ed.), *Ethical Issues in International Communication*, Palgrave Macmillan, New York, 2011. Si veda, per un approfondimento della questione da un punto di vista giuridico, il libro di P. CONSORTI, *Diritto e religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2020.

religiosa: quella che fondamentalisticamente identifica in modo immediato una particolare proposta di salvezza con un modello che è già da sempre valido per tutti e, dunque, che è tale da dover essere a tutti imposto.⁸

Ma per evitare il fondamentalismo non è corretto rinunciare alla pretesa di universalità che è propria di ciascuna religione. Non è lecito mortificare quanto di positivo vi è in questa tendenza all'estensione universale di un determinato messaggio. In tal modo, infatti, si finirebbe per rendere impossibile qualsiasi intersezione fra le esperienze religiose, e fra tali esperienze e la cultura laica, nonché l'idea che tale intersezione sia possibile. Ogni religione si troverebbe rinchiusa nell'ambito che le verrebbe concesso, all'interno del quale si trincererebbe e da cui guarderebbe con ostilità, o nel migliore dei casi con indifferenza, le altre sfere religiose. Le varie religioni, in questo scenario, sarebbero messe tutte quante sullo stesso piano, in maniera indifferenziata, e potrebbero trovare il loro spazio di espressione unicamente grazie a una negoziazione di carattere politico: dove peraltro, di solito, solo nel migliore dei casi questa negoziazione avviene secondo le regole del gioco democratico.

L'altro presupposto – che è proprio di questi modi molto diffusi d'interpretare oggi, e di cercar di governare, la presenza di molteplici religioni nello scenario mondiale – è quello che considera la scelta religiosa, ovvero anche un'opzione non religiosa, qualcosa che dipende esclusivamente dalla volontà dell'individuo. In altre parole, l'individuo – non solo nel corso di quell'età moderna che abbiamo alle spalle, ma anche nell'epoca 'neomoderna' o 'ipermoderna' nella quale adesso viviamo⁹ – è colui (o colei) che decide se aderire o no a una determinata religione. Il problema è che, il più delle volte, l'individuo neppure decide. O, se decide, lo fa di volta in volta secondo circostanze contingenti e mutevoli.

Pure in questo caso, dunque, l'opzione religiosa rischia di essere, alla fin fine, qualcosa che può essere indifferenziatamente assunto, oppure no. Entro certi limiti, infatti, una religione vale l'altra. Possiamo anzi, da non credenti, guardarle tutte con indifferenza. Da credenti, invece, possiamo solo fino a un certo punto prendere sul serio i suoi precetti, in special modo quando risultano impegnativi. Ecco perché, in definitiva, possiamo essere tolleranti nei confronti di chi non la pensa come noi: perché a quello che crediamo non ci crediamo mai troppo.

In realtà le due posizioni che ho illustrato non solo non sono utili ad affrontare e a favorire il dialogo interreligioso, finendo anzi per impedirlo, ma soprattutto non colgono ciò che dell'esperienza religiosa è davvero l'elemento specifico: vale a dire la necessità di prendere sul serio il legame tra universale e particolare. Ecco perché le riflessioni teoriche che, su di un piano teologico o filosofico-religioso, condividono analoghi presupposti finiscono per essere inad-

⁸ Sulla nozione di 'fondamentalismo' e sugli sviluppi del fenomeno si veda M. INTROVIGNE, *Il fondamentalismo dalle origini all'ISIS*, SugarCo, Milano, 2015.

⁹ Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino, 2018.

guate: sia concettualmente che nelle loro ricadute pratiche. Penso, fra tutte, alla proposta di teologia del pluralismo religioso elaborata da John Hick.¹⁰ Bisogna dunque ricominciare da capo.

III. IL VALORE UNIVERSALE DELLE RELIGIONI

Ho detto che le religioni mondiali offrono una «promessa di salvezza», attraverso l'adesione a certe idee e mediante l'esercizio di certi comportamenti. Questa promessa, pur essendo stata elaborata ed espressa in condizioni storiche e geografiche particolari, ha tuttavia la pretesa di valere universalmente. 'Universalmente' significa anzitutto che tali idee e tali pratiche sono professate e messe in opera di fronte al mondo intero, e poi, in un senso più specifico, che possono essere tendenzialmente assunte e condivise da tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro culture e tradizioni. In definitiva questa «promessa di salvezza» è estensibile a tutti.¹¹

Ecco un punto importante. Vuol dire che ogni religione è davvero un modo di sperimentare specifiche forme di relazione – con altri esseri umani, con il cosmo, con il divino – che permettono di andare oltre la contingenza e la limitatezza dell'individuo. Ogni religione, in altre parole, è anti-individualistica e anti-particularistica proprio come tale. Il suo carattere di fondo, come dice la parola stessa, è di riconoscere, mettere in opera e favorire il legame – il *religamen* – fra tutti gli esseri.

E tuttavia il collegamento di particolare e universale, qual è messo in opera dalla relazione religiosa, all'interno delle varie religioni si definisce in molti modi. Si definisce in termini più o meno equilibrati, a seguito dell'attività interpretativa che ciascuna religione compie riguardo al

¹⁰ Ad esempio elaborata in *God has many names*, Westmister John Knox Press, Louisville, 1982.

Sul pensiero di Hick si veda il volume di S. VESCOVELLI, *La teodicea di John Hick*, Morcelliana, Brescia, 2019.

¹¹ Tutto ciò vale, ripeto, anche per le relazioni religiose incentrate su di un determinato popolo, su una certa cultura, su una particolare etnia. Anche in questi casi, magari solamente per mostrare il valore e l'importanza di quella determinata religione nei confronti delle altre, il salto verso una dimensione universale, di cui un popolo particolare è comunque l'interprete privilegiato, viene in ogni caso compiuto. Pensiamo alle prescrizioni attraverso le quali l'ebreo conferma la sua fedeltà a Dio e, al tempo stesso, alle leggi noachiche con cui i non ebrei possono comunque essere riconosciuti quali interlocutori, proprio in quanto inclusi in una comunità più ampia, anch'essa normata da leggi divine. Questo carattere della rivelazione ebraica, che collega elezione di un popolo e testimonianza per l'intera umanità, è stato messo bene in evidenza da Emmanuel Levinas, soprattutto nei suoi testi di lettura e d'interpretazione del *Talmud* (ad esempio in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, tr. it. di S. FACIONI, Jaca Book, Milano, 2000). Il carattere universale della rivelazione biblica, in tutta la sua problematicità, è tematizzato dallo stesso autore soprattutto in *La Bibbia e i Greci*, in «Idee» 9/10, 1988, pp. 107-109.

proprio essere religione e al modo in cui essa si pone nei confronti dell'intera umanità. E a seconda di come si realizza tale equilibrio diventa più o meno possibile, più o meno agevole, un dialogo interreligioso.

Proprio partendo da qui possiamo porci alcune domande. Come si determina, anzitutto, e come si realizza questa universalità, nel suo rapporto con il particolare? Essa si basa, va ribadito, sull'idea per cui un determinato deposito di idee e di pratiche specifiche è inteso valere come qualcosa che riguarda tutti gli esseri umani, e in certi casi sembra addirittura poter (o dover) essere loro esteso. Il problema, così, diventa in primo luogo quello dell'applicazione di tale universalità ai contesti concreti. Le idee e le pratiche di cui parlo devono infatti essere modificate e adattate ai vari ambiti storici e geografici, pur mantenendo una sorta d'identità riconoscibile, vale a dire qualcosa di permanente, che permetta di ricondurle a un medesimo ambito esperienziale. Nasce qui l'esigenza di stabilire quel punto di equilibrio di cui parlavo: un punto di equilibrio, peraltro sempre mutevole, fra le costanti di una religione e le sue variabili, fra l'«essenziale» e l'«accidentale», fra il «nucleo» e la «scorza» di un messaggio salvifico.¹²

Ciò vale per quanto riguarda gli aspetti, per dir così, 'interni' a una dimensione religiosa. Ma al tempo stesso questa universalità è qualcosa che dev'essere anche comprovato, che deve cioè estendersi *davvero* a tutti gli esseri umani (nel senso che, in qualche modo, deve mostrare di poterli davvero interessare). Il problema è *come* ciò avviene. Dal mite annuncio di una prospettiva di salvezza alle conversioni forzate di intere popolazioni – com'è ad esempio avvenuto nella 'conquista' dell'America Latina¹³ – le forme per estendere e condividere un approccio religioso sono del tipo più vario, e possono variamente essere sottoposte a un giudizio etico.

Ma, in secondo luogo, in che cosa consiste propriamente questa universalità? Su che cosa si basa, cioè, la possibilità di estendere tale proposta di salvezza a tutti gli esseri umani? Si basa su un'anticipazione di ciò di cui gli esseri umani, *tutti* gli esseri umani, possono aver bisogno. Si basa cioè sul riconoscimento di una determinata condizione dell'essere umano stesso, una condizione di carenza, e sulla promessa che tale carenza potrà essere colmata proprio a seguito dell'assunzione di una prospettiva religiosa. Forse – sia detto a margine – l'odierna crisi delle religioni, almeno in Occidente, dipende dal non saper più intercettare ciò che l'essere umano, nell'epoca tecnologica in cui si trova a vivere, vuole e attende. Oppure, forse, questi si è persuaso di non mancare di nulla.

Di che cosa ha bisogno l'essere umano? Una risposta fornita nel passato, specialmente da parte di quelle religioni che hanno elaborato la loro dottrina con riferimento alla concettualità filosofica, ha fatto spesso riferimento a una ben determinata idea di 'natura', di 'natura' dell'uomo. Anzi: a un'idea fissa e stabilita una volta per tutte di tale natura. Il messaggio religioso

¹² Si veda in proposito il dibattito sull'«essenza della religione» che si sviluppa in Europa per tutto l'Ottocento e che culmina nelle lezioni su *L'essenza del cristianesimo* di A. VON HARNACK (tr. it. di G. BONOLA, Queriniana, Brescia, 2003).

¹³ Sull'argomento si veda L. BACCELLI, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano, 2016.

sarebbe dunque quello in grado d'intercettare pienamente tale natura. La sua universalità si fondaerebbe proprio sul venire incontro alle istanze che l'essere umano come tale esprime, consapevolmente o meno.

Tale approccio non funziona più. Non si può più parlare, oggi, di "natura umana", allo stesso modo in cui se n'è parlato nel passato, e tanto meno la si può considerare come qualcosa di fisso, di determinato, di stabilito una volta per tutte.¹⁴ Di conseguenza non si può più basare su tale presunta 'natura' né una relazione con il divino, né una condivisione del messaggio religioso: tanto meno nell'epoca in cui l'essere umano sembra in grado di autodeterminarsi e, addirittura, di auto-crearsi, abbattendo le barriere tra naturale e artificiale. Ciò infatti che è venuto meno, oggi, è proprio il nesso fra la relazione che unisce l'esperienza umana e l'ambito divino, da un lato, e l'estensione universale che tale relazione rende possibile e garantisce, dall'altro. Oggi: nell'epoca in cui la relazione a sé dell'individuo sembra escludere ogni ulteriore sporgenza dell'individuo al di là di se stesso, e dunque rende occasionale e arbitraria non solo la sua relazione con il divino, ma anche quella, universalizzabile, con gli altri esseri umani. Che cosa ci resta da fare, allora?

IV. L'ESPERIENZA DEL MALE E LA FUNZIONE DELLE RELIGIONI

Ci resta da cambiare impostazione. Possiamo ripartire non già da un concetto, bensì da un'esperienza. Si tratta di un'esperienza negativa, penosa, a cui le religioni cercano, tutte, di porre rimedio. È un aspetto che le accomuna strutturalmente e che permette di comprendere il senso della loro proposta. Parlo dell'esperienza del male.

Il male, qui, è considerato in tutte le sue accezioni. È inteso come male fisico (come sofferenza, come dolore), come il male che intenzionalmente compiamo o che possiamo compiere (il cosiddetto 'male morale', ovvero ciò che in ambito religioso è considerato come peccato), e infine come il male con cui ci troviamo sempre a interagire e che, magari, provochiamo anche senza volerlo (ciò che la tradizione filosofica chiama 'male metafisico').¹⁵

Ebbene: le religioni, le grandi religioni mondiali, sono una risposta al problema del male. La risposta che esse offrono muove da un presupposto ben preciso. Parte dall'idea che noi non abbiamo il pieno controllo delle nostre azioni e delle loro conseguenze. Parte cioè dal riconoscimento della nostra finitezza, della nostra impotenza. Il dolore, e lo stesso male generalmente inteso, sono il segno di questa carenza umana. E dunque la risposta a tutto ciò, se una risposta si vuole dare, non può essere solamente umana.

Di più. Proprio per il fatto che non siamo noi a dare il senso agli eventi, i quali da noi non dipendono e che non siamo in grado di controllare, ecco che diventa necessario che questo senso

¹⁴ Per un approfondimento della questione rimando al libro di A. AGUTI, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Trieste, 2010.

¹⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr.it. di I. BERTOLETTI, Morcelliana, Brescia, 2015.

sia qualcosa di offerto, di già dato. Molte religioni – nelle forme narrative in cui si presentano, in particolare le religioni monoteistiche – offrono una cornice all'interno della quale ogni vicenda dell'essere umano, anche il male che questi può sperimentare, trova appunto il suo senso. Ed è in quest'ottica, appunto, che il male può essere affrontato.

Le religioni, insomma, forniscono una risposta al problema del male e offrono i modi, teorici e pratici, per fare i conti con esso. Tale risposta è diversa da quella riconducibile alla filosofia e a quel sapere scientifico, oggi egemone nella mentalità comune, che della filosofia condivide comunque l'impostazione. La filosofia (almeno nella versione che risale ad Aristotele: cfr. *Metafisica*, A, 2) e le scienze (che dall'impostazione aristotelica del sapere dipendono) presentano infatti spiegazioni, ricostruiscono le cause, individuano il carattere di fondo della limitatezza umana nell'inevitabile nostra esposizione all'imprevisto. La filosofia e le scienze, così intese, cercano di esorcizzare il più possibile tale condizione. Lo fanno ricorrendo alla conoscenza, usando cioè gli strumenti della teoria. La spiegazione, in altre parole, è il rimedio che esse usano per ovviare alla limitatezza umana. Se poi lasciano spazio alla pratica, questa si sviluppa nelle forme della tecnica e, poi, della tecnologia: forme volte al controllo, alla manipolazione, alla trasformazione delle cose.

Le religioni invece, lo ripeto, seguono altre strategie. Si tratta di strategie che storicamente e geograficamente possono cambiare da una religione all'altra, ma che hanno tutta una serie di elementi in comune, legati alla funzione che delle religioni è propria. Le religioni non propongono spiegazioni, o almeno non lo fanno in prima battuta. Le religioni offrono altri modi di vedere, altri modi d'inquadrare, altri modi di vivere eventi che, in quanto tali, risultano per lo più inspiegabili. È a partire da questo diverso approccio, è a partire da questo elemento comune, che diviene possibile sviluppare e realizzare un dialogo interreligioso.

V. LA POSSIBILITÀ DI UN DIALOGO INTERRELIGIOSO

Com'è possibile dunque, in conclusione, un dialogo interreligioso? È possibile anzitutto se si recupera nel modo giusto il valore universale insito della proposta di ogni religione: il fatto cioè che ogni religione si rivolge, più o meno direttamente, a tutti gli esseri umani. Perché può farlo? Perché ogni religione intercetta qualcosa che li accomuna: è risposta all'esperienza del male che caratterizza e affligge l'esistenza.

Lo è, certo, in forme e in modi diversi, e secondo differenti strategie: che sono le strategie particolari che consentono alle differenti religioni di fare i conti con tale situazione comune. Ma solo facendo leva su questo impegno condiviso – che si basa non già sull'assunzione di una "natura" umana, concepita in tutta la sua pienezza, bensì sul riconoscimento di una specifica fragilità e carenza – è possibile anzitutto collegare, per quanto riguarda una religione, le molteplici forme che essa assume nella storia a un unico problema: quello di offrire non solo una generica promessa, ma una reale via di salvezza, cioè di liberazione, dal male. Si tratta peraltro di un rimedio che risulta già efficace, concretamente, per chi lo assume, in quanto la fede realizza ciò in

cui crede.¹⁶ Di conseguenza, a partire da ciò, è possibile individuare per le varie religioni quel terreno comune tenendo conto del quale gli esseri umani, pur nella loro particolarità di cultura e di tradizione, possono essere motivati a incontrarsi.

Intendiamoci bene. L'universalità, in questo caso, è garantita non già da una condizione o da una struttura di base, che sarebbero proprie degli esseri umani considerati in quanto tali, bensì da una funzione che tutte le religioni possiedono, seppure in forme differenti, e che dimostrano di avere proprio quando fanno i conti – certo utilizzando ognuna le strategie che le contraddistinguono – con le varie configurazioni del male con cui nella vita ci troviamo a interagire.¹⁷ Non solo. Essendo coinvolti in questa lotta, gli esseri umani sono in grado di riconoscere, nella loro pratica di fedeli, la base per un incontro, per una collaborazione, per un'alleanza gli uni con gli altri. Più ancora. Possono trovare buone ragioni per intraprendere tale percorso, intendendolo davvero, pur nella particolarità delle proprie convinzioni, come un servizio a tutti quanti: un servizio universale.

Assumere questa consapevolezza di fondo può dunque motivare alla scelta del dialogo, invece che indurre ad adottare comportamenti conflittuali. È una scelta che richiede tuttavia un preliminare rivolgimento nel modo di pensare. Si tratta d'altronde di una rivoluzione che la filosofia delle religioni, come accennavo all'inizio, è in grado di giustificare e di promuovere.

In particolare, è necessario concepire in modo diverso dal passato il valore universale insito nell'esperienza di ciascuna religione. Il rapporto tra universale e particolare, in sintesi, funziona solo se l'universale è inteso valere dinamicamente, pur sulla base di una medesima esigenza condivisa dai fedeli, e se il particolare non è a propria volta fissato e concepito, fundamentalisticamente, come l'unica via di accesso alla salvezza. Ciò significa intendere l'universale, come potremmo dire, nell'ottica di un processo di 'universalizzabilità'.

In altre parole, dall'universale non si parte. Né lo si considera un possesso acquisito. L'universale invece si fa, nelle concrete relazioni che gli esseri umani mettono in opera. L'universalizzabilità, infatti, si compie solo nelle relazioni e mediante le relazioni.¹⁸

Se dunque, per concludere davvero, vogliamo riassumere in un'immagine questa reale possibilità di relazione e di dialogo fra le religioni, non possiamo non far riferimento, ancora una

¹⁶ Cfr. A. FABRIS, *Per una filosofia della fede*, in G. DE CANDIA, Ph. NOUZILLE (eds.), *Sancta morum elegantia. Stile e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, Studia Anselmiana, Roma, EOS, Sankt Ottilien 2018, pp. 91-106.

¹⁷ Ho messo a confronto le strategie di fondo dell'approccio cristiano e di quello buddhista nel mio saggio *Religious Experience at Stake*, in AA.Vv., *L'esperienza religiosa tra Oriente e Occidente. Identità in dialogo*, Cantagalli-EUPress FTL, Siena-Lugano 2019, pp. 11-18.

¹⁸ Per il necessario approfondimento di queste tesi, qui solo brevemente enunciate, mi permetto di rinviare al mio libro *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia, 2016.

volta, alla favola dei tre anelli elaborata da Boccaccio e sviluppata nel modo più coerente da Lessing.¹⁹ Con un'avvertenza, però, e con una sostanziale variazione. Non sono gli anelli a essere uguali fra loro, o a essere stati fatti in modo indistinguibile l'uno dall'altro. In gioco non è una caratteristica materiale, frutto ancora una volta di una fissazione di qualcosa che è dato, anche se poi tale fissazione si rivela equivoca. Si tratta invece di un movimento congiunto da cui davvero i fedeli delle varie religioni – non dunque solo quelli delle tradizioni monoteistiche – risultano accomunati, e che li spinge a legittimarsi, per il futuro, nell'ottica del bene.

Non uno, non due, non tre anelli, dunque. E nemmeno molti, infiniti anelli, comunque chiusi e circoscritti nella loro pluralità. Ma tanti cerchi che si aprono e che si espandono, intrecciandosi gli uni con gli altri. Ecco ciò che dobbiamo immaginare. Solo così è possibile sperimentare quelle intersezioni che rendono possibile, davvero, un percorso comune nella diversità, e una condivisione universale nelle varie e pur sempre particolari esperienze che, di volta in volta, ciascuno di noi, coinvolto o no in un'esperienza religiosa, è in grado di compiere.

adriano.fabris@unipi.it

(Università di Pisa)

¹⁹ Si veda in proposito, ora, R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

RS

MARIO MICHELETTI

JOHN HICK E L'EPISTEMOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

JOHN HICK AND THE EPISTEMOLOGY OF RELIGIOUS PLURALISM

In Hick's shift towards pluralism, epistemological themes of earlier writings persist, including the questionable thesis of the equal coherence of the two alternative interpretations, religious and naturalistic, of an ambiguous universe. The postulation of the Real in itself seems expressly introduced as a guarantee of the cognitivity and realistic value of religious discourse against the risk of its proving to be a mere subjective construction.

È motivo di discussione filosofica, come è noto, la tesi secondo cui l'ipotesi di pluralismo religioso di Hick riesce a diminuire l'impatto della diversità religiosa sulla razionalità delle credenze religiose «solo al prezzo di ristrutturarne radicalmente i contenuti».¹ Il rischio è che l'eguale validità delle grandi tradizioni religiose, come risposte 'fenomeniche' al 'noumenico' Reale in sé, sia assicurata al prezzo di rendere le diverse fedi, necessariamente, allo stesso modo 'metaforiche' o 'mitologicamente vere', ancorché capaci forse, sul piano pratico, di orientarci in modo giusto nella vita o di evocare un appropriato atteggiamento disposizionale.² Hick non ha

¹ H. VAHID, *Religious Diversity: The Cognitive Penetrability of Religious Perception*, in «Faith and Philosophy», XXXV, 2018, p. 221; K.J. CLARK, *Perils of Pluralism*, in «Faith and Philosophy», XIV, 1997, pp. 303-320. Cfr. i rilievi critici di V.S. HARRISON, *Internal realism and the problem of religious diversity*, in «Philosophia», XXXIV, 2006, pp. 287-301.

² J. HICK, *Reply*, in H. HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, Macmillan, Houndsdale, Basingstoke - London 1991, pp. 106-107; ID., *An Interpretation of Religion*, Macmillan, Basingstoke 1989, 2004², pp. 233 e ss., 248, 353 e ss. Cfr. ID., *The Metaphor of God Incarnate Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville - London 2006²; ID., *God has many names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 8; ID., *The Fifth Dimension*, Oneworld, London 2013 <1 ed. 1999>, tr. it., *La quinta dimensione*, Ed. Mediterranee, Roma

difficoltà ad ammettere il carattere «revisionary» della sua ipotesi, ad esempio in *The New Frontier of Religion and Science*,³ e Quinn è disposto a riconoscere che il fatto che l'ipotesi pluralistica di Hick sia «revisionistica» di per sé non è una prova della sua falsità, ma rileva che emerge subito un problema: perché l'ipotesi abbia senso è necessario che si possano fare, ciò che Hick nega, delle asserzioni, non meramente formali, sul Reale in sé,⁴ rispetto alle quali le affermazioni delle varie religioni risultino «metaforiche».

Quella di Hick è la formulazione del pluralismo religioso che maggiormente ha posto l'accento sugli aspetti epistemologici.⁵ A dire il vero, il tema epistemologico svolge un ruolo fondamentale negli stessi scritti di Filosofia della religione di Hick che precedono la sua svolta pluralistica. Nella mia interpretazione, anzi, certe difficoltà teoretiche dell'ipotesi pluralistica dipendono proprio dal perdurare in Hick di posizioni maturate in un contesto filosofico diverso, ancora incentrato sulle discussioni intorno alla significanza cognitiva o espressiva del linguaggio religioso (che sono alla base della discutibile proposta di Hick circa la cosiddetta verifica escatologica),⁶ sul significato religiosamente ambiguo dell'universo per la possibilità di interpretarlo

2006, pp. 104, 161 e ss.; ID., *Religious Pluralism for Evangelicals* <1995>, in *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Basingstoke – New York 2001, p. 139; ID., *The New Frontier of Religion and Science*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010 <I ed. 2006>, p. 167.

³ HICK, *The New Frontier of Religion and Science*, cit., p. 171. Cfr. K. WARD, *Imperialism and co-existence in religious ideology*, in I. HAMNETT (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, London – New York 1990, pp. 13-28 (in part., pp. 15-16).

⁴ PH. L. QUINN, *Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*, in «International Journal for Philosophy of Religion», XXXVIII, 1995, rist. in ID., *Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Ch. B. Miller, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 281-299 (in part., p. 287).

⁵ J. HICK, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, in «Faith and Philosophy», XIV, 1997, rist. in ID., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 25-36; ID., *God has many names*, cit., p. 26; ID., *Religious Pluralism and the Divine: A Response to Paul Eddy*, in ID., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p. 93; ID., *Transcendence and Truth: A Response to D.Z. Phillips* <1997>, in ID., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 104, 107; ID., *The Fifth Dimension*, tr. it., *La quinta dimensione*, cit., pp. 93, 111.

⁶ La discussione sul linguaggio religioso è ancora un tema centrale in J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973. Cfr. ID., *Theology and Verification*, in «Theology Today», XVII, 1960, pp. 12-31, rist. in B. MITCHELL (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford U.P., Oxford 1971, pp. 53-71. Cfr. ID., *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 178-180.

coerentemente, sul piano intellettuale ed esperienziale, sia in modo religioso sia in modo naturalistico,⁷ nonché sullo scetticismo circa gli argomenti teistici o sulla critica decisa di questi⁸ (in contrasto con la successiva, recente rinascita della teologia razionale, che ha aperto uno scenario completamente diverso nella filosofia analitica della religione). Chester Gillis ha osservato correttamente che la giustificazione epistemologica della fede è stato un tema costante in Hick fin dalla pubblicazione di *Faith and Knowledge* (1957), così come rimane persistente la sua idea di fede come un processo di interpretazione e di «esperire-come», una nozione risultante da una estensione della nozione wittgensteiniana di «vedere-come».⁹ Non senza ragione Netland rileva che nello sviluppo del pensiero di Hick ci sono stati mutamenti ‘teologici’ più che ‘epistemologici’.¹⁰

Nella prefazione alla prima edizione di *Faith and Knowledge* il problema della natura della fede religiosa è già indicato come il «problema centrale» nella «epistemologia della religione».¹¹ L’idea di verifica escatologica formulata in *Faith and Knowledge* e in *Theology and Verification* è presente, reinterpretata, nell’espressione più matura del pluralismo religioso, *An Interpretation of Religion* (1989), in cui si ripresentano anche i temi dell’«esperire-come» e dell’«ambiguità» dell’universo in relazione alle diverse modalità di esperienza. Il confronto drammatico col naturalismo ontologico, che nella recente filosofia della religione avviene per lo più sul terreno dell’argomentazione filosofica, è lucidamente visto da Hick, fin dai primi scritti, come decisivo, anche se resta sempre per lo più limitato al contrasto delle *interpretazioni*, nella convinzione di

⁷ J. HICK, *Faith and Knowledge*, Macmillan, London 1967² (ed., 1957), pp. 144-146, 154, 157, 159 e ss., 162 e ss. Cfr. soprattutto ID., *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 73 e ss., 122-124, 226; ID., *Reply*, in HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion*, cit., p. 105; ID., *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, New York 1985, capitoli 2 e 8.

⁸ J. HICK, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1963, pp. 15-31; ID., *Arguments for the Existence of God*, Macmillan, London - Basingstoke 1971. A partire da *Faith and Knowledge* Hick difende il concetto di «cognitive freedom».

⁹ C. GILLIS, *An Interpretation of An Interpretation of Religion*, in HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion*, cit., p. 43. Cfr. anche D.S. NAH, *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick*, James Clarke & Co., Cambridge 2013, p. 34. Cfr. HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 12, 140 e ss., 154, 294.

¹⁰ H. NETLAND, *Natural Theology and Religious Diversity*, in «Faith and Philosophy», XXI, 2004, pp. 507-508. Cfr. TH. W. RUSTON, *The John Hick Papers: Religious Pluralism in the Archives*, in «Expository Times», CXXVIII, 2016, 1, p. 5: «Although the seed of Hick’s religious pluralism can be located in his early work, his mature pluralist thought did not emerge wholesale». Cfr. HICK, *God has many names*, cit., p. 23: «The basic issue is that of the reality of the Transcendent. And so the opposition in which I engaged in the previous decade against noncognitive analyses of religious language – for example, that drawn from the later work of Wittgenstein – has continued during the last years».

¹¹ HICK, *Faith and Knowledge*, cit., p. VII.

una strutturale ambiguità ermeneutica. In *Philosophy of Religion* (1971) Hick sostiene che gli argomenti volti a mostrare che il teismo è più probabile del naturalismo sono fondamentalmente difettosi per la mancanza di significato di ‘probabile’ in questo contesto.¹² In *An Interpretation of Religion* afferma che l’impossibilità di confutare l’interpretazione naturalistica dell’universo è un aspetto della «pervasiva ambiguità dell’universo», allo stesso modo dell’impossibilità di confutare l’interpretazione della religione come risposta al Trascendente.¹³ All’obiezione rivoltagli da Mesle, in uno scritto del 1991, secondo cui, se il mondo può del tutto ‘coerentemente’ essere interpretato in termini naturalistici e il rifiuto naturalistico di tutte le specifiche proiezioni religiose è visto come esso stesso una risposta possibile al problema del Reale in sé, non è chiaro quale sia la differenza tra affermare e negare il Reale in sé, Hick risponde ricorrendo ancora una volta problematicamente alla «verifica escatologica», notando che la differenza fra un’interpretazione naturalistica e un’interpretazione religiosa dell’universo si mostrerà «escatologicamente», mentre in *The Theological Challenge of Religious Pluralism* (1997), sosterrà, in modo meno ambiguo, ma parimenti inconcludente, che «la differenza tra affermare e non affermare il Reale» corrisponde alla «differenza fra un’interpretazione religiosa e una invece naturalistica della religione nella varietà delle sue forme».¹⁴

Una discussione più argomentata sulla «opzione naturalistica», così definita in un breve capitolo di *An Interpretation of Religion*,¹⁵ a mio avviso, appare solo in un volume del 2006, generalmente poco considerato, *The New Frontier of Religion and Science*, sebbene anche qui il Reale in sé, realtà transcategoriale, totalmente ineffabile, sia proposto, come in tutti gli scritti maturi di Hick sul pluralismo religioso, solo come il «necessario postulato» della vita religiosa dell’umanità.¹⁶ Queste tesi sono ribadite nel volume del 2010 *Between Faith and Doubt*, dove il capitolo iniziale è dedicato al contrasto fra il naturalismo e la religione (alla luce della ribadita ambiguità

¹² HICK, *Philosophy of Religion*, cit., p. 58.

¹³ HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 1, 12. Cfr. T. PENELHUM, *Reflections on the Ambiguity of the World*, in A. SHARMA (ed.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, Macmillan, Hounds-mills – London 1993, p. 167: «If natural theology can deliver the proofs it attempts, then we do not live in a religiously ambiguous universe». Sull’ambiguità religiosa, cfr. C.M. GÓMEZ, *Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad*, in «Ideas y Valores», LXVI, 2017, pp. 55-77.

¹⁴ C.R. MESLE, *Humanism and Hick's Interpretation of Religion*, in HEWITT (ed.), *Problems in the philosophy of Religion*, cit., pp. 56, 67; J. HICK, *Reply*, ivi, pp. 83-84. Cfr. S.T. DAVIS, *Hick and Dilley on Life after Death*, ivi, p. 159: «I frankly doubt that his new theory allows him to say anything that is meant to be literally (i.e. non-mythologically) true about what happens to us, if anything does, after death». Per un rilievo analogo, cfr. B. HEBBLETHWAITE, *John Hick and the Question of Truth in Religion*, in SHARMA (ed.), *God, Truth and Reality*, cit., p. 131. Cfr. sul naturalismo HICK, *Transcendence and Truth*, cit., pp. 95 e ss.

¹⁵ HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., ch. 7.

¹⁶ HICK, *The New Frontier of Religion and Science*, cit., pp. 123, 170-171.

dell'universo) e due capitoli vertono sulle neuroscienze.¹⁷ Non è senza fondamento l'osservazione di Basinger, secondo cui Hick non rigetta il naturalismo ontologico in quanto posizione insostenibile e non offre d'altronde delle ragioni consistenti per escludere un'opzione a suo favore, di modo che non è chiaro perché debba ritenere il pluralismo più plausibile del naturalismo.¹⁸ Del resto, come si è giustamente osservato, una possibile risposta alla diversità religiosa è lo scetticismo su tutte le affermazioni religiose¹⁹ o la convinzione naturalistica che esse sono tutte false.²⁰ L'incidenza del naturalismo ontologico è sottovalutata anche nel pluralismo religioso di Schmidt-Leukel, secondo cui il naturalismo è simile all'esclusivismo, in quanto il naturalista tende a presumere che la diversità possa esistere solo come una «diversità di falsità», negando altresì la possibilità per la verità stessa di esistere in una «diversità di forme».²¹

Il pluralismo religioso di Hick è stato sottoposto a diverse critiche, cui Hick ha risposto in vari modi. L'obiezione, avanzata soprattutto da Plantinga, che il pluralismo religioso è in qualche modo una forma di esclusivismo trova riscontro in talune formulazioni di Hick, da cui tuttavia egli si discosta quando precisa che l'ipotesi pluralistica «non è un dogma o una fede religiosa fra le tante, ma una teoria filosofica di secondo-ordine».²² Alston ha messo in evidenza una tensione

¹⁷ J. HICK, *Between Faith and Doubt*, Palgrave Macmillan, Hounds Mills – New York 2010, pp. 1-4, 80-94.

¹⁸ D. BASINGER, *Hick's Religious Pluralism and "Reformed Epistemology"* <1988>, in PH. L. QUINN – K. MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford U.P., Oxford 2000, p. 162; D. BASINGER, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, Ashgate, Aldershot 2002, p. 56.

¹⁹ Cfr. NETLAND, *Natural Theology and Religious Diversity*, cit., p. 506.

²⁰ P. BYRNE, *It is Not Reasonable to Believe That Only One Religion is True*, in M.L. PETERSON – R.J. VANARRAGON (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden – Oxford 2004, p. 204. Cfr. S. VESCOVELLI, *Ateismo e diversità religiosa: critiche atee al pluralismo di John Hick*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», N. 8 Settembre – Dicembre 2018, disponibile in <https://www.filosofiadellareligione.it/index.php/2-primo-piano/118-ateismo-e-diversita-religiosa-critiche-athee-al-pluralismo-di-john-hick>. Cfr. anche EAD., *Soteriologia e ineffabilità del reale nel pluralismo religioso di John Hick*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», N. 13/14 Maggio – Dicembre 2020, disponibile in https://www.filosofiadellareligione.it/images/20._Vescovelli_NGFR.pdf

²¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religious Pluralism & Interreligious Theology*, Orbis Books, Maryknoll 2017, p. 122. Cfr. P. BYRNE, *A Philosophical Approach to Questions about Religious Diversity*, in C. MEISTER (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford U.P., Oxford 2011, p. 37 e ss.

²² A. PLANTINGA, *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, in QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., p. 177; ID., *Warranted Christian Belief*, Oxford U.P., Oxford 2000, pp. 43-63, 390-395, 404-421, 437 e ss.; J. HICK, *Responses and Discussion*, in ID., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p. 57.

in Hick fra l'approccio critico-trascendentale di matrice kantiana, che vuole tuttavia rimanere nell'ambito del realismo, e lo strumentalismo «semi-espressivista», mentre Eddy ha osservato che si impone alla fine la domanda su che cosa di fatto differenzi il costruttivismo neo-kantiano di Hick dal modello antirealistico, riduzionistico, essenzialmente identico.²³ Analogamente Mavrodes ha colto la tensione fra due modelli presenti in Hick: da un lato il pensare che il fenomenico «è» il noumeno «come è colto nell'esperienza», come appare, dall'altro il pensare che esso è piuttosto una «creazione» umana in reazione all'influenza esercitata dal noumeno. Per Hick i due modelli in realtà sono fuorvianti; tutt'al più entrambi sottolineano aspetti *parziali* del suo modello di analisi.²⁴ Hick sostiene ripetutamente che «il Reale in sé non si può dire che sia personale o impersonale, avenire uno scopo oppure no, buono o cattivo, sostanza o processo, non si può dire nemmeno che sia uno o molti» (anche se «i limiti del nostro linguaggio ci costringono a parlare di lui al singolare piuttosto che al plurale»), dal momento che è di là da ogni polarità concettuale di questo genere.²⁵ Hick inoltre, nonostante l'inapplicabilità al Reale in sé delle proprietà di 'buono' e 'cattivo', quindi di proprietà morali, e in generale la prospettiva della trans-categorialità, nella sua soteriologia sostiene che i frutti dell'«influenza» divina sulla vita delle persone (un'influenza quindi di tipo *etico*) si manifestano nelle «qualità morali» che attraversano le comunità delle diverse fedi; evidentemente per escludere l'«irrilevanza», spesso contestatagli, dell'ineffabile Reale in sé da lui postulato, Hick non rinuncia a parlare del Reale in sé come «benevolo in relazione all'umanità», come «fonte e fondamento di ogni cosa»;²⁶ in termini causali, parla di un suo «impatto» su di noi, ancorché descrivibile solo col linguaggio umano, di una realtà che «incide» sulla coscienza umana in molte forme dell'esperienza religiosa, una realtà che possiamo conoscere non come è in se stessa, ma nella misura in cui «ci influenza».²⁷ Quinn e Keeper

²³ W.P. ALSTON, *Realism and the Christian Faith*, in «International Journal for Philosophy of Religion», XXXVIII, 1995, pp. 37-60 (in part., p. 43); P.R. EDDY, *Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal* <1994>, in QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., p. 134.

²⁴ G.I. MAVRODES, *Polytheism* <1995>, in QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., pp. 146 e ss.; HICK, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, cit., pp. 33-34.

²⁵ Cfr., ad es. HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., p. 350; ID., *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Westminster John Knox Press, Louisville 1995, p. 27; ID., *Religious Pluralism for Evangelicals*, cit., p. 133; ID., *Transcendence and Truth*, cit., pp. 109-110. W.L. ROWE, *Religious Pluralism*, in «Religious Studies», LI, 1999, pp. 139-150; D. HOWARD-SNYDER, *John Hick on Whether God could be an Infinite Person*, in «Journal of Analytic Theology», IV, 2016, pp. 171-179; ID., *Who or what is God, according to John Hick?*, in «Topoi», XXXVI, 2017, pp. 571-586. Cfr. J. HICK, *Ineffability: A Response to William Rowe and Christopher Insole*, in *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 76-94.

²⁶ HICK, *Religious Pluralism for Evangelicals*, cit., pp. 132-133.

²⁷ HICK, *Transcendence and Truth*, cit., pp. 102, 109.

hanno rilevato che, nella misura in cui Hick insiste su questo punto, ammette in qualche modo che il Reale in sé stia in relazioni causali con i soggetti umani dell'esperienza religiosa ed eserciti poteri causali e questa considerazione non è puramente formale, ma è una tesi sostanziale sul Reale in sé, e pertanto è in tensione con la tesi di Hick che al Reale in sé si applicano solo concetti puramente formali.²⁸

Fra le altre difficoltà, dal punto di vista epistemologico la più seria per me resta quella relativa alla ‘postulazione’ del Reale in sé, data anche la varietà dei criteri via via addotti da Hick per giustificarla. Nella migliore delle ipotesi la postulazione del Reale in sé può configurarsi come una sorta di argomento trascendentale, anche se Hick non la presenta in realtà come tale.²⁹ In *Religious Pluralism and Salvation* (1988) si suggerisce veramente in un modo un po’ confuso la caratterizzazione di un procedimento «induttivo» a partire tuttavia dalla consueta *interpretazione religiosa* del mondo. La ragione addotta per ‘postulare’ il Reale in sé, ineffabile, è in realtà che un fondamento trascendentale è necessario se le varie forme di esperienza religiosa non sono da categorizzare come proiezioni puramente umane.³⁰ Questa ragione è ribadita in *A Christian Theology of Religions* (1995)³¹ e in *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism* (1997), dove è presente però anche il criterio *pragmatico* della postulazione del Reale in sé per rendere ragione dell’affinità nelle diverse fedi dei contesti umani di trasformazione «dalla centralità dell’io alla centralità del Reale»³² (e nella letteratura critica è stata talvolta contestata anche l’adeguatezza di questa formula come interpretazione del concetto di salvezza nelle varie fedi). In *An Interpretation of Religion* (1989) il Reale in sé è postulato come presupposizione dell’esperienza e della vita religiosa.³³ In *The New Frontier of Religion and Science* (2006) il criterio pragmatico della «trasformazione salvifica» per postulare una «comune fonte» di tale trasformazione diventa preminente o

²⁸ QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., “Introduction”, pp. 11-12. Cfr. anche W.J. WAINWRIGHT, *Competing Religious Claims*, in W.E. MANN (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden-Oxford 2005, pp. 220-241 (in part., pp. 225-226).

²⁹ Si avvicina a questa impostazione Hick in *Transcendence and Truth*, dove tuttavia la condizione *previa* è sempre l’esclusione dell’interpretazione dell’esperienza religiosa come «proiezione» e «immaginazione» invece che «risposta al Trascendente» (*Transcendence and Truth*, cit., pp. 110-111).

³⁰ J. HICK, *Religious Pluralism and Salvation* <1988>, in QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., p. 61. Sulle difficoltà circa il ‘postulare’ il Reale, cfr. G. MAVRODES, *A Response to John Hick*, in «Faith and Philosophy», XIV, 1997, pp. 291 e ss.

³¹ J. HICK, *A Christian Theology of Religions*, cit., pp. 27-28. Cfr. ID., *Reply*, in HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion*, cit., p. 26.

³² HICK, *A Christian Theology of Religions*, cit., p. 18. Cfr. ID., *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, cit., p. 34.

³³ HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., p. 350.

esclusivo.³⁴ C'è una circolarità (ammessa come inevitabile da Hick in modo discutibile, in *The Theological Challenge of Religious Pluralism*, su un punto specifico della sua ipotesi³⁵) nel sostenere che il discorso religioso e l'esperienza religiosa non risultano «mere proiezioni immaginative» e hanno una cognitività e una valenza realistica in quanto sono una risposta al Reale in sé, e nel postulare d'altra parte il Reale in sé esattamente (verrebbe da dire come un'ipotesi *ad hoc*) affinché quella cognitività e valenza siano garantite.³⁶ Non è casuale lo slittamento verso un criterio pragmatico, quello dell'affinità delle grandi tradizioni religiose nei frutti morali e spirituali della fede.³⁷ La ragione di fondo della postulazione del Reale in sé sembra essere in realtà la sua necessità per la coerenza interna dell'ipotesi di Hick, per evitare il collasso dell'ipotesi in forme sgradite di non-realismo teologico.³⁸

Quali conclusioni trarre da queste considerazioni? In uno dei suoi primi scritti nella direzione del pluralismo religioso, *The Outcome: Dialogue into Truth*, dove la verità della credenza religiosa è ancora prospettata chiaramente in modo non pragmatico e le due componenti della religione, l'esperienza religiosa e le credenze religiose, sono considerate «non separabili» e tuttavia fra loro «distinguibili», Hick così si esprime: «Dobbiamo confidare che il dialogo continuo risulterà un dialogo che arrivi alla verità e che in una comprensione più piena della verità le nostre

³⁴ J. HICK, *The Theological Challenge of Religious Pluralism* <1997>, in *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p. 193; ID., *The New Frontier of Religion and Science*, cit., p. 172.

³⁵ Cfr. HICK, *The Theological Challenge of Religious Pluralism*, cit., p. 192.

³⁶ Cfr. HICK, *Religious Pluralism and Salvation*, cit., p. 61; ID., *Transcendence and Truth*, cit., p. 96; ID., *The Theological Challenge of Religious Pluralism*, cit., p. 192; ID., *A Christian Theology of Religions*, cit., p. 68.

³⁷ Cfr. HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. XXVI, XXXIV, 14, 248, 373. Cfr. K. WARD, *Divine Ineffability*, in SHARMA (ed.), *God, Truth and Reality*, cit., p. 220: «Once all knowledge of the noumenal is renounced, all criteria of the adequacy of religious beliefs must operate simply on a pragmatic basis, of what best suits our human needs and purposes». Cfr. H.A. NETLAND, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Regent College Publishing, Vancouver 1997, p. 165: «The most significant question we can ask of any religion is whether its fundamental claims are true».

³⁸ Cfr. tuttavia S.B. TWISS, *The Philosophy of Religious Pluralism*, in QUINN – MEEKER (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, cit., p. 85: «The “positive” reason justifying Hick's positing of the noumenon is that the postulate is rationally necessary for the internal consistency of the pluralist hypothesis, and this seems to be a strong enough justification at this point». HEBBLETHWAITE, *John Hick and the Question of Truth in Religion*, cit., p. 132, si chiede invece se le residue *truth-claims* di Hick possano resistere alla minaccia di collasso «into redundancy in the light of purely expressivistic, constructivist, alternatives».

presenti dottrine in conflitto fra loro alla fine saranno trascese». ³⁹ Il dialogo interreligioso può risultare in realtà teologicamente fruttuoso, valendosi anche di contributi filosofici significativi, pur senza pervenire al superamento o annullamento delle differenze (come talvolta ammette lo stesso Hick, in tensione, come al solito, con altri aspetti del suo discorso ⁴⁰), nella misura in cui permette di superare i conflitti attraverso una maggiore conoscenza reciproca, la rimozione dei pregiudizi (che è anche un compito filosofico, alla luce di taluni significativi contributi recenti ⁴¹), la ricerca degli elementi comuni alle fedi, insieme a una ‘valutazione serena e rispettosa delle differenze’, grazie anche alla condivisione di un “etica del rispetto”, evitando due «scogli», per riprendere una metafora recentemente usata, sulla scorta di MacIntyre, da Christophe Rouard, quello di una falsa sintesi che negherebbe le differenze e quello di una discontinuità totale che negherebbe l’esistenza di un patrimonio comune di senso e di riferimenti. ⁴²

Sul piano prettamente filosofico penso che sia inevitabile qualcosa come il ‘philosophical assessment’ proposto da Basinger ⁴³ indipendentemente dalla posizione da lui assunta, a partire da una considerazione razionale critica del naturalismo ontologico come ‘metafisicamente’ inaccettabile (una critica importante nel contesto contemporaneo non solo per il teismo cristiano, ma per ‘tutte’ le fedi religiose che implichino una dimensione soprannaturale ⁴⁴) e l’applicazione

³⁹ J. HICK, *The Outcome: Dialogue into Truth*, in ID. (ed.), *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, Sheldon Press, London 1974, pp. 149, 155.

⁴⁰ Cfr. HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, cit., p. 2: «The aim of theological and philosophical dialogue is not necessarily to come to an agreement – though this of course is much to be desired, and sometimes happens – but to locate the differences more precisely and to see what the pros and cons of a question are».

⁴¹ Ad es. K. DORMANDY, *Resolving Religious Disagreements: Evidence and Bias*, in «Faith and Philosophy», XXXV, 2018, pp. 56-83.

⁴² C. ROUARD, *En quête de vérité. Alasdair MacIntyre, inspirateur d'une théologie fractale*, in «Nouvelle Revue Théologique», CXXXIX, 2017, p. 271; A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1985², «Postscript», pp. 276-277; ID., *Whose justice? which rationality?*, Duckworth, London 1988; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London 1990. Cfr. B. WHITE, *MacIntyre, Religion, and Dialogue. Three Rival Versions as a Model for Interreligious Dialogue* in «Studies in Interreligious Dialogue», XXIV, 2014, pp. 135-151. Cfr. D. BURTON, *A Buddhist Perspective*, in MEISTER (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, cit., p. 334. M.A. SPICA, *Language, belief and plurality*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LXXXIII, 2018, pp. 169-181, avanza una proposta in vista di «a more nuanced and accurate understanding of religious diversity, while respecting the differences between religions, and it can do so without closing the door to peaceful and creative coexistence between them».

⁴³ Cfr. BASINGER, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, cit.

⁴⁴ Per un esempio recente, cfr. M. WAHLBERG, *A Cosmological Argument Against Physicalism*, in «European Journal for Philosophy of Religion», IX, 2017, pp. 165-188. Cfr. W.P. ALSTON, *Perceiving*

di ovvi criteri razionali per la considerazione delle religioni, a partire dalla coerenza interna e dalla capacità di rendere conto di aspetti fondamentali dell'esistenza.⁴⁵ Considerando l'"incompatibilità" del naturalismo 'ontologico' con il teismo o con qualsiasi riferimento a una dimensione soprannaturale (un punto sottolineato anche da Schellenberg, pur nella sua particolare posizione, quando sostiene che se è vero quello che definisce *ultimism*, allora il naturalismo filosofico è falso⁴⁶) e la circostanza che di fatto la maggior parte delle principali obiezioni al teismo nella contemporanea filosofia della religione provengono dal naturalismo, la rinascita recente della teologia naturale avvenuta in ambito analitico, non senza la consapevolezza delle tradizionali obiezioni mosse ad essa in ambito filosofico e teologico, offre *di per sé* dei criteri per una valutazione critica della struttura metafisica del naturalismo. Un aspetto importante di tale *assessment* è quindi la riabilitazione in qualche modo della postura filosofica propria della teologia razionale (specialmente in rapporto al tema, sopra evidenziato, del naturalismo), della teologia filosofica, nonché di una riflessione sistematica sulla ragionevolezza della fede, in contesti non razionalistici o evidenzialistici e aperti alla dimensione del mistero, una prospettiva, come hanno recentemente sottolineato anche De Cruz e De Smedt, gli autori di *A Natural History of Natural Theology*,⁴⁷ che non necessariamente è limitata alla tradizione culturale dell'Occidente (in una rivista come "Asian philosophy" è possibile imbattersi, oltre che in studi comparativi, utili e interessanti anche nella prospettiva della diversità religiosa, in saggi come quello di Matthew R. Dasti su *Indian Rational Theology*; Dasti ha contribuito anche al volume *The Routledge Companion to Theism* con un saggio *Asian Philosophy*, incentrato sulle varie manifestazioni del teismo in Asia e particolarmente in India).⁴⁸ Naturalmente, occorre tenere conto del problematico contesto contemporaneo, dove

God, Cornell U.P., Ithaca - London 1991, p. 263: «To be sure, there is significant overlap. They are united, as against naturalism, in recognizing a reality that transcends the natural world and is of supreme concern to us».

⁴⁵ Cfr. A. AGUTI, *Filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 373-376.

⁴⁶ J.L. SCHELLENBERG, *A modest solution to the problem of religious disagreement*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LXXXII, 2017, p. 279; ID., *The Will to Imagine*, Cornell U.P., Ithaca 2009, p. 32.

⁴⁷ H. DE CRUZ & J. DE SMEDT, *Naturalizing natural theology*, in «Religion, Brain & Behavior», VI, 2016, p. 355. Cfr. H. DE CRUZ - J. DE SMEDT, *A Natural History of Natural Theology*, MIT Press, Cambridge, Mass., London 2015, pp. 43, 61.

⁴⁸ M.R. DASTI, *Indian Rational Theology: Proof, Justification, and Epistemic Liberality in Nyāya's Argument for God*, in «Asian Philosophy», XXI, 2011, pp. 1-21; ID., *Asian Philosophy*, in CH. TALIAFERRO - V.S. HARRISON - S. GOETZ (eds.), *The Routledge Companion to Theism*, Routledge, New York - Abingdon 2013, pp. 23-37. Cfr. R. RE MANNING, *Natural Theology Reconsidered (Again)*, in «Theology and Science», XV, 2017, p. 299: «I find promise for the future of natural theology in that work for which the reach of the 'theological circle' is wider than any one particular religious tradition and that ranges inclusively across nature and culture and across religions without lapsing into mere description».

trova riscontro una posizione come quella, discutibile, di Herman Philipse, che da un lato giudica la teologia naturale necessaria per la soluzione della questione della diversità religiosa, dall'altro contesta, dal punto di vista ateistico, la plausibilità delle sue formulazioni.⁴⁹

Nell'Introduzione al volume, da loro curato, *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, dove evidentemente, come avviene spesso nella contemporanea filosofia analitica della religione, l'espressione 'teologia filosofica' non è sinonima di 'teologia naturale o razionale',⁵⁰ ma denota una branca dell'intero campo della filosofia della religione, Charles Taliaferro e Chad Meister fanno alcune osservazioni significative sul tema della riflessione filosofica interna a una determinata fede religiosa, partendo dalla fede cristiana. Essi rilevano che oggi filosofi che si rifanno a tradizioni diverse, ebraica, cristiana, islamica, induista, buddhista, non solo riflettono su temi che sono di comune interesse fra le religioni, ma si occupano anche di temi che sorgono all'interno delle loro religioni. In questo senso il loro volume si occupa delle credenze e delle pratiche cristiane, ma, a loro giudizio, l'impresa di una teologia filosofica cristiana non è limitata a filosofi o studiosi cristiani. «Non solo molte dottrine cristiane sono condivise da altre tradizioni religiose e pertanto lo studio della teologia filosofica cristiana può contribuire alla riflessione filosofica su altre fedi teistiche – essi osservano –, ma dovremmo chiarire che la teologia filosofica cristiana non è la stessa cosa dell'apologetica cristiana».⁵¹ L'indagine filosofica può in questo senso mostrare la possibilità di uno sviluppo della dimensione di apertura e di confronto partendo dall'interno delle religioni stesse.⁵²

Un altro aspetto di tale *assessment* è infine una riconsiderazione filosofica dell'esperienza religiosa: se il costruttivismo fosse vero, sarebbe esclusa la possibilità di distinguere significativamente fra esperienza e interpretazione, non ci potrebbero essere esperienze numinose comuni fra le diverse tradizioni religiose (non a caso Hick si è sforzato tenacemente di dissociarsi dal

⁴⁹ Cfr. H. PHILIPSE, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*, Oxford U.P., Oxford 2012. Per una critica a Philipse, cfr. G. VAN DEN BRINK, *What is Wrong with Revelation? Herman Philipse on the Priority of Natural Theology*, in «Philo», XVI, 2013, pp. 24-41.

⁵⁰ Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, cap. I.

⁵¹ Ch. TALIAFERRO – C. MEISTER (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge U.P., Cambridge 2010, "Introduction", p. XIII. Uno studioso indiano, Ankur Barua, in *The Problem of Criteria and the Necessity of Natural Theology*, «The Heythrop Journal», LIV, 2013, pp. 166-180, collega la questione della diversità religiosa con una riformulazione della teologia naturale, che si avvicina molto ad essere una versione della 'teologia filosofica cristiana'. Cfr. anche A.E. MCGRATH, *Re-imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford 2017.

⁵² Cfr. A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012, p. 131. Cfr. J. COTTINGHAM, *The Spiritual Dimension*, Cambridge U.P., Cambridge 2005, p. 167: «If a religious stance is to preserve its vital moral core, zeal for dogma must always be tempered by openness to the possibility of learning from others, and above all respect and compassion for all humankind».

costruttivismo, prendendo le distanze dalle posizioni di Braithwaite, Phillips e Cupitt,⁵³ pur in mezzo a notevoli tensioni e difficoltà interne al suo pensiero); il fatto che le descrizioni delle esperienze siano espresse in vocabolari religiosi diversi, come osserva Swinburne, non significa ‘necessariamente’ che siano in conflitto.⁵⁴

In questo spirito la riflessione filosofica, restando fedele alla sua dimensione argomentativa e critica, con le sue proprie caratteristiche, in congiunzione con una rigorosa etica del rispetto, può contribuire significativamente al dialogo costruttivo e al confronto fra le religioni.

micheletti@unisi.it

(Università di Siena)

⁵³ Cfr. HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 193 e ss., 198 e ss.

⁵⁴ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004², p. 316; J.I. GELLMAN, *Mysticism and Religious Experience*, in W.J. WAINWRIGHT (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford U.P., Oxford 2005, pp. 148, 150; J.L. GELLMAN, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Cornell U.P., Ithaca and London 1997, p. 105. Cfr. J. HICK, *Religious Diversity as Challenge and Promise*, in J. HICK – H. ASKARI (eds.), *The Experience of Religious Diversity*, Gower, Brookfield 1985, pp. 3-24 (in part., pp. 23-24). Cfr. K.E. YANDELL, *The Diversity of Religious Experience*, in MEISTER (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, cit., p. 97.

ANDREA AGUTI

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E LA QUESTIONE DELLA VERITÀ

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND THE QUESTION OF TRUTH

In this article, I approach the question of truth in the interreligious dialogue. The contribution is divided into three sections: in the first, I clarify what I mean by “dialogue” and by “interreligious dialogue” from a philosophical point of view. In the second, I address some problems relating to religious disagreement and reflect on what allows the question of truth to be maintained within the interreligious dialogue. In the third, I argue that, given certain conditions, an apologetic attitude is not only possible but necessary within the interreligious dialogue. The general thesis that I intend to support is that the question of truth is crucial to interreligious dialogue.

I. PREMESSA

In questo contributo affronto la questione della verità nel dialogo interreligioso, che mi sembra decisiva per chi riflette sulla natura e gli scopi di quest’ultimo dal punto di vista filosofico e in particolare della filosofia della religione.

Articolerò il contributo in tre punti: nel primo, illustrerò quello che intendo con ‘dialogo’ e con ‘dialogo interreligioso’ in una prospettiva filosofica. Nel secondo, tratterò di alcuni problemi attinenti al disaccordo in ambito religioso e rifletterò sulle condizioni che consentono di mantenere la questione della verità come significativa all’interno del dialogo interreligioso. Nel terzo, sosterrò che, date certe condizioni, un’attitudine apologetica non soltanto è possibile, ma è perfino necessaria all’interno del dialogo interreligioso. La tesi generale che intendo sostenere è che la questione della verità deve rimanere centrale nel dialogo interreligioso affinché esso sia reale e non fittizio.

II. DIALOGO E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Per illustrare il primo punto, cioè che cosa intendo con ‘dialogo’ e con ‘dialogo interreligioso’, prendo spunto da una definizione e alcune distinzioni di Vittorio Hösle, contenute in due pubblicazioni da lui dedicate proprio al tema del dialogo e del dialogo filosofico.

Che cosa è un dialogo? Nella maggiore delle due pubblicazioni, Hösle ricorda la definizione di dialogo offerta da Isodoro di Siviglia: «*Dialogus est conlatio duorum vel plurimorum, quem Latini sermonem dicunt*».¹ Nel suo significato più ampio, che va oltre quello di genere letterario specifico, il dialogo è dunque una discussione o una conversazione fra due o più persone, cioè un’interazione sociale realizzata mediante il linguaggio. Quali sono le finalità del dialogo? Secondo Hösle, che riprende una distinzione di Schleiermacher nelle lezioni sulla *Dialettica*, esse sono essenzialmente tre: una finalità pratica, rivolta cioè al conseguimento di un qualche obiettivo concreto (*talk*), una finalità libera da risvolti pratici e orientata alla reciproca conoscenza degli interlocutori – quella che Schleiermacher definisce «*das freies Gespräch*»² e che in inglese Hösle chiama *conversation* – e infine la finalità di acquisire la conoscenza della verità (*discourse*).³

Senza togliere valore e importanza ai primi due tipi di dialogo, è ovvio che, dal punto di vista filosofico, è il terzo tipo, quello che mira alla conoscenza della verità, il più rilevante. Un dialogo filosofico è trivialmente da intendere come una discussione su questioni filosofiche, ma una discussione di questo tipo si realizza a partire dall’assunto che, quale che sia il tema in questione, ci sia una verità da conoscere e che, mediante il confronto argomentativo, cioè la dialettica, si possa muovere alla scoperta di essa.⁴ Nel dialogo filosofico ne va quindi, platonicamente, del passaggio dalla *doxa* all’*episteme*, schleiermacherianamente del procedere del pensiero puro «in direzione del sapere»⁵ o quanto meno, gadamerianamente, della «comprensione sulla cosa»

Oltre a due anonimi revisori, ringrazio Vittorio Hösle per il *feedback* positivo sulle tesi sostenute in questo saggio, Marco Damonte per l’indicazione di alcuni punti da chiarire e soprattutto Daniele Bertini per i suoi commenti e per le sue osservazioni critiche.

¹ V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012 [or. ted. *Der Philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, Beck, München 2006], p. 39. Di questo testo è uscita nel frattempo la traduzione italiana che non ho potuto consultare. Cfr. V. HÖSLE, *Il dialogo filosofico. Una poetica e un’ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2021.

² F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe. Vorlesungen über die Dialektik*, hg. von A. Arndt, Teilband 1, de Gruyter, Berlin 2002, p. 362.

³ V. HÖSLE, *Success Criteria for Different Forms of Dialogue*, in “*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*”, LX, 2018, 1, pp. 1-20, in particolare p. 7.

⁴ Cfr. C. BRUAIRE, *La dialectique*, PUF, Paris 1985, p. 15.

⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe. Vorlesungen über die Dialektik*, cit., p. 361.

che mette in secondo piano le opinioni individuali.⁶

La ricerca della verità e la veridicità, ovvero la conformità di quello che asseriamo con ciò che riteniamo vero, sono dunque condizioni fondamentali del dialogo filosofico, ma a queste, come osserva Hösle sulla scia di Jürgen Habermas,⁷ vanno aggiunte altre due, che sono la comprensibilità e la correttezza morale. Se la prima condizione appare ovvia, perché evidentemente non c'è dialogo dove gli interlocutori, per qualche motivo, non riescono a capirsi, la seconda lo è di meno. Il dialogo presenta indubbiamente un risvolto etico che attiene al rispetto dovuto verso l'interlocutore. Quest'ultimo comprende diverse cose: l'effettiva apertura a quello che l'altro ha da dirci, la rinuncia alla tentazione di umiliare l'interlocutore, facendo mostra della nostra conoscenza o approfittando di una qualche condizione di superiorità nei suoi confronti, la disponibilità a rivedere le nostre opinioni. A questo riguardo, nella sua *Filosofia del dialogo*, Guido Calogero ha affermato giustamente che

lo spirito del dialogo è lo spirito dell'intendimento. Se uno parla solo perché gli piace sentire le sue parole, egli non dialoga, ma tutt'al più vive un'esperienza estetica (...). Se uno parla solo perché gli altri accolgano quel che dice, egli non dialoga, ma predica. Se uno parla solo per dimostrare agli altri che hanno torto, egli non dialoga, ma guerreggia.⁸

Il risvolto etico del dialogo, e quindi la sua correttezza morale, non è tuttavia da confondere con quella che Hösle chiama 'etichetta', cioè con l'insieme delle procedure tese ad assicurare un dialogo simmetrico o paritario tra gli interlocutori. La finalità della verità, infatti, introduce nel dialogo una asimmetria sostanziale data proprio dalla distinzione tra verità e errore. In un dialogo che mira alla verità non si deve quindi mancare di rispetto all'interlocutore, ovvero derogare al principio della correttezza morale, ma si può mancare di 'etichetta'. A questo proposito, Hösle cita come casi esemplificativi l'atteggiamento di Socrate, che nei suoi dialoghi è spesso accusato dai suoi interlocutori di «mancanza di urbanità (*agroikia*)», e per il quale «la verità è (...) più importante di ogni etichetta»,⁹ ma anche quello presente nel *Libro del Gentile e dei tre Savi* di Raimondo Lullo, dove l'interlocutore cristiano interrompe nella sua presentazione il mussulmano, nonostante il preliminare accordo contrario in tal senso. Il rispetto da parte degli interlocutori delle procedure stabilite per assicurare un dialogo simmetrico e paritario non è quindi indice della loro vicinanza alla verità, così come la loro mancata osservanza non lo è del fatto che

⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1972³; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 344.

⁷ Cfr. V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, cit., p. 374, con riferimento a J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, hg. von H. Fahrenbach, Neske, Pfullingen 1973, pp. 211-265.

⁸ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 115.

⁹ V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, cit., p. 379.

essi si stiano sbagliando.¹⁰

Ora, quando la questione dell’‘etichetta’ sopravanza quella della verità, e questo è quello che accade per lo più nel tempo del ‘politicamente corretto’, cioè nel nostro tempo, l’autentico dialogo filosofico risulta compromesso. Ha quindi perfettamente ragione Hösle quando, nella conclusione del suo libro, scrive che

in una situazione in cui ogni affermazione che cerca di essere qualcosa di più di un’opinione è presa principalmente come un affronto all’eguaglianza e non come un’ascesa nella sfera intellettuale che precisamente ignora le differenze personali, la conversazione filosofica e il dialogo filosofico non hanno un tempo facile. Soltanto in culture universaliste che danno posto ad un elitismo meritocratico e nelle quali individui selezionati mostrano mutuo rispetto gli uni per gli altri, cercando di imparare l’uno dall’altro, la conversazione può avere una fioritura sostanziale.¹¹

Questa conclusione di Hösle è utile anche per chiarire alcuni equivoci che attengono al modo con cui il dialogo interreligioso è per lo più inteso oggi.

La definizione di dialogo e la distinzione tra le diverse finalità del dialogo che Hösle ha offerto valgono ovviamente anche per il dialogo interreligioso: così, il dialogo interreligioso è una conversazione tra due o più persone che appartengono a religioni diverse intrapresa con una delle tre finalità sopra richiamate. Gran parte dei dialoghi interreligiosi odierni appartengono alle prime due specie menzionate in precedenza: sono, cioè, dialoghi che o presentano una finalità pratica, seppure di alto significato, come può essere l’impegno per la pace nel mondo o la salvaguardia dell’ambiente, oppure sono occasioni di conoscenza reciproca. Queste due tipologie di dialogo sono necessarie e importanti, ma non arrivano a toccare la questione della verità che, in ultima analisi, è quella decisiva sul piano religioso, filosofico e esistenziale.

La tendenza prevalente a concepire il dialogo interreligioso nei primi due sensi e una diffusa ritrosia ad impegnarsi con il terzo, sono atteggiamenti correlati e dipendono dal fatto che, nella condizione culturale odierna in Occidente, le condizioni che guidano quest’ultimo tipo di dialogo sono sempre più difficili ad essere riconosciute e adempiute. Nel dialogo che mira alla verità gli interlocutori non manifestano soltanto un atteggiamento di apertura e di rispetto reciproco, ma si confrontano su quello che credono vero. Tuttavia, le guerre di religione moderne, così come la violenza del fondamentalismo religioso sempre risorgente, hanno convinto molti che qualsiasi confronto su ciò che si ritiene vero in ambito religioso sia destinato a generare dei conflitti e quindi da evitare. Questa opinione prevalente ha così indotto un atteggiamento scettico sulla possibilità di mirare alla verità nel dialogo interreligioso, anche quando, per farlo, si usano argomenti razionali che non si appellano all’autorità vigente in ciascuna delle tradizioni religiose.

Eppure proprio questa sembra la principale condizione perché si possa instaurare un dialogo autentico anche in ambito religioso, poiché, come ancora Hösle osserva, «una conversazione

¹⁰ Cfr. ivi, p. 315.

¹¹ Ivi, p. 462.

in cui i partecipanti si appellano a premesse che solo essi riconoscono è destinata al fallimento».¹² Per questo, nel dialogo interreligioso finalizzato alla verità, «l'assunzione di una ragione che trascende credenze fattuali è (...) il presupposto necessario per una conversazione sulla religione che cerca di essere più che uno scambio di reciproche assicurazioni sul fatto che l'uno è nel giusto e l'altro si sbaglia».¹³ I dialoghi interreligiosi in età medioevale, come quello già ricordato di Lullo, o quello di Abelardo,¹⁴ pur nella loro mancanza di 'etichetta', assolvono a queste condizioni, che consentono di finalizzare il dialogo alla verità e per questo lo rendono autentico sia in quegli elementi che manifestano l'accordo tra gli interlocutori sia in quelli che manifestano il disaccordo.¹⁵ Il fatto che il disaccordo rimanga nonostante gli argomenti messi in comune non deve quindi né sorprendere né scoraggiare dall'utilizzarli. Essi, come ha osservato Ninian Smart, indicano l'esistenza di criteri di verità nel dialogo interreligioso anche quando manchino di persuadere l'interlocutore.¹⁶

III. ACCORDO E DISACCORDO NEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

L'opinione sopra menzionata, che intende il confronto sulla verità in ambito religioso come inutile e perfino pericoloso, non è che un'opinione, anche se piuttosto diffusa. La si può trovare fra i credenti, come in chi adotta un atteggiamento critico verso la religione: ai primi le differenze tra le credenze centrali delle diverse religioni appaiono incommensurabili e quindi incapaci di produrre tanto un accordo quanto un disaccordo, ai secondi lo spettacolo della diversità religiosa offre un ulteriore argomento contro la verità della religione in generale. Tuttavia, queste visioni sono parziali: in ambito religioso, esattamente come in altri ambiti del sapere e dell'attività umani, non regna soltanto il disaccordo, ma anche l'accordo. Per fare soltanto qualche esempio: i monoteismi occidentali concordano sulle proprietà da attribuire a Dio (eterno, onnipotente, onnisciente ecc.), le grandi religioni mondiali riconoscono la validità di comuni precetti etici, tutte le religioni sono d'accordo sul fatto che la vita umana riceve un senso se si orienta a qualche dimensione trascendente.

¹² Ivi, p. 419.

¹³ Ivi, p. 421.

¹⁴ Cfr. ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Rizzoli, Milano 1992.

¹⁵ Hösle ha messo ben in evidenza i tratti che accomunano i dialoghi interreligiosi di Abelardo e Lullo a quelli della prima modernità, come il *De pace fidei* (1453) di Cusano e il *Colloquium heptaplomeres* (1587) di J. Bodin, ma anche le differenze, che consistono soprattutto, per quest'ultimo, nell'emergere di un esito scettico del dialogo che prefigura l'atteggiamento moderno e contemporaneo sopra richiamato. Cfr. V. HÖSLE, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012, cap. X, pp. 223-249.

¹⁶ Cfr. N. SMART, *World Religions. A Dialogue*, Penguin Books, Baltimore 1966, p. 16.

La compresenza di accordo e disaccordo in ambito religioso è però, almeno *prima facie*, qualcosa di diverso da quella che si potrebbe qualificare come una *concordia discors*:¹⁷ quest'ultima, secondo il significato suggerito dal detto oraziano, è un'armonia che risulta da elementi contrari, ed è, in quanto tale, già un'interpretazione della diversità religiosa. Chi sostiene che il dialogo interreligioso manifesta o debba manifestare una *concordia discors* sostiene che o esiste già ora un'armonia soggiacente al fondo dell'apparente diversità religiosa, intuibile a chi è capace di riconoscerla, oppure che essa scaturirà come risultato dal dialogo stesso. L'idea implicita in questa seconda possibilità è che, a patto che le religioni dialoghino, come forse non hanno fatto in passato, il risultato del dialogo non potrà essere che quello di una concordia sostanziale tra esse. Nel primo caso la *concordia discors* è il frutto di una scoperta, nel secondo è il frutto di una costruzione dialogica.

Tralascio di considerare la prima possibilità per due motivi: in primo luogo, perché postula la presenza di un'armonia noumenica che è da tutta da dimostrare di fronte al disaccordo fenomenico, in secondo luogo perché, non potendo dimostrarla, si affida a quella che si potrebbe chiamare una sensibilità 'mistica',¹⁸ la quale non che può che rendere superfluo il dialogo stesso, cioè l'interazione linguistica.¹⁹ Concentro invece l'attenzione sulla seconda: la *concordia*, ovvero l'accordo tra i dialoganti, deve essere il fine normativo del dialogo? A mio giudizio no. Come ho detto in precedenza, la finalità del dialogo interreligioso che non mira a un obiettivo pratico o alla reciproca conoscenza non è l'accordo, bensì la verità. L'accordo ha valore soltanto se è un indizio della verità, non per sé stesso.

¹⁷ Mi riferisco qui in particolare alle tesi svolte nel libro di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, in particolare pp. 19 ss.

¹⁸ Così definisce giustamente quest'attitudine C. CORNILLE, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, The Crossroad Publishing Company, New York 2008, p. 120.

¹⁹ L'esito 'mistico' è da vedere anche nel tradizionalismo o nel cosiddetto perennialismo, cioè in quella concezione che considera le diverse tradizioni religiose come manifestazioni storiche di principi metafisici di ordine universale. Questo esito è la diretta conseguenza del primo aspetto richiamato nel testo, cioè della difficoltà a dimostrare, a partire dal piano storico-fenomenologico, l'unità che si suppone stia alla base delle diverse religioni. Su questo piano si danno infatti soltanto delle somiglianze, così come delle differenze, ma non certo un'unità. Di conseguenza, l'unità è trasportata sul piano trascendente o metafisico, ma al tempo stesso sottratta all'analisi razionale, logica, che ancora la volta la scomporrebbe in forme diverse, istituendo una contrapposizione fra esse. Alla luce di questo assunto, le differenze tra le religioni possono essere relativizzate, poiché, come afferma R. Guénon «l'unità, per chi sappia vederla, è dappertutto sotto la diversità» (R. GUÉNON, *Orient et Occident*, Les Éditions Véga/La Maisnie, Paris 1924; tr. it. *Oriente e Occidente*, Luni, Milano 2005, p. 175). Questo esito 'mistico' non va ovviamente confuso con il misticismo nel quale «l'individu se borne à recevoir simplement ce qui se présente à lui» (R. Guénon, *Aperçus su l'initiation*, Les Éditions Traditionnelles, Paris 1952, p. 17), che contrasta con la via iniziatica propria del tradizionalismo.

Su questo punto mi sembra che anche la posizione di Hösle, che pure ho seguito finora, presenti un aspetto di ambiguità: egli sostiene una concezione dialettica del dialogo (che, come ho detto, si ispira a Schleiermacher) come via media per superare le posizioni contrapposte del dogmatismo e dello scetticismo. Partendo da diversi punti di vista, scrive Hösle, nel dialogo «arriveremo a modificare le nostre credenze basiche» per raggiungere una «convergenza di esse».²⁰ Il fine ultimo del dialogo è quindi l'accordo fra i dialoganti, che – osserva Hösle – «incrementa la probabilità che la verità sia stata scoperta».²¹ Ma se l'accordo incrementa soltanto la probabilità di scoprire la verità, ciò significa che quest'ultima non scaturisce dall'accordo stesso. Indubbiamente il raggiungimento dell'accordo è auspicabile e la sua ricerca è un aspetto che si connette al risvolto etico del dialogo, ma il punto in questione è se l'accordo si sostituisca alla verità come fine del dialogo.

Ho l'impressione che l'ambiguità su questo punto dipenda dal fatto che la concezione del dialogo proposta da Hösle non opta in modo chiaro tra una teoria idealistica della verità e una realistica. In una teoria idealistica la coerenza è il criterio della verità, poiché questa dipende dalla fondamentale compatibilità di tutte le posizioni in gioco nel dialogo. Per questo, il dialogo deve muovere verso una ‘fusione di orizzonti’ e il momento in cui si raggiunge l'accordo è anche quello in cui si raggiunge la verità. Il risultato di questo accordo sul terreno religioso non può che essere quello di una religione comune, comunque essa sia intesa.²² Se invece si sostiene che il consenso aumenti soltanto la probabilità di scoprire la verità, come fa Hösle, allora si respinge una teoria idealistica della verità e se ne accetta una realistica. Per quest'ultima la verità dipende dalla corrispondenza di quello che pensiamo e diciamo con lo stato di cose a cui di volta in volta ci riferiamo. Così, se nel dialogo interreligioso si discute sulla natura di Dio, vere saranno quelle credenze che corrispondono alla natura di Dio e false quelle che non corrispondono ad essa, e questo indipendentemente dalla difficoltà a stabilire la vera natura di Dio.

²⁰ V. HÖSLE, *Success Criteria for Different Forms of Dialogue*, cit. p. 16.

²¹ Ivi, p. 19.

²² In effetti, Hösle, al termine della sua analisi dei dialoghi interreligiosi medievali e della prima modernità, considera l'obiettivo di una ‘religione comune’ o almeno di un suo «equivalente funzionale» (V. HÖSLE, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*, cit., p. 249) come un obiettivo ancora oggi perseguitabile, per quanto, come egli riconosca, il suo carattere elitario e aristocratico rappresenti un impedimento alla sua diffusione sul piano storico. Mi sembra che su questo punto la prospettiva di Hösle riproduca i limiti dell'ideale moderno di una religione naturale o razionale, un costrutto intellettuale destinato a rimanere patrimonio di pochi dotti e che, quando non viene semplicemente elaborato a tavolino dai filosofi, ma scaturisce direttamente dal dialogo interreligioso, cioè dall'interazione fra i rappresentanti delle diverse religioni, non può che assumere un carattere sincretistico. Al sincretismo religioso, del resto, mira esplicitamente uno dei maggiori rappresentanti del pluralismo religioso contemporaneo, cioè il teologo cristiano P. Schmidt-Leukel. Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2017.

In questo contesto non c'è spazio per una religione comune, intesa come sintesi delle diverse prospettive religiose, per quanto questo non escluda affatto una pluralità di credenze e nemmeno la prospettiva di una convergenza totale. Questa convergenza, se si realizza, dice dell'unità e non semplicemente dell'armonia riguardo a ciò che si crede vero. Tuttavia, la pluralità delle credenze è contenuta nel perimetro della verità soltanto nella misura in cui queste ultime non sono contraddittorie. Due credenze contraddittorie, infatti, non possono essere entrambe vere. Il dialogo interreligioso che nutra come finalità la verità deve quindi ammettere la possibilità dell'errore, poiché, come ha osservato Roger Trigg, «quando l'errore è impossibile, ogni credenza o teoria è buona come un'altra e non importa quale uno tenga [per vera]».²³ Senza la possibilità dell'errore, l'esito del dialogo, anche di quello interreligioso, è l'indifferenza e l'esito dell'indifferenza è in ultimo il nihilismo, cioè l'annullamento del valore di ciò che viene creduto.

Ora, i modi per estromettere la possibilità dell'errore nel dialogo interreligioso sono molteplici. Qui vorrei sinteticamente accennare a quelli principali.

Il primo è quello dello scetticismo religioso. Nel dibattito attuale sul disaccordo in ambito religioso, che è molto fiorente,²⁴ una posizione significativa è quella che si ispira alla tesi di Richard Feldman,²⁵ per la quale in presenza di un disaccordo tra cosiddetti pari epistemici, cioè tra persone che hanno lo stesso grado di competenza, di informazione e di sincerità nel dialogo, la cosa più ragionevole da fare è astenersi dal considerare l'una o l'altra posizione come vera. La tesi di Feldman muove dall'assunto di una parità epistemica dei dialoganti, una condizione facile da stabilire idealmente, ma difficile da realizzare nella pratica. È probabile che in un dialogo reale sussista sempre una qualche asimmetria epistemica tra i dialoganti. Ma anche qualora questa parità fosse effettiva, ciò non elimina la possibilità che un interlocutore, per quanto ben informato e competente, sia in errore. Di esperti che si sbagliano, come sappiamo, è pieno il mondo. La tesi di Feldman, inoltre, è *self-refuting*, perché, constatato che alcuni pari epistemici non concordano con essa, anch'essa dovrebbe essere abbandonata.²⁶

²³ R. TRIGG, *Reality at Risk. A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences*, Harvester Press, Brighton 1980, p. 187.

²⁴ Per una sintetica panoramica di esso cfr. H. DE CRUZ, *Religious Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018. Cfr. anche M. DAMONTE, *Dialogo interreligioso, epistemologia analitica del disaccordo e alcuni modelli medioevali*, in “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione”, XIII-XIV (2020), rivista online (www.filosofiadellareligione.it)

²⁵ R. FELDMAN, *Reasonable Religious Disagreements*, in L. ANTHONY (ED.), *Philosophers without gods*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 194-214.

²⁶ Daniele Bertini, in un commento a questo saggio, ha obiettato che la tesi di Feldman può essere sostenuta in una forma che non è *self-refuting*. Il principio per il quale l'evidenza dell'evidenza contraria è evidenza sarebbe da intendere come prescrittivo e non descrittivo e quindi, in quanto tale, come non auto-predicitorio. Ma proprio in questo modo, mi sembra, si postula un'eccezione *ad hoc* del principio che appunto ne inficia la validità.

Il disaccordo dottrinale fra le religioni è un dato evidente, e altrettanto evidente, almeno *prima facie*, è la parità epistemica degli interlocutori appartenenti alle diverse tradizioni religiose che interloquiscono nel dialogo. Considerati entrambi gli aspetti, a chi accetta la tesi dello scetticismo religioso non resta che prendere congedo da un dialogo finalizzato alla verità e ripiegare sulle altre due tipologie di dialogo interreligioso.²⁷ Ma chi, essendo credente, opera questo ripiegamento dovrà almeno riflettere sul fatto che egli o ella non potrà esibire alcuna valida ragione per avere la fede che ha e forse potrà menzionare soltanto delle cause contingenti (l'essere nato in una certa parte del mondo, l'aver ricevuto una certa educazione ecc.). Così facendo, però, dovrà riconoscere, con John Schellenberg, che la vulnerabilità delle visioni religiose allo scetticismo è un fatto che «una persona matura, dotata di virtù morale e intellettuale»,²⁸ non può ignorare, e allora sarà difficile evitare di scegliere chiaramente tra l'essere questo tipo di persona, che non ha alcuna fede religiosa determinata, e l'essere invece un credente.

Un secondo modo per estromettere la possibilità dell'errore dal dialogo interreligioso è quello del relativismo religioso.²⁹ Per quest'ultimo ogni credenza religiosa ha diritto di essere ritenuta vera, ma non deve pretendere di essere vera per quelli che non la condividono. Questa concezione contestuale della verità, per cui quello che è vero per me qui, non lo è per te là, è chiaramente esiziale per il dialogo che presuppone un terreno comune da condividere. Il relativismo, negando la possibilità dell'errore, priva di valore il dialogo finalizzato alla verità e in questo modo apre le porte alla reciproca incomprensione e quindi, potenzialmente, alla violenza. Questo esito ultimo del relativismo religioso è poco visibile, perché ci si ferma spesso a contemplare l'esito penultimo, che è quello della tolleranza fra credenze religiose che non hanno nulla

²⁷ In realtà, esiste un'ulteriore possibilità che è quella di continuare a ricercare assieme l'evidenza che al momento manca. In questo scenario, le diverse credenze religiose si espongono alle obiezioni altrui cercando di giustificare le proprie, dovendo fare i conti con l'evidenza aneddotica di cui dispongono e con la vaghezza delle loro proposizioni dovuta al pluralismo interno alle medesime tradizioni religiose. È questa la posizione di D. BERTINI, *Anecdotal Pluralism, Total Evidence and Religious Diversity*, in “Philosophia”, August 2020, <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00248-9>. La mia impressione, tuttavia, è che il ‘pluralismo aneddotico’ inclini verso lo scetticismo religioso, poiché pur non negando in teoria la possibilità di mirare nel dialogo alla verità, esso la nega in pratica sulla base dell’equivocazione dei termini dovuta ai differenti modi di concepire la propria tradizione religiosa da parte dei credenti. La tesi dell’anti-realismo semantico applicata alle credenze religiose (che Bertini esplicita nel suo volume *Tradizioni religiose e diversità*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2016) pregiudica infatti il consenso anzitutto tra i credenti di una stessa religione, *a fortiori* lo pregiudica per i credenti di religioni diverse.

²⁸ J. SCHELLENBERG, *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa 2010, p. 29.

²⁹ Per una sua illustrazione cfr. J. RUNZO, *Religious Relativism*, in Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Routledge, London-New York 2008, pp. 60-78.

in comune.³⁰ Ma una tolleranza che non affondi la sue radici in una condivisione di valori comuni è a rischio di rovesciarsi nel suo contrario. Il sociologo della religione Peter Berger, in uno dei suoi ultimi scritti,³¹ ha osservato che relativismo e fondamentalismo religiosi sono due atteggiamenti contrari che però sono accomunati dal dare una risposta sbagliata al problema della diversità religiosa, perché il primo liquida di fatto la pretesa di verità delle religioni e il secondo reagisce a questa liquidazione affermandola con la violenza. Quello che manca, da una parte e dall'altra, è proprio la volontà di confrontarsi in modo razionale sulla pretesa di verità sollevata dalle credenze religiose, nel primo caso perché non la si prende sul serio, nel secondo caso perché la si prende sul serio nel modo sbagliato.

Infine, un ulteriore modo per eliminare la possibilità dell'errore nel dialogo interreligioso è quello del pluralismo religioso. Mi riferisco con questo termine a quella teoria che espunge una pretesa di verità esclusiva dall'ambito religioso, postulando una presunta parità fra le religioni sul piano epistemico, assiologico, soteriologico. Se tutte stanno alla pari, nessuna ha il diritto di affermare che l'altra sbaglia. La tesi del pluralismo religioso (o del prospettivismo religioso, come quale volta viene chiamato) è ambigua: la parità riguarda tutte le religioni? Ma allora forme patologiche del religioso, come il satanismo o il settarismo che plagia i suoi adepti, starebbero sullo stesso piano delle grandi religioni? Sembra proprio di no. Un incontro interreligioso che ammettesse nel suo consesso anche un satanista farebbe una ben strana impressione. Se invece la parità non riguarda tutte le religioni, ma soltanto alcune, le grandi fedi mondiali, come le chiama John Hick, questo significa che esistono dei criteri per giudicare alcune religioni come vere e altre come false. Secondo Hick, i criteri sono almeno due: il riferimento ad una comune Realtà ultima trans-categoriale e la capacità di promuovere l'amore/compassione che supera l'egoismo dell'essere umano. Ma questi criteri da dove assunti? Se sono stabiliti *a priori* il pluralismo religioso sembra l'ennesima teoria filosofica che cala dall'alto sulle religioni e non favorisce affatto il dialogo interreligioso, se invece sono desunti dalle religioni stesse, allora sembra una forma di «esclusivismo anonimo»³² o di «quasi-inclusivismo»,³³ come alcuni suoi critici hanno osservato.³⁴

³⁰ Per utili riflessioni su questo punto, cfr. R. TRIGG, *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; tr. it. *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Queriniana, Brescia 2017.

³¹ Cfr. P. BERGER, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, de Gruyter, Berlin 2014; tr. it. *I molti altari della modernità*, EMI, Bologna 2017.

³² Cfr. la conclusione del saggio di G. D'COSTA, *The Impossibility of the Pluralist View of Religions*, in «Religious Studies», XXXII, 1996, 2, pp. 223-232.

³³ Cfr. J. FREDERICKS, *Faith Among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, Mahwah NJ 1999, p. 110.

³⁴ Tralascio di richiamare altre questioni critiche riguardanti il pluralismo religioso di Hick. A me sembra che il punto debole della sua teoria sia di tipo epistemologico, in particolare l'idea che proprietà contraddittorie possano essere predicate della Realtà ultima senza produrre una mutua esclusione delle relative credenze e quindi la possibilità dell'errore. Di fronte all'obiezione

A dispetto del successo che questa teoria sulla diversità religiosa ha riscontrato negli ultimi decenni, l'impressione sempre più chiara è che essa non risponda a nessuno dei problemi reali che emergono dal dialogo interreligioso. Sotto questo punto di vista, ha ragione il teologo comparativista J. Fredericks quando, di fronte all'incrollabile convinzione del pluralista sul fatto che i rappresentanti delle religioni parlino della «stessa cosa», nonostante la diversità delle loro credenze, afferma che «il pluralismo è il problema, non la soluzione».³⁵

IV. APOLOGETICA E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Vengo così al terzo e ultimo punto. Come ho accennato in precedenza, la verità non è qualcosa che si costruisce con il dialogo, ma semmai qualcosa che si scopre nel dialogo. In una concezione realistica della verità le cose stanno in un certo modo, che si dialoghi o non si dialoghi su esse, ma il dialogo, su certe questioni, rimane il mezzo privilegiato per arrivare a scoprire come stanno. La validità di questo assunto mi sembra confermata dal fatto che, nel mondo reale, i rappresentanti delle varie religioni non partecipano al dialogo dismettendo le loro credenze riguardo a ciò che è vero, bensì, nel migliore dei casi, essendo disposti a metterle alla prova. Accettare di muoversi sul terreno di una ragione che trascende le credenze fattuali, per riprendere l'espressione di Hösle richiamata in precedenza, non significa quindi abdicare alla propria pretesa di verità, ma comunicare quest'ultima agli altri mediante argomenti condivisibili, consapevoli del fatto che gli altri, facendo altrettanto, possono indurci a rivedere le nostre credenze su ciò che è vero. Il dialogo interreligioso vive quindi della commensurabilità tra credenze diverse; tuttavia, la commensurabilità non esclude l'incompatibilità e non significa necessariamente accordo. Accordo e disaccordo sono esiti ugualmente possibili del dialogo. L'esito dell'accordo è ovviamente quello auspicato e quando si verifica, il dialogo conduce all'unità riguardo a ciò che è vero. Ma se ha luogo il disaccordo, si dovrà forse dismettere la pretesa di verità di cui le credenze religiose sono portatrici? Come ho detto in precedenza, no. La pretesa di verità non può essere espunta senza che il dialogo perda di significato.

Questo implica che, nel caso in cui si dia incompatibilità fra le credenze, gli interlocutori impegnati nel dialogo interreligioso non sono affatto dispensati dal difendere le loro credenze; al contrario, hanno il dovere epistemico e morale di farlo. Si tratta di quello che il teologo cattolico britannico, ed esperto del buddismo, Paul J. Griffiths ha chiamato il principio della «necessità

che la Realtà ultima deve essere o di tipo personale oppure impersonale Hick ha scritto: «This would be true if we conceived of Ultimate Reality as a finite object. In a finite entity, personality and impersonality are mutually incompatible. But why should they be incompatible in the Infinite?» (J. HICK, *Death and Eternal Life*, Collins, Glasgow 1976, p. 32). Ma se della Realtà ultima non si può predicare alcunché di determinato, poiché ogni determinazione è compatibile con quella contraria, non si capisce come possa instaurarsi un dialogo che miri alla verità in ambito religioso.

³⁵ Ivi, p. 111.

dell’apologetica interreligiosa»: se i rappresentanti intellettuali di una comunità religiosa arrivano a giudicare che tutte o una parte delle loro dottrine religiose sono incompatibili con altre, essi «dovrebbero sentirsi obbligati a impegnarsi sia in un’apologetica negativa che in una positiva».³⁶

Vediamo sinteticamente di cogliere il senso di questa posizione. L’apologetica interreligiosa è un dovere epistemico che deriva, in primo luogo, dal dovere più generale di evitare di assentire a asserzioni false. La presenza nel dialogo interreligioso di asserzioni contraddittorie porta inevitabilmente ad accettarne alcune e a respingerne altre, sicché è conseguente che le asserzioni ritenute vere vengano difese e quelle false rigettate. Ma il dovere epistemico si connette, in secondo luogo, ad un dovere morale nella misura in cui, nella sfera religiosa, la questione della verità si connette a quella della salvezza. Considerata sotto questo punto di vista, l’apologetica non è il tentativo di imporre all’altro le proprie convinzioni, ma espressione di preoccupazione per l’altro, cioè per le conseguenze negative derivanti dall’assenso dato ad asserzioni ritenute false.

Si tratta di un punto delicato su cui è necessario richiamare l’attenzione in modo particolare: in effetti, sarebbe ben strano che, mentre in ogni altro ambito del pensiero e dell’attività umane, un errore produce invariabilmente conseguenze negative di minore o maggiore entità, in ambito religioso un errore non comportasse alcunché del genere. Una tale concezione si può sostenere soltanto equiparando le asserzioni religiose a quelle mitologiche o fantastiche. In un modo fantastico gli errori possono benissimo non avere conseguenze, ma questo non accade mai nel mondo reale. Se quindi le asserzioni religiose possiedono un valore realistico, allora assieme alla preoccupazione di evitare l’errore, sarà ovvio nutrire anche quella di evitare, per sé e per gli altri, le inevitabili conseguenze che accompagnano l’errore. E poiché le religioni sono, essenzialmente, promesse di salvezza, non c’è da stupirsi che l’errore in ambito religioso attenga proprio dimensione della salvezza. Così, per fare un esempio, se si crede nell’esistenza di Dio e nel fatto che Dio sia fatto in un certo modo, non si può pensare che l’ignoranza sulla vera natura di Dio sia indifferente al problema della salvezza. Naturalmente Dio può concedere la salvezza a chi vuole, ma ha ragione Peter Geach quando afferma che, dal nostro punto di vista, l’«ignoranza di Dio può essere letale anche se in sé stessa senza colpa, perché soltanto volgendosi al vero Dio l’uomo può acquistare grazia e perdono e la sua ignoranza può impedirgli di fare questo (...)».³⁷

Ammessa quindi la necessità di un’apologetica nel caso in cui il dialogo interreligioso constati l’incompatibilità dottrinale, essa può assumere due forme. La prima forma, quella negativa, è puramente difensiva e si limita a rintuzzare le obiezioni che arrivano dall’interlocutore: così, un cristiano potrebbe obiettare ad un buddista che le due affermazioni ‘non esistono sostanze spirituali’ e ‘ogni persona rinasce più volte’ sono contraddittorie, così come un buddista potrebbe obiettare ad un cristiano che la fede in un Dio onnipotente e buono è incompatibile con l’esistenza della sofferenza nel mondo. Un’apologetica negativa cercherà di mostrare l’assenza della

³⁶ P. J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll NY 1991, p. 3.

³⁷ P. GEACH, *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, p. 111.

contraddizione rilevata dalle obiezioni, chiarendo il significato dei termini utilizzati o mostrando che la contraddizione è soltanto apparente.

La seconda forma di apologetica è positiva e tende a dimostrare la pretesa di superiorità di una certa religione su altre. In questo contesto, per superiorità si intende sia una superiorità cognitiva, in termini di coerenza e consistenza dottrinale di una particolare religione rispetto ad un'altra, sia una superiorità di tipo soteriologico, in termini di mezzi offerti per la salvezza. Nel suo primo aspetto, come chiarisce Griffiths, «l'apologetica positiva è, per sua stessa natura, parte di un programma evidenzialistico; cerca di mostrare, mediante argomenti cumulativi, che il sistema concettuale che sta tentando di stabilire ha più probabilità di essere vero che di non esserlo o ha più probabilità di essere vero rispetto a uno specifico competitore, sia nelle sue parti che come intero».³⁸

L'apologetica, sia nella versione negativa che positiva, è stata fatta oggetto da parte del pensiero filosofico e teologico contemporaneo delle obiezioni più diverse: si va da quella generica e comoda del 'Dio tappabuchi' bonhoefferiano, che la equipara ad una forma di disonestà intellettuale, ad obiezioni più precise che mettono in evidenza la sua presunta inefficacia nel trovare argomenti vincenti, la sua irrilevanza nei confronti della fede vissuta, l'effetto negativo che avrebbe sul dialogo interreligioso imputando all'interlocutore degli errori ecc. Tuttavia, se la questione della verità, e quindi dell'errore, non può essere estromessa dal dialogo interreligioso, allora in quest'ultimo non si può fare a meno dell'apologetica. E in effetti, in modo indiretto, essa viene sempre praticata, perché è inevitabile difendere ciò in cui crede veramente. La disonestà intellettuale non consiste quindi nell'apologetica come tale, ma nel farla dicendo che non la si fa, oppure nel farla in modo sbagliato.

La prospettiva di Griffiths offre molti spunti per farla nel modo giusto. In primo luogo, Griffiths distingue la pretesa di superiorità di una religione da rivendicazioni allotrie che spesso si legano a quest'ultima. L'apologetica deve così essere il più possibile indipendente da programmi che non siano religiosi e non deve supporre alcuna superiorità di tipo etnico o culturale, oltre che rinunciare a utilizzare la violenza nei confronti del suo interlocutore.³⁹ In secondo luogo, l'apologetica non deve nutrire l'ingenua ambizione di trovare un argomento vincente che offra universale dimostrazione della superiorità di una religione. Come si è visto, l'apologetica positiva deve svolgersi, secondo Griffiths, nella forma di una difesa cumulativa, cioè di una difesa basata su argomenti diversi che, richiamandosi a vicenda, mirano nel complesso ad aumentare la probabilità che una determinata religione sia vera o più vera rispetto ad un'altra. In terzo luogo, questo obiettivo non ha direttamente a che fare con la conversione dell'interlocutore. La fede, cioè l'adesione personale ad una religione, non è materia di probabilità, ma la credenza nella verità di una religione lo è, ed argomenti che aumentino o diminuiscano la probabilità che una certa religione sia più vera rispetto a un'altra hanno il loro peso anche nel dialogo interreligioso.

Concepito in questi termini, il principio della necessità dell'apologetica interreligiosa non

³⁸ P. J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, cit., p. 15.

³⁹ Ivi, pp. 78-79.

corre il rischio dell'arroganza epistemica; al contrario, presenta i tratti dell'umiltà intellettuale. L'atteggiamento apologetico nel dialogo interreligioso, infatti, non neutralizza o banalizza la pretesa di verità delle religioni, come accade nelle sue declinazioni relativistiche o pluralistiche, bensì la prende seriamente in considerazione, al tempo stesso chiedendo a chi partecipa al dialogo di utilizzare argomenti che siano comprensibili anche dall'interlocutore. Per questo, chi fa apologetica con questo stile è disposto ad abbondare le proprie credenze o a modificarle in modo significativo se l'interlocutore risultasse più convincente nei suoi argomenti. Può darsi che quest'ultima condizione risulti sgradita a molti credenti, ma allora è meglio che non entrino in dialogo con chi crede diversamente o non facciano finta di farlo.

andreaaguti@hotmail.com

(Università di Urbino)

FRANCESCO GHIA

QUALE VANTAGGIO PUÒ TRARRE UNA FILOSOFIA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO DALLA RILETTURA DI ROSMINI?

WHAT PROFIT CAN A PHILOSOPHY OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE
GET FROM THE READING OF ROSMINI?

Even in his encyclopaedical knowledge, Antonio Rosmini can hardly be considered a theorist of a philosophy of interreligious dialogue. However, there is in him a reflection on language as a tool structurally always open to the dimension of listening. And this is the basis for any dialogue between different perspectives. Freedom, charity, dignity of the person and religious sense are four pillars on which Rosmini builds his philosophy of religion; to guarantee a priori the condition of the existence of reality is the light of the divine present in every man. Rosmini arrives at a religiously inspired methodological individualism; this ethical-religious individualism is the most important contribution that Antonio Rosmini's thought can, even today, offer to a philosophy of interreligious dialogue.

Può certo, *prima facie*, apparire impresa ardita – quando non azzardata – proporre, come qui si vuole fare, un breve scorcio storico-ricostruttivo dedicato alla prospettiva teoretica di Antonio Rosmini nel contesto di una riflessione filosofica sulla valenza epistemologica (e sulle mo-

dalità sempre problematiche di realizzazione) di un autentico e spassionato dialogo interreligioso.¹ Il Roveretano, infatti, pur nel suo enciclopedismo fuori del comune,² difficilmente potrebbe essere annoverato tra i teorici di una filosofia del dialogo tra le religioni;³ d'altra parte, le religioni non cristiane sono per lui, per lo più, oggetto di un interesse derivato e primariamente orientato alla fondazione comparativa del progetto di una rinnovata «apologetica cristiana» (segnatamente cattolica).⁴ E la conflittualità, latente o manifesta, connessa al pluralismo religioso, e al conseguente «politeismo dei valori» di weberiana memoria, resta evidentemente estranea all'universo concettuale di Rosmini, il cui intento, non nascostamente apologetico, resta pur sempre quello di un tentativo di fondazione di una filosofia cristiana ispirata, come *infra* si vedrà, al principio del sintesismo trinitario.

Nondimeno, s'affaccia una attenzione costante in Rosmini, anche quando non sia esplicitamente tematizzata, per la dimensione sociale e pedagogica della comunicazione linguistica alle

¹ Sulla valenza epistemologica di un tale dialogo è un punto di riferimento imprescindibile lo studio di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020.

² Chi abbia la fortuna di visitare la casa natale di Rosmini a Rovereto, a stento potrà evitare di fermarsi ammirato a contemplare, al secondo piano, la sala studio con le quattro eleganti librerie a vetrina in legno, fatte costruire dallo stesso filosofo, sulla cui cimasa spiccano, in caratteri greci, le parole: «ENKYKLOPAIDEIA-LEXICA-EPHEMERIDEA», a segnalare il contenuto, ovvero l'edizione italiana dell'*Encyclopédie* di Diderot (che Rosmini aveva acquistato nel 1821), una selezione di dizionari e lessici, alcune serie di riviste. Si tratta, nell'insieme, «di un gruppo di arredi di cui non sfugge l'effetto armonioso per coerenza e organicità; della stessa specie è la bella libreria, voluta da Antonio, che occupa un'intera parete nella camera da letto» (E. BALLARÉ, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, Università degli Studi di Trento, Trento 2014, p. 139).

³ Si vedano comunque, per un tentativo in tal senso, i saggi raccolti in G. PICENARDI (ed.), *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico. Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017.

⁴ Sul punto si veda l'ampio e circostanziato studio di K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'encyclopedia cristiana*, tr. it. di C.M. Fenu, Morcelliana, Brescia 1997.

base di ogni attitudine dialogica;⁵ al pari di un Vico,⁶ il Roveretano sottolinea che, per trarre profitto dagli insegnamenti ricevuti nel dialogo educativo tra maestro e discepolo, occorre farli propri e lasciarli «agire», ovvero dimostrare in proprio le verità di quell'insegnamento: infatti, come è stato scritto,

limitarsi a recepire ciò che viene comunicato non significa ancora conoscere veramente le cose significate dal discorso. L'insegnamento ricevuto costituisce quindi un invito a verificare da sé il contenuto comunicato. La comunicazione non determina la conoscenza delle verità nella mente di chi ascolta. È questo un chiaro limite che Rosmini pone al linguaggio inteso come mezzo di comunicazione delle verità.⁷

E proprio questo limite sembra essere la base di partenza anche per ogni riflessione filosofica sul religioso, giacché Rosmini

ha il senso del valore sacro dell'essere e perciò il suo originario e originale atteggiamento è l'osservazione. E perciò è continuamente vigile a non sostituire la propria ragione e le proprie vedute alla mente e al cuore dell'uomo nella loro vera e diretta intimità. Il suo atteggiamento è insomma sempre l'atteggiamento di chi sta attento ad ascoltare le chiamate dell'essere, di chi sta in attesa delle iniziative che incessantemente vengono dal seno dell'essere. *Bonum est praestolari cum silentio salutare Dei.*⁸

Una sorta di «docile calma del libero ascoltare» (per evocare qui, a mo' di suggestione, la traduzione di Alberto Caracciolo della heideggeriana *Gelassenheit zum freien hören*),⁹ ispirata e guidata senza posa dal «principio agapico» – ripresa e ritematizzazione cristianamente fondata del kantiano «principio buono», fondamento di una «religione universale» e, parimenti, di una

⁵ «Attraverso il linguaggio possiamo [per Rosmini] finalizzare il nostro sforzo sia intellettuale, sia morale, sia fisico, pretendendo verso un fine che ci siamo proposti. Le nostre potenzialità intellettuali e spirituali sono fatte valere tramite il linguaggio» (C. GODONI, *La funzione del linguaggio in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 84, 1990, p. 226).

⁶ Un fugace, ma fecondissimo raffronto tra i due sul tema, con il *medium* della poetica carducciana, è ancora oggi quello offerto da P. VANNUCCI, *Vico e Rosmini in Carducci*, in «Belfagor», 15, 1960, pp. 333-337.

⁷ V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000, p. 64.

⁸ G. CAPOGRASSI, *Attualità e inattualità di Rosmini*, a cura di V. Lattanzi, Sodalitas, Roma-Stresa 2001, p. 26.

⁹ Cfr. F. CAMERA, «*Gelassenheit zum freien Hören*. Momenti e figure della recezione heideggeriana di Caracciolo», in «Humanitas», XLVII, 2, 1992, pp. 270-295.

«chiesa universale» –,¹⁰ è dunque quella che s'accampa all'orizzonte della domanda sul contributo possibile di Rosmini a una fondazione filosofica del dialogo interreligioso, giacché la carità «insegna al pensiero le vie della cognizione poetica del dolore e del male presenti nel mondo» e abilita in tal modo

lo stesso pensiero filosofico alle più alte figure della poeticità, per le quali esso è in grado di scorgere – come insegna il *Nuovo saggio rosminiano* – la presenza di una luce divina (la luce dell'idea ideale dell'Essere) nel fondo dell'essere di ogni uomo, anche di quello sul cui volto meno, o per nulla, «sembra» brillare una tale luce.¹¹

I. LIBERTÀ E CARITAS. L'ESEMPIO DEL SINTESISMO

In una relazione del 1964, pubblicata l'anno successivo nel volume *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Alberto Caracciolo, stilando un bilancio critico sul pensiero religioso in Germania nella prima metà del Novecento a partire dalla svolta compiutasi tra il 1917 (anno della pubblicazione di *Das Heilige* di Rudolf Otto) e il 1932 (anno della pubblicazione di *Philosophie* di Karl Jaspers), elencava sei «motivi dominanti» atti a segnalarsi come qualificanti l'intera riflessione della novecentesca filosofia della religione nel classico significato europeo del termine.¹²

Giova rileggere sinteticamente questi sei motivi:

- a) il religioso cercato nella sfera più profonda e radicale della coscienza (autonomia della religione);
- b) necessario carattere trascendente del termine intenzionale della vita religiosa;

¹⁰ Infatti, come osserva Giuliano Marini, «Kant ripete più volte che è contraddittorio parlare di una religione particolare, perché la religione è per sua natura universale, abbracciando tutti gli uomini come fratelli; e perciò non si dovrà dire religioni, al plurale, ma soltanto religione; si dovrà parlare semmai di fedi particolari, ed espressioni manchevoli dell'unica religione che per sua essenza è universale. La religione cristiana, nella sua pura espressione evangelica, dettata dal Maestro del Vangelo, è l'unica che ha questo nucleo di universalità, [la] quale dovrà peraltro purificarsi dalle sedimentazioni degli eccessi di culto e dalla superstizione» (G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. DE FEDERICIS e M.C. PIEVATOLO, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 239).

¹¹ G. MORETTO, *Antonio Rosmini, True Poet of Philosophy/ Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, a cura di G. GHIA, in «Rosmini Studies», 4, 2017, pp. 391-396: p. 395,

¹² Un significato «classico» da rinvenirsi nel fatto che la rivelazione «s'inscrive nelle capacità o possibilità della ragione (Lessing-Kant)», rifiutando «una verità che mi sopraffaccia come dall'esterno, che sia proprietà di qualcuno e non possibilità di tutti», profilandosi piuttosto come «esigenza di universalità» e «fondamento di unità e di pace» (A. CARACCIOLI, *Il problema della libertà religiosa*, in C. ANGELINO [ed.], *Filosofi della religione*, Il melangolo, Genova 1999, pp. 19-32: p. 30).

- c) carattere ambiguo della Trascendenza;
- d) ripresa della teologia negativa (in contrapposizione all'idea della conoscibilità di Dio tipica dello hegelismo e della teologia dialettica);
- e) crisi delle prove dell'esistenza di Dio;
- f) tensione ecumenica (valore autenticamente religioso presente in tutte le religioni storiche degne del nome).¹³

Come si noterà, si tratta di motivi che ricevono prevalentemente la loro ispirazione dalla tradizione di quel «pensiero religioso liberale» che, muovendo dalle critiche al concetto di soprannaturalità e di rivelazione assoluta avanzate, tra gli altri, da Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e Troeltsch,¹⁴ ha poi trovato la sua sintesi più efficace nel concetto jaspersiano di *Liberalität*, ossia nella «libertà spirituale» che «apre lo sguardo, toglie i veli, guarda in faccia la realtà e attinge, da quella profondità, le decisioni con la naturale sicurezza della ragione».¹⁵ Sennonché, come è lo stesso Caracciolo a far rilevare, questa «nuova» *Liberalität*

è segnata da uno stacco rispetto al liberalismo ottocentesco e del primo Novecento. Lo stacco è dato da questo: che, mentre si accentua con forza anche maggiore la necessaria assoluta singolarità del rapporto religioso, si ha un senso estremamente più complesso della natura di questo. Si avverte con un'acutezza prima inconsueta il valore della comunità, dell'*ecclesia*; si ha una sensibilità – ignota all'uomo puramente morale – per gli aspetti sacramentali, simbolici, liturgici, sicché l'affermazione che in tutte le più diverse forme religiose si attua o può attuarsi un incontro autentico col Trascendente va congiunta con l'idea, non della distruzione di queste, bensì della necessità della loro vita, anzi della possibilità di rimanere in una di esse.¹⁶

Singolarmente, la sensibilità inedita di questo pensiero religioso, caratterizzabile come «liberale», per gli aspetti della simbolica sacramentale e liturgica¹⁷ è stata individuata da Pietro

¹³ A. CARACCIOLI, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* (1965), Il melangolo, Genova 2000², pp. 322-324.

¹⁴ Per un inquadramento concettuale del sintagma in oggetto si veda F. GHIA – G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale*, «Humanitas», LXI, 5-6, 2006.

¹⁵ K. JASPERS – R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 205. Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale*, Morcelliana, Brescia 1998 (in specie, l'Introduzione intitolata «Filosofia e libertà religiosa»: pp. 9-26).

¹⁶ CARACCIOLI, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 325.

¹⁷ «L'esperienza religiosa fondamentale [...] è intrinsecamente già *evento liturgico*. Ha il suo tempio e questo è lo stesso spazio dell'eterno. È, nel suo essere del singolo, evento corale. Conosce il suo sacerdote, e questi è il singolo stesso nel quale si raccoglie l'invocazione cosmica, il singolo stesso che, in questo suo farsi interprete di ogni creatura in quanto creatura, non perciò si stacca dalla comune condizione creaturale, ma la realizza nella sua pienezza. Il soggetto vero dell'evento

Piovani, segnatamente e in primo luogo con riferimento alla comprensione del cristianesimo cattolico, quale chiave ermeneutica per leggere (e rileggere) il pensiero di Antonio Rosmini.¹⁸ Per Piovani, il Roveretano costituisce infatti la sintesi mirabile di una

aspirazione di perfezionamento di tutto l'organismo cattolico, *in capite et in membris*, per un miglioramento che, dall'interno dell'organizzazione della Chiesa, con innovazioni che mostrino il vitale sviluppo della tradizione, ambisca a forme di ascesi più consone alla coscienza moderna, a slanci di carità più adeguati ai nuovi bisogni, ad espressioni di liturgia più comprensibili per l'inesperienza laica, ad istituti più adatti ad avvicinare il *populus al clerus*.¹⁹

A conclusioni non dissimili da quelle del filosofo napoletano era già giunto nel 1925 il teologo cattolico Hans Urs von Balthasar redigendo la prefazione all'edizione svizzera – per i tipi della casa editrice da lui fondata, il «Johannes Verlag» – delle rosminiane *Massime di perfezione cristiana*.²⁰ Come è noto, le «Massime» di Rosmini rinvengono nell'ideale agapico della *caritas* la quintessenza di ogni sforzo ascetico orientato a essere perfetti come perfetto è Dio; le prime tre «Massime» sono orientate al fine, le seconde tre ai mezzi; la via con cui il cristiano può «esser caro a Dio infinitamente» è individuata nella nozione di giustizia.²¹

non è l'uomo, ma la Trascendenza» (ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 162).

¹⁸ Lo sottolinea efficacemente Emanuele Nadalini: «Nella indicazione sulla salvezza totale dell'uomo [scil. nelle *Cinque piaghe*] si può notare come Rosmini si sia spinto anche più avanti rispetto ai precursori del Movimento liturgico incrociando anche lo scoglio antropologico. Si può così avanzare l'ipotesi che in Rosmini la questione liturgica è in definitiva la stessa questione ecclesiologica, in una relazionalità simbolico-rituale in dimensione comunitaria-intersoggettiva che è al centro del dibattito liturgico anche ai nostri giorni» (E. NADALINI, *La riforma della Chiesa come «problema irrisolto». Thomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II*, Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Theologiae assequendum in Pontificio Athenaeo S. Anselmi, Romae 2016, p. 62). Sul punto mi permetto di rinviare anche a F. GHIA, *L'ecclesiologia di Rosmini e il liberalismo religioso*, in I. ADINOLFI – G. GOISIS (eds.), *Insegnare il cristianesimo nel Novecento. La ricezione di Kierkegaard e Rosmini*, Il melangolo, Genova 2011, pp. 79-86.

¹⁹ P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Liguori, Napoli 2006, p. 438.

²⁰ Il testo tedesco della Prefazione è pubblicato in *open access* dalla rivista «Rosmini Studies»: cfr. H.U. V. BALTHASAR, *Una spiritualità della giustizia e dell'amore. Nota sulle Massime di perfezione di Rosmini*, in «Rosmini Studies», 2, 2015, pp. 203-208.

²¹ Cfr. A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1981. La citazione è a p. 40.

In ciò, Rosmini svela una indubbia impostazione platonico-agostiniana,²² avendo Agostino (e sulla sua scorta Anselmo di Canterbury) identificato *caritas* e *rectitudo*:²³ la giustizia autentica, secondo l'insegnamento biblico ed evangelico della Antica e della Nuova Alleanza, coincide infatti, in ultima istanza, con la verità, l'amore e la fedeltà di Dio.²⁴ Ora, in tal maniera, sia la filosofia sia la spiritualità di Rosmini si configurano per von Balthasar come una delle più limpide riprese dell'idea patristica di un *unicus ordo realis supernaturalis* nel quale la dottrina della *analogia entis* è ospitata, come appunto «*ordo ordinato*» esemplificato sull'«*ordo ordinans*», all'interno della *analogia fidei*.²⁵

²² Di «platonismo che prepara al cristianesimo» parla già il giovane Rosmini, con accenti non immemori di Pascal, nel *Giorno di Solitudine*: sul punto cfr. G. LORIZIO (ed.), *Un manoscritto giovanile rosminiano: «Il Giorno di Solitudine». Trascrizione e interpretazione*, in «Lateranum», 2, 1993, p. 83.

²³ Cfr. sul punto il classico studio di R. POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964. Per un inquadramento si vedano R. LIMONTA, *Linguaggio e spazio del silenzio in Anselmo d'Aosta*, in «Dianoia», XVIII, 2013, pp. 163-189 e G. CATAPANO, *La giustizia nella filosofia medievale: Agostino, Anselmo, Tommaso, Eckhart*, in M. FERRARI (ed.), *Il problema della giustizia. Percorsi di filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 29-51.

²⁴ Rosmini fa suo, al riguardo, il principio agostiniano secondo cui *caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas magna, magna justitia est; caritas perfecta, perfecta justitia est* [De Natura et gratia, XXXVIII]. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Città Nuova, Roma 2013, tomo I, p. 170.

²⁵ Cfr. ID, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1988, p. 445. Si tratta, come si sa, di un tema molto caro al teologo della *Apocalisse dell'anima tedesca* che proprio sul rapporto tra *analogia entis* e *analogia fidei* aveva principalmente appuntato, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, il suo confronto con Karl Barth e la teologia dialettica. Cfr. H.U. v. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, tr. it. di G. MORETTO, Jaca Book, Milano 1985, p. 278: «Il fatto che Tommaso abbia resistito alla tentazione originiana di dissolvere il giudizio nel piatto schema della *apokatastasis* dimostra a sufficienza che in lui e nella teologia cattolica in generale quello schema non è più che un principio d'ordine, una «forma di pensiero» autonoma. Non si dimentichi poi il fatto che la teologia cattolica aveva trovato la sua forma essenziale molto prima che il problema della «teologia naturale» comparisse nella forma classica radicale che gli ha conferito la tarda scolastica (a partire da Baio) e che quindi non è affatto questo problema – in quanto problema dell'*analogia entis* – a dare alla teologia cattolica la sua forma strutturale. L'intera patristica fino all'alto medioevo – e ancora in grandissima parte lo stesso Tommaso – pensa all'interno dell'*unicus ordo realis supernaturalis* e quindi all'interno dell'*analogia fidei* (che comprende in sé l'*analogia entis* quale suo momento integrale). E soltanto per comprendere quest'ordine i padri e la scolastica del medioevo si sono serviti di categorie greche».

A ben guardare, nella *Logica*, Rosmini ha alluso a questa idea dell'*unicus ordo* per il tramite del «sintesismo tra Dio e la natura, supposta esistente la natura»,²⁶ la legge del «sintesismo delle tre forme dell'essere (ideale, reale, morale)», connotante l'ontologia del Roveretano in senso sostanzialistico-personologico,²⁷ non solo agli occhi di Rosmini risolve, con il suo rinviare al «circolo solido», il dualismo antinomico tra l'uno e i molti, tra la singola parte e il tutto,²⁸ ma dischiude anche la prospettiva di una interiorità oggettiva capace di colmare i limiti sia della kantiana inconoscibilità del *Ding an sich*,²⁹ sia della panlogistica identificazione hegeliana tra il *Sein* (l'«essere») e il *Sollen* (il «dover essere»).³⁰

E Rosmini colma tali limiti – questa almeno l'intenzionalità profonda della sua speculazione sull'essere – enfatizzando la dimensione docilmente «osservativa» e «auscultativa» dell'accesso ontologico, in una singolare confluenza tra attività e passività che invera il senso autentico dell'esortazione isaiana (non a caso scelta da Pietro Piovani, nella versione latina della *Vulgata*, «in silentio et in spe», come formula dedicatoria al suo maestro Capograssi nel frontespizio del

²⁶ A. ROSMINI, *Logica e scritti inediti vari*, a cura di E. Troilo, Bocca, Milano 1942, vol. I, p. 284.

²⁷ Come si legge nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, per Rosmini l'individuo è «una sostanza in quanto è una, indivisibile, incomunicabile, ed ha tutto ciò che si richiede per sussistere» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, p. 427 [EC, vol. 24]).

²⁸ «L'intuizione e la percezione sono i due primitivi fonti dell'umano conoscere, e l'una e l'altra presenta all'intendimento un tutto. L'intuizione ha per termine l'oggetto ossia l'essere, nel quale si contengono virtualmente tutte le cose, dal che procede che "la mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto". La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, e in questi termini si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili che possono essere dall'uomo attualmente percepiti, onde procede che "l'uomo non può percepire niuna cosa particolare se non mediante la percezione virtuale del tutto (naturale)". Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: "passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo". Questo movimento si chiama *circolo solido*» (ID., *Logica e scritti inediti vari*, cit., pp. 280-281).

²⁹ Sul punto di grande profitto le notazioni di I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, in A. VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204.

³⁰ Infatti, il sintesismo dell'essere presuppone sia «l'impossibilità di parlare dell'essere reale senza supporre l'essere ideale, come forma e mezzo di conoscere», sia «l'impossibilità di parlare dell'essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto» (ivi, p. 284).

volume capitale sulla «teodicea sociale» rosminiana)³¹: «Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza» (*Is 30,15*).³²

II. IL DIVINO NELLA NATURA DELL'UOMO

Da quanto fin qui esposto, si ricava agevolmente il sintesismo triniforme, esemplato sul dinamismo trinitario,³³ inteso da Rosmini tanto pericoreticamente, ossia nella forma della trinità immanente, quanto redenzionalmente, nella forma della trinità economica, mercé il suo inflettersi in una «metafisica della carità».³⁴ Se, infatti, come Rosmini spiega nell'*Antropologia soprannaturale*, può darsi una scienza delle cose umane che possa prescindere dalla bontà di vita, ciò non può valere per la scienza delle cose soprannaturali e divine, «poiché di questa parte e la migliore nasce dallo sperimento che l'uomo ha di Dio».³⁵

³¹ Cfr. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Premessa di F. Tessitore, Postfazione di G. Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997².

³² Si tratta del principio che Pietro Piovani, con riferimento al suo maestro Capograssi, ha definito con il sintagma, di chiaro conio kantiano, «imperativo giuridico»: «Poiché il male si insinua nell'intimità dell'azione, in questi intimi tessuti dell'azione occorre portare rimedio. La legge della vita deve essere portata dentro a questa struttura, che l'ordinaria trama dei fini particolari cerca di nascondere, ed entro questa cellula segreta la vita deve essere salvata. Questo fa l'imperativo giuridico» (ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Liguori, Napoli 2006, p. 377).

³³ «Gli uomini riserbavano all'essere reale propriamente il nome di essere o di ente; che all'incontro all'essere (ideale) davano più di frequente il nome di verità; e all'essere (morale) quello di bene; e che l'essere, il vero, e il bene erano appunto stati i tre elementi, a cui l'antica filosofia aveva ridotte tutte le supreme nature dell'universo. Ora questa io credo essere appunto la formula che più completamente di tutte esprime il vestigio della Trinità, del quale è segnato il mondo» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di G. Pusineri, Fratelli Bocca, Roma 1955-1956, I, sez. I, cap. VII, art. 1, § 5, p. 235). Mi permetto di rinviare, per un approfondimento sul punto, a F. GHIA, «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*. Note sul Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani», *Rosmini Studies*, 1, 2014, pp. 39-48.

³⁴ Sul punto cfr. F. CONIGLIARO, *La «società teocratica» e le sue ragioni nel pensiero di Antonio Rosmini*, in M. DOSSI – F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle tre società di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 143-175.

³⁵ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., I, sez. I, cap. VII, art. 4, p. 232.

Ora, conviene tener fermo sia al contestuale carattere immanente ed economico della teologia trinitaria rosminiana,³⁶ sia al principio della esperienza vissuta che l'uomo ha di Dio e del divino,³⁷ perché è a entrambi questi principi che il Roveretano si rifa nell'atto in cui si propone di affrontare la questione «se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga».³⁸

Come si sa, è questa la domanda che guida quel singolare saggio di filosofia della religione, sicuramente uno dei letterariamente più intensi e vividi della produzione del Roveretano – e non

³⁶ Come opportunamente sottolinea Piero Coda, se, per un verso, l'interpretazione rosminiana della rivelazione trinitaria si muove nel solco della tradizione patristica dell'intrinseco rapporto tra *oikonomia* e *theologhia*, vi è tuttavia in Rosmini «un prezioso elemento di originalità che consiste nel mettere in evidenza il fondamento soggettivo – nel senso di innestato nell'esperienza fondamentale dell'uomo redento, nel “sentimento” appunto com'egli lo definisce – della dottrina (per sé sola “negativa” e “ideale”) della distinta e trina sussistenza dell'Essere divino. Nella quale preziosa acquisizione, quanto mai attuale e feconda di possibili sviluppi, vi è certo una ripresa di temi materialmente ben conosciuti ai Padri e agli Scolastici; ma, formalmente, vi è un ripensamento speculativo, tutto moderno, in sintonia con la mistica dell'esperienza soggettiva della trinità del Carmelo riformato (Teresa e Giovanni della Croce), ma anche della cosiddetta scuola francese di spiritualità, che non per nulla – anche se troppo lo si mette in luce – sono nate in parallelo con la svolta antropologica moderna; nonché, evidentemente, con ciò che in proposito è parallellamente a Rosmini nell'800 andavano evidenziando la scuola di Tubinga e soprattutto J.A. Möhler e, più tardi, J.H. Newman» (P. CODA, *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K.-H. MENKE – A. STAGLIANÒ [eds.], *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272: p. 257).

³⁷ «Rosmini individua in ogni cultura la presenza più o meno manifesta di una rivelazione originaria, preservatasi nella maniera più pura nella denominazione giudaica di Dio: “Jehovah” (forma derivata del verbo “hajah” = essere). Rivelandosi con tale nome – non solo a Mosé, ma già ad Adamo (*Gen* 4, 1-9) –, Dio svela all'uomo la differenza tra forma reale e forma ideale dell'essere, e si manifesta come la realtà di quell'essere infinito che si distingue da ogni altra creatura. Ciò significa che con la rivelazione originaria, nell'atto creativo, del nome divino “Jehovah”, è stata comunicata all'uomo l'idea dell'essere (idea dell'esistenza) priva di termini, assolutamente indeterminata e, in questo senso, infinita, alla luce della quale egli è in grado di conoscere Dio negativamente, come realtà dell'essere che si distingue da ogni altra creatura» (MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini*, cit., pp. 217-218).

³⁸ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1991, p. 23.

solo, ovviamente, per essere dedicato all'amico Alessandro Manzoni –³⁹ che è *Del divino nella natura*: un saggio ispirato dalla convinzione che «se c'è quest'elemento divino, ei non può essere che un oggetto dell'intendimento, perché la domanda riguarda una cosa che si manifesta nel mondo, e niente <non> può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia».⁴⁰

Il termine «manifestazione» (che qui sembra inteso dal Roveretano in una accezione molto simile a quella della «Erscheinung» fichtiana o, più ancora, schellingiana,⁴¹ ma che pure, per altro aspetto, anticipa riflessioni scheleriane)⁴² stabilisce una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato e il soggetto limitato a cui si manifesta; per suo conto, il termine «divino» allude, come è palese, alla nozione di *théion* che, per un verso, secondo una linea di pensiero che da Platone giunge fino alla mistica renana,⁴³ implica una sfera più estensiva rispetto alla nozione

³⁹ Nella dedica, Rosmini specifica che le ricerche presentate nel saggio «riguardano cosa che si può dir comune patrimonio della Poesia e della Filosofia», ossia le «due nobilissime figlie del pensiero umano» di cui Manzoni, come pochi altri «tra tutti i figli d'Italia», ha saputo «pensare e sentire» (verbi genuinamente rosminiani!) il «nesso» e la «intima unione»: *ivi*, p. 19.

⁴⁰ *Ivi*, p. 23.

⁴¹ Per una delineazione dell'evoluzione di questo termine – in relazione a quello di «Absolute» – tra il filosofo della *Dottrina della scienza* e il filosofo dell'*Idealismo trascendentale* si veda il monumentale lavoro di M. VETÖ, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, 2 voll., Millon, Grenoble 1998-2000.

⁴² Cfr. C. VECCHIET, *The Dimensions of the Human Beings between Excess and Eccentricity. Suggestions for Rereading Rosmini's Anthropology in a Schelerian Key/ Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana*, in «Rosmini Studies», 5, 2018, pp. 203-224.

⁴³ Per un inquadramento complessivo cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015.

particolarista del Dio delle religioni storiche e concrete,⁴⁴ per altro verso rimanda, in una singolare saldatura tra patrologia dei Cappadoci (segnatamente Gregorio di Nissa)⁴⁵ e filosofia trascendentale dell'idealismo tedesco (segnatamente Johann Gottlieb Fichte),⁴⁶ alla concezione della «inafferrabilità» di Dio:

È dottrina universale dei Padri non solo che Iddio sia in se stesso incomprensibile, ma che secondo natura non si possa conoscere, se non d'una cognizione negativa. E pure è del pari sentenza che su di noi «è segnato il lume del suo volto» e che da lui immediatamente viene ciò che ci rende intelligenti.⁴⁷

III. DIGNITÀ DELL'UOMO E SENSO RELIGIOSO

Ora, è il «lume del volto» del divino (con allusione, tra gli altri passi, segnatamente a *Mt 18, 10* e *Ap 22, 4*), ovvero l'essere «indeterminato», «potenziale» o «virtuale», che, pur non appartenendo alla mente, tuttavia «è indubbiamente palese a tutte le intelligenze (che altramente noi non potremmo né pure tenerne discorso)»,⁴⁸ a garantire a priori la condizione dell'esistenza della realtà umana e mondana.⁴⁹

Tutto infatti è stato, per Rosmini (che qui interpreta lo spirito e la lettera del Quarto Vangelo),⁵⁰ creato nel *Logos*, nel Verbo, così che questa creazione si è, se così si può dire, «impressa»

⁴⁴ Secondo questa linea (platonica, neo-platonica e mistica), infatti, il divino «è più di Dio stesso, perché è la causa per la quale Iddio è divino» (ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., p. 35).

⁴⁵ Per un inquadramento di questo punto fondamentale nel complesso della speculazione del più giovane dei Padri Cappadoci si veda S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 243-252 («Incomprensibilità e infinità di Dio»).

⁴⁶ Sul concetto di «inafferrabilità (incomprensibilità) di Dio», che traduce la fichtiana «Unbegreiflichkeit Gottes», cfr. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 197-230 («Mistica e conoscenza di Dio»).

⁴⁷ ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., p. 22.

⁴⁸ Ivi, p. 24.

⁴⁹ Cfr. ID., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 270.

⁵⁰ Giustamente, è stato osservato che Rosmini, nel commentare il Quarto Vangelo, «tratta con forza speculativa la generazione eterna del Verbo e la creazione fatta per (mediante, attraverso) il Verbo», ponendosi come scopo, se non unico, quanto meno principale, quello della «appropriazione ascetica delle idee centrali» della teologia giovanna. Cfr. V. HÖSLE, *I filosofi e l'interpretazione della Bibbia*, in M. NICOLETTI - F. GHIA (eds), «Conservare l'intelligenza». *Lezioni rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012, pp. 37-76: p. 51.

sulla mente umana: il Verbo è, infatti, il «principio remoto occulto» della scienza umana naturale, il «principio oggettivo della scienza umana sia naturale, sia soprannaturale» e, per il tramite del Verbo, l'idea dell'essere viene «mostrata alle menti, senza però ch'egli [scil. il Verbo] ancora mostri loro se stesso».⁵¹

Come è noto, l'idea dell'essere, o essere ideale, non appartiene alla mente, ma costituisce *a priori* la condizione della realtà umana e mondana, ovvero dell'esistenza.⁵² L'idea dell'essere è increata, è principio trascendentale che può comunicarsi al principio di individualità solo con la dinamica dell'incarnazione (pur tuttavia senza mai azzardarsi a pervenire, come ha correttamente osservato Xavier Tilliette, a una schellingiana *Menschwerdung von Ewigkeit*):⁵³

La persona divina del Verbo non può comunicarsi in modo soggettivo ad un individuo della umana natura se non incarnandosi in esso.⁵⁴

Ne deriva una relazionalità ontologica di ogni singolo individuo con lo spazio della Trascendenza, con lo spazio del divino Creatore: una relazione strutturalmente costituiva, inserita nell'ordine della creazione, non in quello della redenzione,⁵⁵ e tale da far emergere, in e attraverso Rosmini, secondo quanto ha rimarcato Pietro Piovani,

una rimeditata comprensione delle ragioni dell'individualismo etico, conquista della coscienza moderna che sottratta all'ingiustificata prerogativa dell'etica protestante, va rivendicata al cristianesimo cattolico, fornito, nella sua morale, nella sua ascetica, nella sua teologia, di un senso di libertà individuale precluso al determinismo della Grazia luterana. Se la Chiesa di Roma troppe volte nella sua storia perde coscienza di questo senso di libertà è suo dovere agire per ricuperarlo, in un possesso geloso che le consenta di essere in ogni tempo fedele a se stessa. Nello spirito di questa riconquistata fedeltà essa non potrà non essere sempre a fianco degli avversari di ogni manifestazione di illiberalismo, morale e sociale.⁵⁶

⁵¹ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di A. CAPUZZI, Città Nuova, Roma 2002, p. 102.

⁵² L'essere ideale, per Rosmini, «né ammette concrezione materiale di sorta, né limite alcuno; ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa conoscere altresì all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì, che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza» (ID., *Del divino nella natura*, cit., p. 24).

⁵³ Cfr. sul punto X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in MENKE – STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, cit., pp. 237-250.

⁵⁴ ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, cit., p. 50.

⁵⁵ Cfr. sul punto M. KRIENKE, *Famiglia e sussidiarietà. Un confronto tra la «Filosofia del diritto» di Rosmini e le «Grundlinien der Philosophie des Rechts» di Hegel*, in M. DOSSI – F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle Tre società di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 81-109.

⁵⁶ PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 437-438.

L'individualismo etico-religioso di Rosmini, vera e propria idea regolativa o principio metodologico fondamentale, è radicato nella relazione ontologica e strutturale, costitutiva di ogni persona – senza alcuna distinzione qualitativa o soprannaturalisticamente fondata – con la trascendenza eterna, con l'assoluto divino.⁵⁷

Con ciò, si può senza tema di particolare smentita affermare che il Roveretano ha approntato le basi per quella «discussione filosofica, di cui l'anima moderna ha bisogno per ritornare religiosa» tanto auspicata, nel Novecento teologico, da Giovanni Battista Montini nel quadro di una riflessione fondativa sul sintagma «senso religioso»;⁵⁸ in ultima istanza, una riflessione etico-speculativa che sappia tenere insieme dignità della persona e senso religioso appare quindi come il contributo più rilevante che il pensiero di Antonio Rosmini può, ancora oggi, offrire a una filosofia del dialogo interreligioso.

francesco.ghia@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁷ «La dignità dell'elemento personale consiste unicamente in questo, ch'egli è quell'elemento, pel quale l'individuo può aderire con tutto se stesso alla verità, all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente» (A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio Città Nuova, Roma 1997, p. 138).

⁵⁸ Cfr. G. MORETTO, «Quel tanto di discussione filosofica, di cui l'anima moderna ha bisogno per ritornare religiosa». Giovanni Battista Montini e la pedagogia del senso religioso, in «Humanitas», LII, 1997, pp. 738-768 e ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.

Hors de la page

Riproduciamo qui in «Hors de la page» la conversazione tra Roberto Celada Ballanti e Massimo Cacciari tenutasi nell'Aula Magna dell'Università di Genova, Palazzo del Rettorato, il 13 novembre 2019 come inaugurazione del convegno dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione. Essa viene pubblicata con il consenso del Prof. Massimo Cacciari, per quanto non sia stata da lui rivista. Si è inteso qui serbare lo stile dialogico proprio del parlato, con minimi ritocchi formali tesi a restituire al meglio la vivezza e la ricchezza di quanto fu detto e discusso nel corso dell'incontro. Ne emerge un quadro ricostruttivo della funzione del dialogo interreligioso in cui la dimensione della concordia e della discordia, dell'unità e della varietà/diversità si uniscono e fondono, non nella ricerca di un banale e illusorio irenismo, ma nella consapevolezza della intrinseca dialettica 'polemologica' (ovvero 'relazionale') della interlocuzione tra persone religiose, sull'esempio della cusianiana «religio una in rituum varietate» («religione unica nella varietà dei riti»).

RS

MASSIMO CACCIARI
ROBERTO CELADA BALLANTI

**CONCORDIA DISCORS.
IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
NELLO SPAZIO DELLA FILOSOFIA.
CONVERSAZIONE TRA ROBERTO CELADA
BALLANTI E MASSIMO CACCIARI**

*CONCORDIA DISCORS. INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE SPACE OF PHILOSOPHY.
CONVERSATION BETWEEN ROBERTO CELADA BALLANTI AND MASSIMO CACCIARI*

ROBERTO CELADA BALLANTI: Quando si parla di dialogo e di convivenza tra religioni e culture ci si imbatte quasi inevitabilmente in alcuni modelli divenuti canonici. Semplificando, ne indico alcuni, che mi paiono i più solcati dalla tradizione di pensiero filosofica e teologica. Il primo è quello della sintesi, della *reductio ad unum*, dove l'alterità è ricondotta all'identità. Si potrebbe dire: dai molti all'Uno. Oppure, in secondo luogo, ci siamo chiesti a lungo quale potesse essere il minimo comune denominatore tra culture e religioni, in uno sforzo non di sintesi ma di analisi, cioè di scomposizione delle diversità nei loro elementi primi fino a cavarne una sorta di 'nucleo' accomunante. O ancora, quando si tratta di questi temi, sembra quasi inevitabile imbattersi nell'idea di tolleranza, che ha certo giocato un ruolo essenziale nella storia europea moderna e nella costruzione della moderna idea di Stato, nei secoli segnati dalle Guerre di religione, ma che assai difficilmente potrebbe oggi giocare un ruolo fondante nella convivenza tra le fedi, proprio per quella vena autoritario-paternalistica che la parola 'tolleranza' reca in sé sin dall'etimo che la segna, *tolerare* come sopportare, *tollere onus* come sollevare un peso. Il dialogo, in questa direzione, diventa indifferenza, oppure un galateo caritativo in cui l'altro attende di essere assimilato a colui che tollera. Tu hai svolto, tra l'altro, una decostruzione magistrale dell'idea di tolleranza in un saggio legato alla disputa tra Ambrogio e Simmaco. Allora ti chiedo: c'è qualcosa da pensare oltre a questi modelli? Di quale forma di convivenza hanno bisogno le immani sfide che pone il nostro tempo?

MASSIMO CACCIARI: Parto da una premessa. Questo grande tema, secondo me, va collocato in un ambito geopolitico più generale. Ha un significato forte affrontarlo se il problema del dialogo interreligioso viene riconosciuto e discusso come un fattore più generale del problema della convivenza. Oggi, cioè, il dialogo tra religioni deve sentirsi responsabile di assumere un significato pregnante all'interno dei nuovi equilibri geopolitici che possono determinarsi, diventando un fattore favorevole alla costituzione di un nuovo *ius gentium*. D'altra parte, il rapporto tra quello che potremmo definire 'diritto internazionale', che a me piace più chiamare *ius gentium*, e i problemi di ordine religioso, erano ben presenti ai grandi autori che per primi hanno affrontato la questione di un diritto delle genti.

Vengo ai tre modelli che hai prospettato. *Reductio ad unum*: è concepibile, certo, ma in una sola prospettiva: come pensiamo di giungere alla verità, che non può essere che una? Oppure, la verità sta nelle interpretazioni che le diamo, e allora il problema scompare *ipso facto*. Ma se intendiamo la verità, come pensiamo di giungervi da una sola via? Necessariamente procediamo per diverse vie, altrimenti la via coinciderebbe con la verità, e se la via coincidesse con la verità ci sarebbe 'una' via e 'una' verità, e il resto potrebbe essere solo tollerato. Se, invece, riteniamo che ci sia una verità raggiungibile da una molteplicità di vie e che ci possa essere una *reductio ad unum*, le vie concludono nella verità diversamente, ma poi lì si riconoscono e si amano. Questa è la via mistica: la *reductio ad unum* è concepibile soltanto in una prospettiva mistica in cui alla fine ci 'indiamo' (per usare il neologismo dantesco), entriamo in Lui, riusciamo in Lui e ci risolviamo tutti, nelle nostre vie diverse, in Lui. È concepibile, è pensabile, ma solo in questa prospettiva, in una prospettiva mistica.

La seconda via: anche questa è pensabile, è una via analitica, come hai detto giustamente, nel senso proprio della filosofia analitica. Facciamo un paragone che mi viene in mente, quello su cui si esercitano i miei amici e colleghi della linguistica collegata alle neuroscienze: noi sappiamo che c'è una sintassi che sta alla base del nostro linguaggio, che non c'è nulla di propriamente convenzionale nel linguaggio, a differenza di ciò che pensava Wittgenstein e i primi analitici. Ora siamo ben certi che esiste una base propriamente biologica, neurologica. E, se c'è una sintassi, andiamo alla ricerca della sintassi della religione, del fatto religioso. Può essere, è un approccio analitico alla disciplina della filosofia della religione. La domanda è se ci sono ricerche consistenti in questa direzione, non fondate su vaghe assonanze, su vaghe ricerche comparatistiche che ci sono sempre state e sempre ci saranno: melasse senza alcun senso scientifico. L'interrogativo scientificamente posto sulla seconda opzione è questo: è rintracciabile, è consistente una ricerca che riguarda la sintassi della religione, del fatto religioso, ciò che implica studiarne i diversi linguaggi e una sintassi comune come fanno i linguisti? Oggi sappiamo che tutte le lingue non sono affatto infinite/illimitate nelle loro possibilità come sarebbe un gioco. Ci sono strutture biologiche che le limitano, vi è una sintassi comune.

Così potrebbe essere concepibile la seconda opzione. Perché dovrebbero escludersi? Ci dobbiamo chiedere se le tre opzioni sono pensabili. Le prime due certamente sì, la terza, ritengo, va scartata. La terza pone in se stessa, secondo la sua logica, il problema che nega il dialogo autentico. Io posso certo parlare con qualcuno che tollero, ma è evidente che gli parlo da una posizione di acquisita, presupposta, superiorità. Si tratta solamente del dialogo tra il docente e il discente, ma quando il docente non ha nulla da imparare dal discente. La terza opzione va radicalmente criticata, a mio avviso. Poi, magari fossimo tutti tolleranti, ma allora questo diventa un discorso socio-politico, cessa di avere rilievo teologico e teoretico.

L'unica delle tre opzioni che vedrei inconsistente sotto il profilo filosofico è la terza, le altre due sono pensabili, concepibili: in una direzione mistica la prima, in una direzione propriamente analitica la seconda.

RCB: Certo, convengo con te. Ma aggiungo anche che all'interno del tuo cammino di pensiero intravedo una diversa e feconda via, su cui mi piacerebbe che sostassi. Ricordo, ad esempio, alcune tue pagine di *Geofilosofia dell'Europa*, in particolare l'ultimo capitolo intitolato *La patria assente*, dove configuri un modello di dialogo e di convivenza *toto coelo* diverso rispetto alle sintesi, ai sincretismi, ai denominatori comuni, alle idee di tolleranza, e fondato, invece che sull'accomodamento, sull'edulcorazione o sulla neutralizzazione delle differenze, sul *polemos*, sull'*harmonia discors*, sul riconoscimento di un *cum*, di un *syn*, di uno spazio comune.

MC: Sì, ho lavorato molto su quei temi, ma vorrei approfittare dell'occasione per saggiarne la consistenza, dal momento che molti si muovono su questa prospettiva. Ne siamo sicuri? Tiene? È talmente importante questo discorso oggi, perché rientra nelle possibilità che abbiamo, se le abbiamo, di costruire una pace, di reagire al disordine globale in cui siamo immersi. Dobbiamo essere certi, quando affrontiamo questioni che rientrano in questo colossale problema, di come uscire da un luogo che è ormai trapassato e di costituirne uno nuovo. In questo passaggio di epoche siamo dentro da trent'anni, e invece di vedere la via d'uscita il disordine cresce, per cui davvero bisogna vedere se i nostri concetti sono validi.

Io credo che l'unica prospettiva sia quella di intendere il dialogo, quindi anche il dialogo interreligioso, nel senso del *polemos*, che non si traduce 'guerra', anche se si continua a tradurre così, ma dovrebbe tradursi 'relazione', 'rapporto'. Si traduce alla luce del *logos*, da cui iniziava lo scritto di Eraclito, i suoi frammenti: «questo *logos* che è da sempre...», rispetto a cui gli uomini sono *axynetoi*, come hai ricordato, non sono in grado di coglierne lo *Xynon*, ignorano il Comune. Quindi un *logos* che significa 'raccolta', come ci è stato insegnato da tanti maestri, non semplicemente 'discorso', 'ragione', ma 'raccogliere', 'collegare': sostanzialmente un sinonimo di armonia, dove i distinti rimangono, perché non c'è musica, armonia, senza distinti, senza suoni, figure distinte.

Questa sembrerebbe la prospettiva giusta: nessuna gerarchia, non possiamo mettere gerarchie quando c'è armonia (questo 're' è più importante del 'fa', ecc.). È l'armonia che conta, l'unità dell'armonia, un'unità di distinti essenziali all'armonia. I distinti si riconoscono nella comune armonia, dovendosi mantenere tali, perché se rinviassero alla loro singolarità verrebbe meno l'armonia stessa. Perciò, il momento dell'identità è essenziale alla relazione, non è qualcosa che la relazione supera, è qualcosa che la relazione invera. Nella relazione si mostra in qualche modo l'essenza della singolarità, che muove alla relazione, la vede in sé. Se non hai in te la relazione, se non ti senti tu stesso relazione, ma una vuota singolarità, un semplice A uguale A, un'identità vuota, non potrai mai entrare in relazione con l'altro, se non nei termini della tolleranza. Se non senti la società in te stesso, che società vuoi produrre? Grande tema di filosofia politica, di etica: se ti manca interiormente la *societas* non la produrrai mai fuori di te.

Questa sembrerebbe dunque la strada giusta, e dal punto di vista della filosofia della religione cosa comporta? Quello che ci aveva insegnato Max Weber: nessuna gerarchia, scientificamente non si può porre altro che gli elementi del *logos*, dell'armonia. Se poni una gerarchia immediatamente cadi in un'altra prospettiva, che può essere quella della riduzione dell'altro a te, della tolleranza, ma non è più la prospettiva interreligiosa propriamente.

Quindi nessuna gerarchia. Ma come è possibile comparare? La scienza compara, non stabilisce gerarchie, e non solo compara, ma può dire che questa posizione per sua propria logica può produrre questi effetti, quest'altra produce altri effetti. Per questo si può, in qualche modo, scientificamente, prevedere: questa tua posizione, per sua natura, può con ogni probabilità produrre questi effetti (ogni scienza è probabilistica, lo sappiamo, figurarsi le scienze umane). Perciò, se questa è la tua posizione religiosa, si produrranno questi effetti.

Nessuna gerarchia ma soltanto comparazione, che può giungere fino alla previsione degli effetti di una posizione o di un'altra. Ma siamo sicuri che sia consistente questa prospettiva? O è piuttosto un nobile dover-essere? Com'è possibile una comparazione che non ponga una gerarchia? La comparazione può avvenire soltanto sulla base di un metro, altrimenti non si può comparare nulla (non si possono comparare le vostre grandezze, altezze, senza un metro). E il metro chi me lo dà? Un arbitro, un marziano, Dio? Qualcuno può dire: «me lo dà questo testo rivelato, me lo dà Dio, il metro è la parola di Dio», ma questo non può essere il discorso del filosofo. Chi stabilisce il metro, se per la comparazione si presuppone un metro?

Questa è l'aporia secondo me assolutamente insuperabile anche dei discorsi dei più grandi sociologi e storici della religione. Il metro è immanente alla cosa, presupposto anche se non esplicitato. È il metro dello scienziato che opera la comparazione, e lo scienziato che opera la comparazione, lo sappia o no, è pieno di pregiudizi, presupposti, e ciò rende estremamente difficile un dialogo alla pari. È un problema che pongo alla discussione. Io non ho alcuna soluzione.

RCB: Nel tuo recente saggio sull'Umanesimo, *La mente inquieta*, nel capitolo finale dedicato a Pico, sottolinei un grande tema che a me sta molto a cuore: quello del *prospettivismo*, o *pluriprospettivismo*, cioè il grande tema umanistico-rinascimentale dell'arte (Alberti, Brunelleschi, Piero della Francesca), che può essere declinato anche in una forma filosofica. Penso ad esempio al *De visione Dei* di Cusano, dove c'è quella sorta di liturgia sperimentale, itinerante dei monaci di fronte all'icona *Dei*: ecco, mi pare che questa grande tradizione del prospettivismo che passa attraverso Bruno, Leibniz e arriva fino all'Illuminismo, e poi a Nietzsche, sia una grande ipotesi di lavoro anche per il dialogo interreligioso. Io vedo ad esempio nella *Monadologia* di Leibniz, nell'idea di monade, uno straordinario modello filosofico di dialogo, funzionale anche al dialogo tra le fedi e le culture.

MC: Il discorso sulle prospettive è anch'esso molto complesso. Certo, noi sappiamo che scientificamente un oggetto non può essere mai colto *simul*, in tutti i suoi aspetti: qualunque oggetto, macroscopico, microscopico, lo vediamo secondo prospettive, e secondo prospettive lo misuriamo, che si tratti di un elettrone o di chi mi sta davanti. Dal punto di vista logico non cambia.

Questo discorso, applicato al nostro campo, a cosa dà luogo? Io vedo questo oggetto secondo la mia prospettiva, tu lo vedi secondo la tua, e alla fine cosa ne risulta? Sono tutte uguali, sono indifferenti rispetto all'oggetto? Sappiamo benissimo che non è così. Infatti la prospettiva in base alla quale lo vedo io e quella in base alla quale lo vedi tu, non pensa né presuppone di vedere lo stesso oggetto secondo diverse prospettive, ma pensa di vedere l'oggetto secondo la prospettiva giusta: a differenza dello scienziato, che per misurare nel suo insieme sa che non potrà misurare l'oggetto, o coglierne elementi *simul*, ma può tranquillamente collezionare i suoi dati e riferirci un'immagine completa. Non è così che possiamo operare noi.

Quindi, il discorso sulle prospettive o finisce in un relativismo in cui diciamo che una vale l'altra, oppure, mi chiedo, come facciamo a evitare che in questo campo la mia prospettiva sia quella in base a cui io vedo correttamente l'oggetto che ho di fronte? È il discorso della *Perspektive Lehre*, al centro della filosofia nietzsiana. Sotto certi aspetti questa appare dal punto di vista logico una *Perspektive Lehre*, ma poi nella sostanza non lo è affatto, perché la prospettiva in base alla quale questo fondatore in qualche modo della *Perspektive Lehre*, che ha influenzato tante correnti analitiche (ci sono tanti rapporti tra un certo Nietzsche logico-filosofico e certa filosofia contemporanea non continentale), non è affatto indifferente rispetto alle diverse prospettive con cui affronta l'oggetto. La prospettiva con cui lo affronta è la sua, per lui è verità, non è una prospettiva semplicemente.

Il discorso sulle prospettive è quindi molto complicato. Una battuta finale sul mio grande amore che è Cusano. Lasciamo perdere la straordinarietà della posizione di Cusano rispetto al suo tempo, al modo in cui allora veniva affrontato il problema interreligioso: si tratta di una straordinarietà assoluta, anche rispetto ai Neoplatonici italiani, quelli di Firenze, allo stesso Pico, il cui dialogo interreligioso è essenzialmente erudizione, tutto sommato. Da un lato, Cusano non mi pare radicalmente distinguibile da quella prospettiva mistica che ho detto all'inizio, dall'altro non possiamo nasconderci il fatto che va alla ricerca della sintassi fondamentale del religioso, che per lui è una sintassi trinitaria. Alla fine, dice che occorre riconoscere questa sintassi, che la sintassi fondamentale è quella trinitaria.

Discorso nient'affatto tanto diverso da quello che farà Hegel: la religione cristiana è assoluta perché in questa si mostra, si manifesta, la sintassi fondamentale del religioso, che è una sintassi trinitaria. La rivelazione cristiana è null'altro che mostrare la sintassi fondamentale del religioso. Quindi dove siamo? Nel dialogo interreligioso, certo, ma su che base? Chiaramente su base cristiana.

RCB: Il tema cusaniano del *De pace fidei* interessa molto anche me. Certo, lì c'è la ricerca della *religio una in rituum varietate*, la *varietas rituum* tenuta insieme dall'unità. Ecco, in quella formula (*religio una in rituum varietate*) non ti sembra che si mostri una sorta di inaugurale scardinamento, per il quale la *religio* si categorizza autonomamente e non coincide più *tout court* con la *fides christiana*? È vero che la *religio una* è un monoteismo trinitario e cristologico, non c'è dubbio, però quel monoteismo è al di là del "muro del paradiso" di cui parla il *De visione Dei*. Cioè, è nella *coincidentia oppositorum*, per cui ci si trova in un orizzonte impredicabile, inoggettivabile, inesauribile. Mentre la *fides christiana* (quella storica), confluiscce nella *varietas rituum*, cioè tra le altre fedi. Non c'è uno strano scardinamento che non ha precedenti, mi pare, nella teologia medievale, e che in qualche modo inaugura il moderno, cioè il categorizzarsi autonomo della *religio*, processo che successivamente si sarebbe secolarizzato? Questo tema dell'armonia, in effetti, lo si ritrova in un altro dialogo interreligioso d'invenzione, successivo al *De pace fidei* di centocinquant'anni circa, il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin. Anche lì c'è l'idea di armonia, anche lì c'è la ricerca di un'unica religione che tenga insieme la varietà dei riti, però è un'idea secolarizzata, quell'unica religione è divenuta una religione naturale, non ha più nulla di trinitario. Resta quell'armonia, che tra l'altro Bodin teorizza su basi musicali con la metafora della polifonia. Ma è una polifonia che non ha più fondamenti trinitari. Tra il *De pace fidei* e il *Colloquium Heptaplomeres* di Bodin c'è la Riforma Protestante, ci sono le Guerre di religione, c'è la guerra civile in Fran-

cia, e Bodin assiste a tutto questo, e volge il dialogo interreligioso verso l'idea di religione naturale e in modo addirittura anti-cristiano. Non ti sembra che ci sia uno snodo fondamentale tra questi due dialoghi interreligiosi immaginari?

MC: Come dicevo prima, la posizione cusaniana è assolutamente straordinaria se la paragoniamo a quelle coeve, però quello che a me interessa è che quella *religio una* si costituisce intorno a quell'asse che tu riprendevi. Non c'è nulla da fare: la *religio una* è la religione *ab-soluta* dai riti, dalla positività dei riti, e anche questi sono termini che tornano nella filosofia della religione e nell'idealismo. La *religio una*, che non può essere mascherata dai riti, che va intesa non come religione positiva – poiché la positività è il negativo della religione – è la religione cristiana: la religione che libera te – religione non da *religare* –, questo è quintessenzialmente cristiano. Che cos'è la predicazione di Gesù se non una religione che si emancipa dai riti, nella loro varietà? Che cos'è se non cristianesimo questo?

Ma come la mettiamo con le altre? Possiamo dire che sono religioni in cui l'elemento di libertà è così fondamentale, in cui non c'è l'elemento del *religare*, ma c'è l'elemento della *religio* nel senso del *leghein*, del *colligere*? Questo c'è nella religione cristiana: collegiatevi fino ad amarvi, *logos*, e anche il Vangelo di Giovanni comincia col *logos*. Questo *logos* ha un unico *mandatum*: collegiatevi, armonizzatevi fino ad amarvi, anche con i nemici. Come facciamo, se questa è la *religio una*, a dire: questa è 'la religione'? Questa è la religione cristiana, non è 'la religione', questa è la sintassi fondamentale della religione cristiana, e questa sintassi, come quella linguistica, ha elementi comuni con altre sintassi.

Questo è il punto, dopodiché è tutto straordinario. Certo, immaginiamoci di dire a quell'epoca che i riti sono una varietà, non riguardano la *religio una*. Si rischiava il rogo. Ed è certo che la secolarizzazione, come sappiamo benissimo, è inconcepibile se non nell'uso cristiano, come d'altra parte lo stesso ateismo. Dovremmo sempre ripetere, giustamente, le cose dette da Benedetto Croce, anche se in termini completamente diversi da come li intendeva lui: è chiaro che siamo tutti cristiani, ma in tutto il mondo siamo tutti cristiani?

Allora, ecco il nostro problema: come si può impostare un dialogo in modo consistente, non gerarchico, in modo da non cadere in un prospettivismo semplicemente indifferente, relativistico, tollerante? Questo è il grande, drammatico problema che suscita, a mio avviso, la questione del dialogo interreligioso nel contesto globale che stiamo vivendo.

RCB: Ci avviciniamo, secondo me, davvero al cuore della questione, che è in fondo il plesso problematico compreso tra universale e particolare: questo universale, questo *cum*, come va concepito? C'è un universale che è proiettivo, autoritario, speculare, narcisistico, in cui spesso l'Europa stessa è caduta nella sua storia, cioè proiettare sé sull'altro in modo da annullarlo. Ma è possibile pensare a un universale che non saturi le differenze, che non inglobi, che non annulli i distinti, ma a un universale capace di ospitare le differenze? Questo mi pare il nodo, il *Kern*, su cui si gioca la questione interreligiosa; come deve essere pensato l'universale in modo da non annullare i distinti, ma da ospitarli in sé, anzi da farli crescere, da tenerli in tensione, in contesa?

MC: Vorrei puntualizzare di nuovo le questioni di fondo, tornando alle cose iniziali dette, partendo dalla possibilità assolutamente aperta, secondo me, di pensare una pluralità di vie attraverso le quali si giunga alla verità. Puoi pensare che una verità sia raggiungibile per una sola

via? *Hybris*, superbia! A conclusione di questa strada vi è quell’indìarsi’ di una certa mistica: non di tutte le mistiche, tantomeno di quella propriamente francescana, realistica, della nostra tradizione, ma piuttosto di una mistica alto-tedesca, renana, che ha influenzato enormemente Cusano.

Del tutto possibile, certo. Però, attenzione, la conseguenza è una, inesorabile dal punto di vista logico: quell’Uno, quella verità una, non può assumere assolutamente i caratteri del Dio giudaico-cristiano, ma è l’*Unum* neoplatonico. Hanno voglia i nostri teologi medievali a commentare Dionigi, che è la traduzione – neanche tanto perspicua nel linguaggio della fede cristiana – di Damascio. Tant’è vero che con qualche buona ragione alcuni esegeti hanno detto: «secondo noi è Damascio che mostra come poter parlare perfettamente da cristiano». Quindi, la conseguenza di quella strada è per me inesorabile, è l’*Unum* neoplatonico, è la riduzione della religione a filosofia, non è più filosofia della religione, ma religione filosofica.

La seconda via, anch’essa del tutto consistente, scientifica, analitica, che va alla ricerca della sintassi. Si può trovare questa sintassi del religioso. Che cosa interessa questa sintassi del religioso all’uomo di fede lo sanno gli scienziati. Sarebbe una ricerca importante, secondo me ha dato e può dare dei frutti.

La terza è la tolleranza e la scartiamo, come avevamo detto. Poi esiste la via della distinzione tra una positività della religione, che ci può essere, e la tolleriamo nella diversità dei culti. Non siamo a vedere la diversità di questi, ma guardiamo l’*una religio*, che viene intesa nel senso propriamente neoplatonico, oppure viene intesa su qualche base.

Se intendo il termine religione secondo la tradizione cristiana, dove il termine nega addirittura la sua ascendenza al *religare*, al legare, allora quell’*una religio* è il cuore stesso della religione cristiana. Oppure, il senso è quello mistico-neoplatonico di cui sopra, se lo intendo, secondo me, cusianamente: quell’*una religio* è quella religione che si rivela nella religione cristiana, in particolare in quella teologia cristiana che è quella trinitaria, che comprende il senso della rivelazione secondo una tradizione che va da alcuni Padri ad Agostino, fino ad Hegel (il quale non è per nulla comprensibile senza il *De Trinitate*).

Allora, il *cum* può essere quello degli scienziati che comparano. Questo esercizio di comparazione è utilissimo e fondamentale, perché ci fa conoscere l’altro. Opera fondamentale è quindi quella dello scienziato sociale, dello storico, del filosofo della religione, che comparano, perché ci fanno conoscere, e senza conoscenza questi discorsi non avrebbero senso e non servirebbero a nulla nel quadro del disordine globale che ho richiamato. Il *cum* come comparazione va dunque benissimo, ma è la comparazione che facciamo noi, scienziati. E può valere questa comparazione dal punto di vista dell’uomo che pratica i domini di questa o quella religione? E, come richiamavo: la comparazione non presuppone la superiorità del metro di colui che compara? Quindi problemi, aporie, la filosofia nasce da aporie. Ecco come comincia Aristotele la *Metafisica*, il Libro terzo, con tutte le aporie, e poi i libri successivi che le svolgono. Bisogna incominciare dalle aporie. C’è chi dice che la filosofia nasce dalla meraviglia, ma la filosofia nasce dall’aporia: mi manca la strada, e il fatto che mi manchi la strada mi angoscia, e devo procedere. Quindi prima di tutto bisogna conoscere la via e poi vediamo se riusciamo a procedere: non è detto che ce la facciamo, nessuno ci garantisce di farcela, però onestamente bisogna procedere così.

Il *cum* è questo, se no che cos’è? Per l’uomo di fede, almeno di questa fede, di questa religione, anche delle altre forse, il *cum* è (siamo a Genova e mi viene in mente questa espressione rosminiana: qui a Genova c’è un’illustre scuola rosminiana) ‘inaltrarsi’, un farsi altro. Il *cum* non

può essere un incontro in cui ci diamo la mano, ma significa: rimanendo sé stessi, entrare nell’altro e accoglierlo. Questo è il *cum*, può essere solo questo, perché se viene inteso come una prossimità statica non è il *cum*, che è quando io mi faccio prossimo all’altro così da ‘inaltrarmi’ in lui, che non equivale a confondermi con lui, a sciogliermi o risolvermi in lui. Per riconoscere la mia identità devo ‘inaltrarmi’, perché posso conoscere chi sono soltanto attraverso l’altro. Questa è l’unica idea del *cum* che non implichi un’accezione di giustapposizione.

Per questo mi piace il termine *polemos*, perché indica la forza di questa relazione, indica la resistenza che devo superare per ‘inaltrarmi’. Per ‘inaltrarmi’ non posso restare giustapposto a te, di fronte a te. Tu sei anche qualcosa che resiste alla dinamica del mio farmi prossimo, e io devo vincere questa differenza. Occorre sentire questa opposizione nel *cum*, se no diventa qualcosa di troppo semplice.

Cum assume tutto il suo spessore, direi, ontologico, quando si capisce che il *cum* di cui ne va, in un dialogo di questo impegno, è l’altro all’inizio, l’altro che mi resiste, mi si oppone. Anche colui che il Samaritano trova mezzo morto per strada è un suo nemico, appartenevano a tribù rivali. Avrà forse fatto fatica a farsi così prossimo a lui da salvargli la vita o da farlo addirittura resuscitare. Certi commenti ebraici dicono: perché ve la prendete con i poveri che passavano e non lo soccorrevano. Credevano che fosse morto e non potevano soccorrerlo. Ecco allora la forza di questo *cum*: io riconosco la mia posizione solo opponendomi. Il *cum* è un movimento col quale io mi oppongo: mi pongo, mi oppongo, e cerco l’accordo attraverso questa opposizione. L’accordo non può essere il *cum* dell’essere insieme, così banale. Quel *cum*, l’essere insieme, deriva da un’opposizione, è il prodotto di un *polemos*.

E allora, concludo, come intendo il dialogo interreligioso? Prima di tutto ci si ponga, questa è la mia posizione. Ma puoi mantenere la tua posizione senza opporti? Come fai a porti senza opporti? Scatta così la dinamica del *cum*, ma perché scatti devi prima porti. Credo che anche in questo senso possa essere interpretato Cusano. Questa è la mia prospettiva, e non la ritengo equivalente alla tua, non mi sono indifferenti, credo che questa prospettiva sia la via giusta. Ma mi sono opposto, *ergo* mi sono posto. Per pormi mi oppongo e riconosco l’opposizione, *polemos*. Certo, questa relazione è arrischiata, rischia anche di non incontrarsi per nulla. Come facciamo a pensare che in un dialogo, in un rapporto, si annulli a priori la possibilità dell’inimicizia?

La vera *philia*, la vera amicizia, è ottenibile soltanto attraverso questa via. Mi pongo, dico secondo la mia verità la mia via, e mi oppongo, entro in relazione, mi confronto in tutti i sensi, relazione e *polemos*, e da lì può scaturire il *cum* pieno, ricco, vitale, in cui io mi riconosco nell’altro e l’altro si riconosce in me. Si mantiene la distinzione, ma si mantiene in un rapporto in cui ognuno rimane ricco della propria identità, di un’identità maturata attraverso la propria opposizione con l’altro.

Un’identità matura, passata attraverso il *polemos*, passata attraverso l’opposizione: ogni autentico dialogo è così. Ma nel campo della nostra ricerca, io ritengo che con ancora maggiore pregnanza valga questa prospettiva, altrimenti è una ricerca che, muovendo da denominatori comuni, da minimi denominatori comuni, non darà nessun frutto. Se il Comune, il *cum*, è il minimo comun denominatore non serve a niente. È l’opposto del mio discorso, che afferma la necessità di presentarsi con tutta la forza della propria posizione. Pormi è oppormi, e se non conosco l’opposto non conosco neanche me stesso. Mi avvicino, mi faccio prossimo all’opposto: *polemos*, e in questo ritrovo tutta la ricchezza della mia identità e di quella dell’altro.

Il dialogo interreligioso assume tutto il suo valore se i dialoganti si pongono in questi termini. Sono convinto di questo, e tutte le volte che nella mia vita mi sono trovato con persone che ragionavano così, ponendosi, allora il dialogo è stato fruttuoso e alla fine ognuno non è rimasto uguale a prima. Penso a Raimondo Lullo nel *Libro del Gentile e dei tre Savi*: alla fine chi ha ragione? Alla fine sono gli stessi di prima dopo il loro viaggio, dopo che si sono confrontati polemicamente? Per nulla: la loro identità è maturata attraverso l'opposizione, e non c'è altro modo di maturare la propria identità se non opponendosi all'altro, 'inaltrandosi'.

RBC: E infatti i tre se ne vanno senza voler sapere a quale delle tre fedi il Gentile si sia convertito. Questo finale aperto del *Libro del Gentile e dei tre Savi*, è straordinario. Proviamo allora ad allargare lo spazio dialogico ad altre voci.

Sono seguite alcune domande del pubblico, che sintetizziamo nel seguente modo.

La prima domanda ha posto due questioni: è forse possibile argomentare filosoficamente a favore della tolleranza, dal momento che dirsi nella pienezza della verità non equivale a pensare di possederne il monopolio. La tolleranza può forse avere un significato transitorio, temporaneo, se ritengo che l'altro sia in una verità parziale che può evolvere verso la pienezza. Inoltre, ed è la seconda questione, molte discussioni sul dialogo interreligioso dimenticano di porre il problema di cosa sia la religione. Come si arriva a definirla? Per via analitica, fenomenologica, sociologica?

La seconda domanda pone il quesito su come rendere una prospettiva autenticamente dialogica. L'unica via per uscire da un punto di vista totalizzante è di problematizzare la propria posizione.

La terza domanda pone il problema relativo al fatto che un soggetto che entra in dialogo con l'altro dovrebbe in qualche modo sdoppiarsi, entrare in conflitto con se stesso, mettere in discussione la propria posizione, ciò che implica una grammatica e una sintassi, ossia la condizione di esperibilità.

MC: Certo, l'ultimo intervento ha ragione, c'è anche quest'altra questione, ma sarebbe risolvibile soltanto riuscendo a definire il *quid*, questo concetto, e credo che sia molto difficile. Si possono avanzare diverse prospettive, ma credo che si tratti di una ricerca pressoché infinita, a differenza di quello che può accadere, che forse accadrà, per quanto riguarda il linguaggio. Comunque, c'è anche questo presupposto, quello più forte però, secondo me, è il presupposto ideo-logico, il pregiudizio che domina, la ricerca del metro, del *logos*, che ci permette di comparare, di armonizzare. Niente di male, basta saperlo, è evidente che non possiamo spogliarci di questo, però conta nell'impostazione del dialogo interreligioso. Bisogna esserne consapevoli, poi si può procedere, se è la prospettiva che adottiamo.

Invece, mi pare chiara l'altra questione, chiara logicamente: mi pongo secondo i miei principi, perché credo, sono convinto o perché penso di avere mostrato come quella verità, quella rivelazione, sia assoluta rispetto alle altre, e spieghi anche se stessa, non sia soltanto una posizione di fede ma abbia anche l'intelletto di se stessa, l'intelletto di fede. Naturalmente, questo vale essenzialmente per la religione cristiana, per la tradizione che ha avuto a partire da Giovanni in poi. Ma questo è il discorso forte: fino a Hegel la religione cristiana spiega se stessa, non è soltanto un'affermazione, una rivelazione, ma al suo interno vi è la sua spiegazione.

La quarta domanda si polarizza sull'idea di rivelazione: questa non può essere quella trinitaria cristiana, che è servita come metro per svalutare tutte le altre. Che tipo di dialogo si può istituire se continuiamo a identificare l'idea di rivelazione con quella cristiana?

La quinta domanda pone il problema dei presupposti etici del dialogo tra le religioni: se si pensa alla religione sotto l'aspetto dell'autenticità nella relazione, la cosa essenziale è il riconoscimento nella relazione. Un modello di ciò è *Nathan il Saggio* di Lessing, dove il riconoscimento avviene nella diversità e anche quando le opposizioni appaiono irriducibili.

La sesta domanda richiama il problema della assoluzenza, richiamando l'opera di Ernst Troeltsch *L'assoluzenza del cristianesimo e la storia delle religioni*. Viene chiesto al relatore se quella da lui prospettata è una nuova forma di assoluzenza, analoga a quella avanzata da Troeltsch nella sua opera.

MC: Provo a svolgere qualche conclusione. Io ho ragionato soprattutto a partire dalle aporie che si incontrano nello stabilire i principi in base ai quali il dialogo interreligioso può instaurarsi, aldilà dell'ovvia, nobile e sacrosanta buona volontà di intenderci e frantenderci. Questo non ha a che fare con la filosofia propriamente, ma coi buoni costumi, con l'educazione. La filosofia è fondare le ragioni di questo dialogo, perché la bontà di intendersi è qualcosa che va da sé. La rivelazione non è un ostacolo insormontabile in questa direzione, lo è in astratto, non lo è se in concreto vediamo come il porsi di una verità così impegnativa comporti l'opposizione. Più sono convinto della mia verità e più mi oppongo, e il *cum* nasce da un confronto di questa intensità, di questa autenticità, in cui non faccio sconto di una virgola sulla mia posizione. Questo è l'essere autentico, e per questo non mi riduco a minimi comuni denominatori, ma voglio raggiungere il Comune attraverso l'opposizione.

Questa è la strada del dialogo autentico. Poi vi è tutta una sfera etica, certo, ma allora siamo in tutt'altro campo, perché è chiaro che c'è la possibilità di un dialogo anche intorno ai valori. Nella sfera etica possiamo benissimo cercare, ma è tutt'altro campo, tutt'altra dimensione. Io ritengo che ci sia un'irriducibilità, comunque la intendiamo, della religione alla sfera etica. Che poi le religioni producano etiche è altra cosa, ma c'è una diversità di principio, e anche qui dobbiamo fondare il termine, cercare l'*arché* di ciò che diciamo, se no non è filosofia. C'è una distinzione di fondo tra la dimensione religiosa e la dimensione etica. Che poi nel mondo contemporaneo assistiamo costantemente a una riduzione della dimensione religiosa a quella etica è un fatto, ma non c'entra con il principio.

Certo, il dialogo va ricercato nella sua autenticità, e questa non può risultare che dal confronto della posizione di ciascuno, senza presupposti e senza pregiudizi. È possibile? Anche questo è un problema: questo porsi e opporsi deriva dal modo, dalle forme in cui mi pongo e in cui si pone l'altro, dove necessariamente entreranno elementi di pregiudizio. Possono essere sospesi? Possono essere messi tra parentesi, quando entri in rapporto, quando cerchi un dialogo? Fino a un certo punto, e occorre esserne coscienti. Avere coscienza di queste aporie, di questi elementi problematici, è fondamentale nel rapporto, perché altrimenti penso di essere la verità.

È importante questo punto: sappiamo benissimo che la teologia non è parola di Dio, e che vi sarà sempre una differenza tra ogni credo. Ogni testimonianza di fede presuppone questa differenza tra la Parola e le parole con le quali si comunica, e tanto più le parole con le quali la Parola viene commentata. È evidente che c'è differenza, ma lo sappiamo anche dal punto di vista

logico: *to on*, l'essente, per Aristotele, non è lo stesso che *to legomenon*. Sappiamo benissimo che c'è una differenza tra l'essente e la parola che lo esprime. Però in questa dimensione specifica la differenza assume un peso elevatissimo, perché la mia parola, che so perfettamente non essere la parola di Dio, che è in via, in cammino, presuppone o non presuppone la parola di Dio? Il filosofo della religione studierà tutti questi rapporti, ma ci può essere un teologo che non presupponga questo? Un filosofo della religione spiegherà il rapporto: spiegherà storicamente, filosoficamente, sintatticamente, linguisticamente, il rapporto tra la tradizione, la rivelazione, i testi, le traduzioni, i tradimenti, chiamali come vuoi, di quella religione, e le parole che la fede esprime per rapportarsi a questa parola e a questa tradizione. Ma non con un metodo molto diverso da quello del filosofo che vuole predicare l'essente, sapendo che la sua parola non equivale all'essente, non è identica all'essente.

Io accetto questo e mi colloco qui, questa è la mia dimensione, senza nessuna velleità di identificarmi con la verità, ma mi colloco nella verità, senza identificarmi con la verità, perché è *stasis*, è *polemos*. C'è pace in questo rapporto polemico, e se cerchiamo la pace fuori di qui, cerchiamo una pace utopistica, che non esiste, che non si darà mai nel mondo degli uomini. La pace va cercata nella contraddizione, nell'opposizione, soltanto qui può esservi.

RS

Spazio aperto

Coerentemente con la denominazione della sezione, i due testi proposti in «Spazio Aperto» sono di natura eterogenea. Il contributo di Gloria Dell'Eva (Freie Universität Berlin) si muove nel contesto tematico della teoria della metafora, con particolare attenzione alle sue applicazioni religioso-teologiche. Qui sono in particolare le opere di Søren Kierkegaard a proporsi come banco di prova della metaforologia, in un'indagine che l'autrice dispiega secondo un approccio ermeneutico esplicitamente ispirato al pensiero di Paul Ricoeur. L'articolo di Tiziana Faitini (Università di Trento) esplora invece la dimensione dell'identità personale contemporanea, e lo fa dal particolare angolo prospettico del rapporto con il lavoro. Muovendosi tra i piani antropologico, sociologico e filosofico-politico, l'autrice mette in evidenza i nessi tra la possibilità di svolgere attività professionali significative da un lato e, dall'altro, la stabilità identitaria e la realizzazione individuale.

RS

GLORIA DELL'EVA

METAFORA E PARABOLA: PAUL RICOEUR INTERPRETE VIRTUALE DELLA PRASSI ESTETICA KIERKEGAARDIANA

METAPHOR AND PARABLE: PAUL RICOEUR AS A VIRTUAL INTERPRETER OF
KIERKEGAARD'S AESTHETIC PRACTICE

*This article discusses Paul Ricoeur's theory of metaphor and its relationship to parable, following his argumentation in the essay *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*. In a second step, it analyses Søren Kierkegaard's metaphorological praxis in *Frygt og Bæven*. The final part examines those aspects of Ricoeur's theory that are appropriate to understanding Kierkegaard's metaphorological praxis.*

I. INTRODUZIONE

In questo articolo intendo sperimentare un approccio innovativo nel tentativo di avvicinare Paul Ricoeur e Søren Kierkegaard: l'approccio metaforico. Nonostante Kierkegaard venga spesso considerato come un autore che inserisce nelle sue opere molti elementi letterari,¹ tuttavia molto spesso si sottovaluta il fatto che nei suoi testi è continuamente all'opera una metafo-

¹ Cfr. a questo proposito i seguenti articoli che accostano il pensiero dei due autori basandosi sul tema della narrativa: H. FEGER, *Leben, um davon zu erzählen. Erzählen, um zu leben. Narratives Verstehen bei Søren Kierkegaard und Paul Ricoeur*, in G. FRANK – A. HALLACKER – S. LALLA (eds.), *Erzählende Vernunft*, De Gruyter, Berlin 2006, pp. 29-38; J. GARFF, *A Matter of Mimesis: Kierkegaard and Ricoeur on Narrative Identity*, in «Kierkegaard Studies», XX, 2015, 1, pp. 321-334.

rologia implicita, che non viene cioè mai teorizzata, ma che viene costantemente messa in pratica.² Voglio quindi considerare Kierkegaard come filosofo della prassi metaforica e Ricoeur come colui che ci fornisce uno strumentario interpretativo di questa prassi. A questo scopo, nei paragrafi 2 e 3 di questo articolo, intendo prendere in considerazione un saggio di Ricoeur che mi sembra particolarmente adatto ad attuare quest'operazione, poiché Ricoeur qui, sebbene non si occupi mai direttamente di Kierkegaard, si concentra sulla prassi metaforica nel linguaggio religioso e attua un parallelismo tra metafora e parola. Il saggio in questione si intitola *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico* e comparve nel 1974 in un volumetto che Ricoeur pubblicò con il teologo protestante Eberhard Jüngel: *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*.³ In uno dei suoi testi più famosi, *Timore e tremore*,⁴ comparso nel 1843 sotto lo pseudonimo di Johannes de Silentio, Kierkegaard percorre due diverse vie per descrivere il fenomeno della fede: la via della metafora e la via della parola. Questo testo si presta quindi particolarmente bene come campo di prova per la teoria ricoeuriana. Innanzitutto voglio mostrare come in *Timore e tremore* le due vie procedano di pari passo nella descrizione della fede (paragrafo 4). In un paragrafo conclusivo (paragrafo 5) ripercorro i punti principali della teoria della metafora di Ricoeur, per analizzare se essi si addicano a interpretare la prassi metaforica kierkegaardiana e il

² La presenza della metafora del salto mortale nelle opere di Kierkegaard è tema di diverse trattazioni. Quasi sempre essa funge da base per un confronto tra la concezione della fede kierkegaardiana e quella di Friedrich Heinrich Jacobi che viene considerato (anche da Kierkegaard stesso) l'inventore di questa metafora. Cito qui a titolo di esempio: A. M. RASMUSSEN, *Friedrich Heinrich Jacobi. Two Theories of the Leap*, in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and the Modern Traditions*, Ashgate, Farnham/Burlington 2009, pp. 33-49 e K. M. KODALLE, *Salto mortale: Kierkegaard und Jacobi*, in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 395-421. Tuttavia in questi saggi non si prende mai in considerazione la presenza strutturale di questa metafora in *Timore e Tremore* e neppure la presenza nell'opera kierkegaardiana anche di altre metafore, come ad esempio quella del 'batter d'occhio'. Cfr. a questo proposito G. DELL'EVA, *Salto mortale e 'batter d'occhio'. Metafore della fede in Kierkegaard*, in «Filosofia e Teologia», XXXI, 2018, 3, pp. 457-475.

³ P. RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser Verlag, Monaco 1974, pp. 45-70; tr. it. *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, in P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 73-107. Questo articolo è stato scritto da Ricoeur in inglese e tradotto da B. Link-Ewert in tedesco per questo numero speciale della rivista «Evangelische Theologie». Poiché il testo originale in inglese non è reperibile ed esso è stato composto appositamente per questo Sonderheft, considero questa traduzione tedesca come l'originale e le citazioni che seguono si riferiscono ad essa.

⁴ S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, J. CAPPELØRN – J. GARFF, et al. (eds.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, voll. 1-28, Gads Forlag, Copenhagen 1997-2013, vol. 4; tr. it. *Timore e tremore*, SE, Milano 1990.

parallelismo da lui istituito tra le due vie.

II. LA METAFORA CHE CREA ORIZZONTE DI SENSO

Nel primo capitolo del saggio in questione, intitolato *Semantica della metafora*, Ricoeur sostiene che il meccanismo metaforico non si esplica come sostituzione di un termine con un altro, come voleva la retorica classica. Per formare una metafora sono necessari due termini uniti tra loro da una copula. La metafora si crea quindi per Ricoeur a livello di enunciato e non di singoli termini.⁵ Ricoeur individua inoltre due forme diverse di tensione nell'enunciato metaforico. La prima si instaura tra i due termini combinati; la loro combinazione sorprende il lettore, è inaspettata. Essa è ‘impertinente’ nel duplice significato di questo aggettivo, in quanto associazione azzardata del primo termine con un secondo a esso completamente estraneo, che non ‘pertiene’ quindi al suo ambito;⁶ inoltre essa è ‘impertinente’, poiché crea un’insolenza semantica nei confronti della lingua e degli accostamenti usuali tra parole. La seconda tensione si verifica invece tra il significato letterale e quello metaforico dell’enunciato; il significato letterale è messo fuori gioco dall’impertinenza dell’enunciato metaforico che risulta di fatto assurdo: non può esserci una realtà immediata a cui l’enunciato metaforico rimanda.⁷ Il meccanismo metaforico, però, fa sì che questo rinvio sia ‘in qualche modo’ possibile; ciò avviene grazie a una torsione semantica ‘twist’ del significato del secondo termine, volta a minimizzare la tensione tra i due termini.⁸ L’assurdità dell’enunciato metaforico viene così mitigata e il rinvio alla realtà viene reso possibile.

Giunti a questo punto, dobbiamo però interrogarci sia sulla natura di questo rinvio sia sulla natura della realtà a cui l’enunciato metaforico rimanda. Nel secondo capitolo, intitolato *Metafora e realtà*, Ricoeur perviene alla tesi radicale che la metafora è creatrice di realtà: essa non rimanda a una realtà preesistente, essa crea piuttosto la realtà *ex novo*, contribuendo così alla formazione della nostra esperienza,⁹ del nostro mondo. Vediamo ora di che realtà si tratta. Essa non è una realtà immediata, come può essere quella a cui rimanda il discorso scientifico. La metafora, come la poesia, distrugge questa forma di rimando per «dire il mondo [...] a un altro grado della

⁵ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., p.47; tr. it., p. 77.

⁶ Cfr. a questo proposito P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Parigi 1975, p. 369; tr. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1997, p. 385.

⁷ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., p. 51; tr. it., pp. 82 e s.

⁸ Ivi, p. 47; tr. it., p. 78. Cfr. anche RICOEUR, *La métaphore vive*, cit., p. 289; tr. it., p. 301.

⁹ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., pp. 49 e s.; tr. it., p. 81.

realità». ¹⁰ Per spiegare la natura di questo «altro grado della realtà», Ricoeur si rifa a due concetti della tradizione ermeneutica tedesca e cita Edmund Husserl e il suo concetto di *Lebenswelt* e Martin Heidegger e l'*In-der-Welt-Sein*. ¹¹ Questi due concetti però vengono solo citati e il ragionamento non viene portato avanti. Tuttavia, se pensiamo agli sviluppi più recenti di questa linea filosofica, si può capire facilmente cosa Ricoeur abbia in mente. Anche Hans Blumenberg infatti, in uno dei suoi testi più famosi sulla metafora, mette in relazione metafora e *Lebenswelt*. Nei *Paradigmi per una metaforologia* Blumenberg sostiene infatti che la nostra visione del mondo è determinata e canalizzata da una riserva di immagini, di metafore che noi ritroviamo nel nostro *background* culturale e dalle quali siamo influenzati nel nostro modo di pensare e percepire il mondo. ¹² Seguire il movimento di queste metafore, che Blumenberg definisce assolute, è particolarmente interessante dal punto di vista ermeneutico, «poiché il processo delle mutazioni storiche di una metafora porta in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia»¹³: nelle diverse interpretazioni che nel corso della storia vengono date di un'unica immagine metaforica si rispecchiano quindi le diverse *Lebenswelten* che hanno prodotto queste interpretazioni.

Questa breve digressione su Blumenberg ci aiuta a capire, senza voler qui addentrarci in una definizione più dettagliata del concetto di *Lebenswelt*, che cosa Ricoeur possa avere in mente quando dice che la metafora crea un «altro grado della realtà»: essa crea un orizzonte di senso, un'interpretazione nuova del mondo. Questa digressione inoltre ci aiuta a mettere in luce la peculiarità della teoria della metafora di Ricoeur rispetto a quella di Blumenberg. Per entrambi infatti la metafora è espressione di un orizzonte di senso, di una *Lebenswelt*. Il principale punto di distacco tra i due pensatori sta però nel rapporto tra metafora e *Lebenswelt*. Se per Blumenberg la metafora è uno strumento ermeneutico particolarmente efficace nel canalizzare il nostro modo di pensare e nel restituire le *Lebenswelten* che si sono susseguite a livello storico, per Ricoeur la funzione della metafora consiste piuttosto in una creazione innovativa di una *Lebenswelt*. La metafora per Ricoeur non rispecchia una pluralità di orizzonti storici già dati, ne crea piuttosto uno solo, ma *ex novo*.

III. METAFORA E PARABOLA

Nel terzo capitolo, intitolato *Metafora e parabola*, Ricoeur istituisce un parallelismo tra questi due elementi: le parbole evangeliche altro non sono che processi metaforici attuati non da

¹⁰ Ivi, p. 53; tr. it., p. 85.

¹¹ *Ibidem*.

¹² H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2013, pp. 91 e s.; tr. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, pp. 73 e s.

¹³ Ivi, p. 16; tr. it., p. 6. Cfr. anche H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1983, p. 21; tr. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 15.

singoli enunciati, ma dall'intero racconto della parabola.¹⁴ Quali sono i punti di somiglianza tra metafora e parabola?

«Una metafora» sostiene Ricoeur «non è mai sola».¹⁵ Le metafore non sono immagini isolate, ma si presentano come costellazioni di immagini che vanno a formare una struttura composta da metafore portanti e metafore secondarie, dipendenti dalle prime. Queste strutture di immagini metaforiche servono ad articolare la realtà.¹⁶ Questa caratteristica, di essere cioè modelli organizzativi della realtà, le metafore la condividono con le parbole.¹⁷ Nel caso della parabola i diversi elementi organizzanti sono i diversi personaggi e il ruolo che svolgono nel 'sistema parabola' o il setting del racconto, il tempo, ecc.

Inoltre, seconda caratteristica comune importante, sia le metafore sia le parbole rimandano a una 'dimensione altra'. Abbiamo già visto come la metafora rinvii a un «altro grado della realtà». Per quanto riguarda le parbole, Ricoeur sostiene dapprima che esse sono «intransitiv[e] e non-referenzial[i]».¹⁸ Esse non rimandano a nulla, l'intero loro racconto avviene sul piano della vita normale.¹⁹ Nel corso del suo saggio Ricoeur modifica però questa affermazione e giunge a sostenere che anche le parbole contengono un elemento – la stravaganza – che innesca un meccanismo simile a quello messo in moto dall'assurdità della metafora. In molte parbole evangeliche sono presenti dei personaggi (Gesù *in primis*) che agiscono in un modo stravagante, che ci disorienta.²⁰ La stravaganza presente nelle parbole è un modo di agire contrario a quanto ci si aspetta e che non può essere ricondotto alle norme e dottrine morali vigenti e che introduce così «un altro modo d'essere».²¹ L'assurdità metaforica e la stravaganza nelle parbole ci sorprendono. L'assurdità 'impertinente' mette in crisi la possibilità del rimando diretto a forme di senso comuni e la stravaganza rompe quell'apparente normalità quotidiana narrata dalle parbole. Così facendo, entrambe rinviano a un «altro grado della realtà». La metafora crea nuovi orizzonti di senso, come abbiamo visto prima, e l'azione stravagante crea un nuovo modo d'agire, una forma d'etica più profonda che prende ispirazione dall'«al di là»,²² dal «Regno di Dio», dal «totalmente Altro».²³ Ricoeur purtroppo non fornisce ulteriori spiegazioni su questa dimensione trascendente-escatologica che ispira il nuovo modo di agire.

¹⁴ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., p. 55; tr. it., p. 87.

¹⁵ Ivi, p. 64; tr. it., p. 99.

¹⁶ Ivi, p. 64; tr. it., pp. 99 e s.

¹⁷ Ivi, p. 65; tr. it., pp. 100 e s.

¹⁸ Ivi, p. 57; tr. it., p. 90.

¹⁹ Ivi, p. 64; tr. it., p. 99.

²⁰ Ivi, pp. 67 e s.; tr. it., pp. 103 e s.

²¹ Ivi, p. 70; tr. it., p. 106.

²² Ivi, p. 69; tr. it., p. 105.

²³ Ivi, p. 66; tr. it., p. 102.

Alla fine del suo saggio Ricoeur sostiene che la parabola possiede un valore esemplare che la metafora non ha. La parabola è infatti contemporaneamente un invito rivolto all'ascoltatore a introdurre anche nella sua vita questo modo diverso d'agire, a orientare in modo nuovo anche la sua esistenza. Ricoeur si concentra qui su questo cambiamento esistenziale: le parabole non si rivolgono in primo luogo alla volontà dell'individuo, esse si rivolgono piuttosto alla sua immaginazione e capacità creativa, proponendo un nuovo modello ermeneutico-esistenziale.²⁴ Il rinnovamento dell'etica, a cui invitano le parabole, deve essere preceduto da un cambiamento di prospettiva: «ogni etica – sostiene Ricoeur – che si rivolge alla volontà per spingerla a una decisione deve essere subordinata a una poetica che dischiude nuove dimensioni alla nostra immaginazione».²⁵ Il fatto che qui Ricoeur insista ad anteporre l'elemento conoscitivo-immaginativo a quello decisionistico, avvicina ulteriormente la parabola e la metafora: entrambe offrono all'individuo la possibilità di avere una nuova visione del mondo. Grazie al suo potere esemplare, la parabola funge inoltre da invito per il lettore al cambiamento esistenziale, mentre la metafora illumina per un momento una nuova *Lebenswelt* che chi ascolta o chi legge può intuire, che però non pretende di metterlo in moto personalmente.

IV. METAFORA E PARABOLA IN *TIMORE E TREMORE*

In *Timore e tremore* Johannes de Silentio percorre due vie strettamente connesse l'una all'altra per descrivere la fede di Abramo: la via della metafora, attraverso il riferimento ai momenti acrobatici del salto mortale, e quella della parabola, corrispondente ai momenti drammatici della narrazione della vicenda biblica di Abramo. Poiché queste due vie sono strettamente legate l'una all'altra, presento le diverse fasi del salto mortale e mostro per ognuna di loro il momento corrispondente nella narrazione drammatica della parabola. Come sostiene Ricoeur, una metafora non si presenta mai da sola.²⁶ Infatti, in *Timore e tremore*, il salto mortale non è un'immagine isolata; esso è piuttosto la figura principale di una costellazione più ampia di immagini che crea – nel senso di Ricoeur – una struttura interpretativa del fenomeno complesso della fede.²⁷ Il salto

²⁴ Ivi, p. 70; tr. it., p. 107.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 64; tr. it., p. 99.

²⁷ Ho scelto qui di concentrarmi esclusivamente su *Timore e Tremore*, proprio perché in questo testo kierkegaardiano come in nessun altro è presente il parallelismo tra metafora e parabola/narrazione; esso si presta quindi particolarmente bene ad attuare un accostamento al testo di Ricoeur. Va qui però ricordato che il salto mortale non è l'unica metafora che rappresenta la fede nelle opere di Kierkegaard. In testi successivi egli utilizza metafore differenti. In *Timore e Timore* Kierkegaard cerca di trattare il tema della fede a prescindere dal peccato e dall'intervento salvifico di Cristo per l'uomo. Nelle *Briciole di Filosofia* egli introduce amartilogia e cristologia e la metafora centrale per rappresentare la fede e i suoi paradossi diviene quella del 'batter d'occhio'

mortale è composto da tre fasi: lo slancio, la rotazione nell'aria e l'atterraggio.

Nella prima fase l'acrobata con l'aiuto di una pedana salta in aria per raggiungere un'altezza adatta ad attuare la rotazione.²⁸ Lo slancio rimanda all'abbandono del terreno sul quale l'uomo è solito muoversi, indica quindi una sua disponibilità a lasciare ciò che conosce per aprirsi a qualcosa di nuovo. Nel caso di Abramo questa prima fase corrisponde all'abbandono dell'etica e delle sue categorie: Abramo è disposto a lasciare dietro a sé il suo amore paterno per ubbidire a Dio, è disposto a saltar via dal terreno etico sul quale era solito muoversi, perché Dio richiede il sacrificio del figlio, come testimonianza del suo amore verso di lui. La seconda fase, quella del primo rovesciamento, il girarsi a testa in giù per aria,²⁹ è una radicalizzazione della prima. Questo movimento rinvia innanzitutto a un 'capovolgimento' radicale dei valori: non si tratta più solo di abbandonare ciò che si conosce per muoversi verso qualcosa di nuovo; in questa fase il nuovo prende forma e si presenta innanzitutto come negazione radicale del conosciuto. Nel caso di Abramo questa seconda fase corrisponde alla sua terribile disponibilità a negare radicalmente i valori etici e a uccidere Isacco. Alla fine di questa seconda fase c'è un momento critico, il punto che può rivelarsi mortale. Esso è quel punto estremo della caduta a testa in giù in cui, se l'acrobata non si rigira verso l'alto, andrà a sbattere con la testa contro il terreno e si romperà il collo. Se l'acrobata invece supera questo momento critico, subentra la terza fase nella quale egli si riporta – sempre sospeso in aria – in una posizione 'normale' con la testa in alto e i piedi in basso e compie così l'intera rotazione.

in cui due elementi – l'umano e il divino – si incontrano, come le palpebre dell'occhio che, per vedere, si apre e si chiude. Questa metafora rappresenta qui la natura paradossale di Cristo, l'unione redentiva tra Cristo e l'uomo e infine l'uomo trasformato dalla fede, divenuto paradosso come Cristo e capace ora di vedere. A questo proposito è interessante notare che Kierkegaard in un'opera più tarda (*Esercizio del cristianesimo*), riprendendo il Vangelo di Luca (2,34), parla di Cristo come «segno di contraddizione», proprio perché Cristo unisce in sé in modo paradossale due elementi completamente eterogenei, l'umano e il divino, come rappresentato anche dalla metafora del 'batter d'occhio'. Essere «segno di contraddizione» è però anche la funzione principale della metafora stessa, come in fondo sostiene anche Ricoeur nella sua teoria dell'impertinenza e come vedremo in questo paragrafo, per quanto riguarda la fase centrale del salto mortale. Cristo stesso è quindi metafora. Purtroppo non posso qui approfondire ulteriormente questo interessante accostamento tra Cristo e metafora. Si veda però a questo proposito J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN, *Metaphorik und Christologie*, De Gruyter, Berlino/Boston 2012; E. ROCCA, *La seconda estetica di Kierkegaard*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», XXXIX, 2000, 1-2, pp. 89-100. Per quanto riguarda l'espressione «segno di contraddizione», cfr. S. KIERKEGAARD, *Indøvelse i Christendom*, J. CAPPELØRN – J. GARFF, et al. (eds.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, voll. 1-28, Gads Forlag, Copenhagen 1997-2013, vol. 12, p. 135; tr. it. S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in C. FABRO (ed.), *Søren Kierkegaard. Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 2001.

²⁸ Cfr. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, cit., p. 131; tr. it., p. 48.

²⁹ *Ibidem*.

Questa terza fase può essere considerata in due modi: o in combinazione dialettica con il movimento a testa in giù oppure come superamento del momento critico e quindi come compimento dell'intera rotazione. Nel primo caso essa rappresenta la tensione dialettico-paradossale della fede – Kierkegaard parla infatti di «doppio movimento»³⁰ della fede: Abramo, una volta saltato in aria, si getta pieno di coraggio a testa in giù e, mentre cade a capofitto, crede che riuscirà a raddrizzarsi. Nel linguaggio della parola: mentre Abramo è disposto a sacrificare Isacco – non solo, ma addirittura mentre egli alza il coltello per concretizzare la sua intenzione – egli crede paradossalmente che Dio non richiederà il sacrificio, che ‘in un modo o nell’altro’ riceverà di nuovo Isacco e che l’etica verrà così ristabilita. Se consideriamo invece questa terza fase come compimento dell’intera rotazione, la duplicità dialettica della fede viene superata. Non abbiamo più due movimenti in contrasto tra loro, ma un movimento circolare unitario. Il cerchio, in quanto figura geometrica perfetta, tradizionalmente rappresenta Dio. La peculiarità del salto mortale è che l’acrobata disegna il cerchio per aria con il suo corpo. La rotazione rappresenta quindi l’unità assoluta tra umano e divino e l’introduzione di una visione del mondo completamente nuova rispetto a quella precedente: dal punto di vista teologico, Dio non è più un Dio trascendente (nel caso di Abramo non è più il tiranno che richiede il sacrificio). Egli è un Dio unito all’uomo e al mondo, quindi immanente, presente in essi; Dio diviene lo stesso legame etico che unisce gli uomini. Dal punto di vista antropologico, l’uomo non è più quell’essere tremante e obbediente di fronte al tiranno divino, ma egli stesso diviene conoscitore e artefice della presenza divina nel mondo. Egli conosce Dio come quel legame etico immanente che unisce gli uomini gli uni agli altri e al mondo e, tramite le sue parole e le sue azioni, l’uomo esprime questa nuova idea di Dio.³¹ Nella vicenda di Abramo questa reintroduzione dell’etica, accompagnata dalla consapevolezza che essa si fonda nella nuova idea di un Dio presente nel mondo, si concentra nelle parole che Abramo dice a Isacco per tranquillizzarlo, cioè che Dio si procurerà da sé un’altra vittima sacrificale³² e che il suo sacrificio quindi non sarà compiuto. Esse vengono pronunciate da Abramo con certezza: esse non sono più indice di una fiducia o di una speranza paradossali nella magnanimità divina, fiducia in collisione con la fatticità bruta del sacrificio. Esse sono piuttosto indice della conoscenza sicura che Abramo possiede della volontà divina, dell’unione della prospettiva umana e di quella divina. La fase finale del salto mortale è l’atterraggio che consiste semplicemente nell’estensione della posizione a testa in su, già raggiunta nella rotazione, in modo che i piedi tocchino nuovamente il terreno. Abramo atterra sicuro e cammina sul terreno con sicurezza.³³ Attraverso le vicende dialettiche del salto mortale e della

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Per un approfondimento di questa interpretazione innovativa di *Timore e tremore* e dell’idea di Dio e dell’uomo presenti in questo testo si veda G. DELL’EVA, *Salto mortale. Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, in particolare il capitolo dedicato a *Timore e Tremore*, pp. 67-134.

³² Cfr. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, cit., p. 203; tr. it., pp. 124 e s.

³³ Ivi, p. 134; tr. it., p. 51 e ivi, p. 136; tr. it., p. 53.

fede, il mondo, il terreno – l’etica – hanno acquisito per lui un valore nuovo, perché ha scoperto che Dio è presente in essi. Il salto mortale rappresenta quindi il passaggio a una nuova inaspettata concezione di Dio e dell’uomo, ma anche a una nuova visione dell’etica e del mondo stesso come terreno nel quale Dio è presente e sul quale l’uomo cammina.

V. RICOEUR E KIERKEGAARD

In questo paragrafo riprendo i punti centrali della teoria della metafora di Ricoeur per indagare se essi funzionino come strumenti interpretativi della prassi metaforica kierkegaardiana in *Timore e tremore*.

La domanda centrale nell’articolo di Ricoeur era se metafora e parola possano contribuire ad articolare una determinata forma di esperienza.³⁴ In *Timore e tremore* il salto mortale con le sue singole fasi fornisce un modello per articolare l’esperienza complessa della fede; esso aiuta il lettore a visualizzare e a comprendere l’esperienza della fede di Abramo. In questo testo il parallelismo tra metafora e parola nell’articolazione della realtà della fede è inoltre estremamente chiaro. Quest’opera si può veramente considerare come una conferma di questo punto centrale della teoria ricoeuriana della metafora. Anche la via della parola rappresenta infatti, intrecciate nella narrazione, le stesse tappe espresse dalle singole fasi del salto mortale e conferisce quindi a sua volta una struttura all’esperienza della fede.

Abbiamo visto inoltre come Ricoeur radicalizzi questa tesi, sostenendo che la metafora non solo organizzi la realtà, ma dia anche forma al mondo: può la metafora, tramite la sua funzione poetica, non solo aiutarci a visualizzare la complessità dell’esperienza della fede, ma contribuire a creare *ex novo* una *Lebenswelt*?³⁵ Per Kierkegaard questo non è possibile e qui troviamo il punto centrale per il quale la teoria di Ricoeur non è adatta come mezzo interpretativo della prassi kierkegaardiana: il processo della fede per Kierkegaard conduce a una nuova idea di Dio (di un Dio presente nel mondo come legame etico fra gli uomini) che cambia completamente il modo d’agire e di vivere dell’uomo, esso introduce una nuova *Lebenswelt*. Tuttavia questa nuova idea di Dio, dell’uomo e del mondo non è creata dalla fede. Abramo, che crede e che raggiunge la conoscenza di questa nuova prospettiva, non può esserne considerato il creatore. In Kierkegaard permane la preminenza ontologica di una realtà creata da Dio, di una realtà che è Dio stesso e che l’uomo può solo conoscere in modo adeguato e portare a espressione tramite le sue azioni e le sue parole, ma che egli non può di certo creare da sé. Inoltre dobbiamo aggiungere che la metafora per Kierkegaard è il mezzo espressivo di Johannes de Silentio, di colui cioè che non possiede la fede³⁶ e che quindi – a differenza di Abramo – non è neppure in grado di conoscere questa

³⁴ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., pp. 64 e s.; tr. it., pp. 99 e ss.

³⁵ Ivi, pp. 49 e s.; tr. it., p. 81.

³⁶ KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, cit., p. 129; tr. it., pp. 45 e s.

nuova prospettiva in modo adeguato. Johannes si serve della metafora per aiutare sé stesso e il lettore ignaro a visualizzare la fede di Abramo e la nuova *Lebenswelt* che essa introduce, in un modo che rimane tuttavia completamente deficitario rispetto alla conoscenza a-metaforica di Abramo. Tuttavia né la fede di Abramo né tanto meno la metafora di Johannes creano la nuova idea di Dio e la nuova *Lebenswelt* da essa introdotta.

Ricoeur inoltre sostiene che sia le metafore sia le parabole, introducendo un cambiamento di prospettiva, rimandano a una ‘dimensione altra’. Per Kierkegaard, sebbene la metafora del salto mortale non crei *ex novo* la nuova idea di Dio e la nuova *Lebenswelt* che essa porta con sé, per lo meno essa è in grado di fornire un modello che struttura l’esperienza della fede per chi non crede e rappresenta così anche questo cambiamento di prospettiva. Esso corrisponde nella metafora ai due modi diversi di considerare la rotazione nell’aria: come un’unione dialettica di due movimenti contrapposti oppure come un movimento circolare unitario. La metafora quindi rappresenta, sebbene in modo deficitario e ‘solo’ attraverso un’immagine rivolta a coloro che non credono, il cambiamento di prospettiva stesso e indica tramite l’immagine del cerchio la ‘dimensione altra’.³⁷

Secondo Ricoeur, inoltre, per attuare questo cambiamento di prospettiva e questo rimando a una ‘dimensione altra’ la metafora, o meglio la combinazione metaforica tramite la sua impertinenza, deve innanzitutto mettere in crisi il modo di pensare usuale,³⁸ solo su questa destabilizzazione del vecchio si può instaurare il rimando al nuovo. Il fatto di abbinare un movimento acrobatico spericolato alla fede è già di per sé un’impertinenza che da un lato ci aiuta sì a visualizzare l’esperienza della fede attraverso un’immagine corporea-concreta, dall’altro però ci sorprende per la sua originalità che unisce sacro e profano e che mette in crisi il nostro modo usuale

³⁷ Nel suo saggio su Kierkegaard e Ricoeur, Pierre Bühler sostiene che questa presenza nella filosofia kierkegaardiana di un continuo cambiamento di prospettiva sia una sua caratteristica peculiare che Ricoeur condivide e riprende, seppure non esplicitamente. Vale la pena riportare il passaggio integrale, poiché a questo proposito Bühler parla del cambiamento come di un salto: «L’œuvre de Kierkegaard confronte consciemment son lecteur à des décalages, des sauts, des ruptures, des paradoxes. Il l’oblige ainsi à opérer des changements de perspective, ou pour utiliser un terme cher à Ricoeur: lui faisant jouer le jeu des variations imaginatives, pour lui faire prendre conscience de son être ‘en situation’, de son insertion existentielle». Cfr. P. BÜHLER, *Ricoeur et Kierkegaard*, in «Revue de theologie et de philosophie», CXXXVIII, 2006, pp. 319-327, qui p. 325. Una tesi simile è sostenuta anche nel saggio più recente di Timo Helenius che paragona persino il salto kierkegaardiano – come un passaggio dal finito all’infinito (*coram Deo*) – alla versione ricoeuriana del salto come salto nella trascendenza, quindi ad un improvviso cambio di prospettiva aperto dal salto verso l’alto. Va qui tuttavia osservato che in quest’ultimo saggio si trova un’interpretazione piuttosto semplicistica della metafora del salto e che entrambi i saggi citati non presentano nessuna riflessione sulla metaforologia in particolare. Cfr. T. HELENIUS, *Ricoeur’s Kierkegaard*, in «International Journal of Philosophy and Theology», LXXX, 2019, 4-5, pp. 356-373, qui pp. 367-369.

³⁸ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., p. 53; tr. it., p. 85.

di pensare.³⁹ Quindi, riassumendo gli ultimi due punti, la metafora del salto mortale rimanda in *Timore e Tremore* a una ‘dimensione altra’, seppure non la crei, da un lato indicandola tramite la figura metaforica del cerchio, dall’altro mettendo in crisi, tramite l’impertinenza della sua combinazione, il modo usuale di parlare del rapporto religioso e rimandando così a qualcosa di nuovo.

Quest’impertinenza è un tratto che per Ricoeur metafora e parabola condividono. Per quanto riguarda la parabola il rimando a questa ‘dimensione altra’ è attivato, come abbiamo visto, dalla presenza nella narrazione della stravaganza che introduce un nuovo «modo di essere»⁴⁰ mettendo in crisi il modo di agire etico usuale. Anche in questo caso la rivisitazione kierkegaardiana della ‘parabola’ di Abramo sembra essere un’esemplificazione della teoria ricœuriana: non è una stravaganza assoluta voler uccidere il proprio figlio? Questa stravaganza mette completamente in crisi l’etica, negandone uno dei comandamenti fondamentali: l’amore paterno. Kierkegaard però non si ferma qui e introduce un’ulteriore stravaganza nella sua interpretazione della vicenda di Abramo: questi sta per uccidere Isacco di persona e crede tuttavia che egli vivrà, perché crede in un Dio diverso. Grazie a questa seconda stravaganza, che per la sua paradossalità fa tremare i *Mitmenschen* di Abramo, anche la parabola rimanda a una nuova idea di Dio e con essa a un altro modo di essere e di agire per l’uomo; anch’essa introduce così una ‘dimensione altra’.

Infine, secondo Ricoeur, la parabola ha un ruolo esemplare e attiva un processo di metanoia nella vita del lettore, introducendo innanzitutto un cambiamento di prospettiva nella sua immaginazione alla quale poi, eventualmente, seguirà una decisione di cambiamento. Anche riguardo

³⁹ Per quanto riguarda il rapporto tra ‘destabilizzazione del vecchio’ e ‘introduzione del nuovo’ si veda l’articolo di Iben Damgaard *Through Hermeneutics of Suspicion to the Rediscovery of Faith*, nel quale l’autrice analizza il testo di Ricoeur *Religione, ateismo e fede*, mostrando come per l’autore francese un’ermeneutica del sospetto, distruttiva nei confronti della religione tradizionale e delle immagini tradizionali di Dio, porti a una forma più moderna di fede, che afferma la vita. Damgaard sottolinea come Ricoeur stesso nel descrivere questa fede affermativa della vita si rifaccia implicitamente a Kierkegaard parlando di ‘ripetizione’. L’autrice si meraviglia però del fatto che Ricoeur, in questo saggio, non ricorra esplicitamente a Kierkegaard né come fautore di un’ermeneutica del sospetto nei confronti della religione tradizionale, né come portavoce di una forma di fede post-critica e matura. In *Timore e tremore*, proprio nei due modi diversi di considerare la fase centrale del salto mortale, si vede chiaramente, a riconferma dello stupore di Damgaard, come in Kierkegaard sia presente questo passaggio da una vecchia concezione di Dio, dell’uomo (tiranno-essere obbediente) e della fede, che viene abbandonata, a una nuova concezione che afferma la vita e che vede l’uomo come potenziale artefice del divino nel mondo. Cfr. I. DAMGAARD, *Through Hermeneutics of Suspicion to the Rediscovery of Faith*, in «*Studia Theologica/Nordic Journal of Theology*», LXXII, 2018, 2, pp. 198-216, qui pp. 201-203.

⁴⁰ RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, cit., p. 70; tr. it., p. 106.

questo aspetto, purtroppo solo accennato alla fine del testo di Ricoeur, *Timore e tremore* può considerarsi una sorta di esemplificazione: la scoperta della presenza di Dio nel mondo e la nuova prospettiva teologica e antropologica che questa scoperta porta con sé devono precedere la decisione dell'individuo di confermare questa nuova idea attraverso le sue azioni. Nelle immagini della parola: solo quando Abramo, attraverso le traversie della fede, scopre in sé la nuova idea di Dio, egli è libero di decidere se trasformare questa conoscenza in azione e capovolgere così la situazione del sacrificio, parlando con Isacco.

VI. CONCLUSIONE

L'idea di utilizzare la teoria della metafora ricoeuriana come modello interpretativo della prassi metaforica in *Timore e Tremore* si è rivelata molto proficua, non solo per quanto riguarda quei punti in cui essa dimostra di essere uno strumento efficace per l'interpretazione di questa prassi, ma anche per la discussione del punto centrale di dissonanza tra loro. In entrambi i casi essa mette in moto un processo di riflessione teorica sulla prassi metaforica di Kierkegaard che non riflette mai su di essa esplicitamente. D'altra parte Kierkegaard, con la sua raffinata prassi metaforica e la sua metaforologia implicita, offre un eccellente terreno di prova e riscontro per la teoria elaborata da Ricoeur, i cui testi, a differenza ad esempio di quelli di Blumberg, scorgono sempre di esempi.

gloriade@zedat.fu-berlin.de

(Zedat, Freie Universität Berlin)

TIZIANA FAITINI

IDENTITÀ, LAVORO E SUPPORTI SOCIALI DELL'INDIVIDUALITÀ. RILEGGENDO ROBERT CASTEL

WORK AND IDENTITY.

REREADING ROBERT CASTEL ON THE SOCIAL SUPPORTS OF INDIVIDUALITY

This paper presents an overview of Robert Castel's discussion on the status of the individual and its «problematic character» by focusing on the notions of social supports of individuality and social property. In exploring these notions and the history of the wage-earning society, the French sociologist sheds light on the genealogy of the crucial link between work, social (dis)affiliation and individual identity. Far from adopting a workist approach, he argues in favor of the reshaping of social welfare and labour law in contemporary, neoliberal, societies.

I. IL LAVORO TRA IDENTITÀ SOCIALE E AUTOREALIZZAZIONE¹

Un rapporto del Pew Research Center pubblicato nel 2019 in materia di ansia giovanile mostra come per il 95% dei teenagers americani il fatto di avere un lavoro o una carriera soddisfacente e godibile appaia estremamente o molto importante per la propria vita da adulti.² Le altre opzioni – dall'aiutare gli altri al trovare un compagno o una compagna di vita all'avere figli –

¹ Sono molto grata ai tre revisori anonimi per i commenti e i diversi spunti di riflessione offertimi.

² La ricerca ha coinvolto un campione di c. 1000 adolescenti tra i 13 e i 17 anni. <https://www.pewsocialtrends.org/2019/02/20/most-u-s-teens-see-anxiety-and-depression-as-a-major-problem-among-their-peers/> (ultimo accesso il 31.01.2021, qui e per tutti i link di seguito).

seguono con distacco assai significativo quella che svetta come priorità tra le ambizioni e le preoccupazioni degli adolescenti che hanno risposto al sondaggio, con una percentuale che rimane immutata al variare del reddito della famiglia di appartenenza. E non necessariamente è il guadagno ad essere l'implicazione diretta di un lavoro che piace, se è vero che l'arricchimento è collocato tra gli obiettivi di estrema o molta importanza dal 51% dei partecipanti: il che lascia intendere che, almeno per quel 44% che separa dal 95% iniziale, lavoro e guadagno rispondano a due esigenze diverse. Il lavoro, dunque, è esperito come fonte di senso e non, o non solo, attività acquisitiva: in un progetto di vita, non si cerca in esso solo sussistenza, ma significato.

Muovendo da questi dati, un articolo comparso su *The Atlantic* conia l'etichetta di *workism* e rispolvera implicitamente l'ottocentesco «gospel of work» di Thomas Carlyle per descrivere l'ossessione di un'intera élite per quel «meaningful work» che riempie gli scaffali della letteratura manageriale e si traduce, di fatto, in una crescita del monte ore lavorative tanto costante quanto trasversale a settore e posizione occupata. Questa ossessione produce un manipolo di professionisti (forse) pienamente realizzati, ricchi e di successo. D'altro lato, essa apre la strada a disillusione, *burnout*, ansia e insoddisfazione per quella maggior parte delle persone che non può trovare il lavoro dei propri sogni³ – o a cui non riesce, si potrebbe dire, di far coincidere nei fatti i propri sogni con il posto di lavoro. In tutta evidenza, la narrazione lavorista fatica a conciliarsi con le effettive condizioni di lavoro, anche per posizioni qualificate; non per questo essa ha però smesso di nutrire l'immaginario collettivo, complici pure la retorica neoliberale e i principi del *new management*, che si sforzano di cementarla in nuove forme.⁴

Certo, la cultura del lavoro statunitense non è un universale, e un'indagine tra un migliaio di adolescenti statunitensi non esaurisce la realtà degli *States*, né può descrivere la scala di valori delle giovani generazioni occidentali *tout court*. E risulta piuttosto problematico appoggiarsi a un dato quantitativo raccolto senza specifiche cautele terminologiche ai fini di un'interpretazione filosofico-sociale, ché il referente di «*a job or career they enjoy*» – per riprendere la formulazione usata dal rapporto citato – è presumibilmente assai diverso negli immaginari di partecipanti di diverso background economico-sociale. Anche solo per questo, non si dovrebbe troppo rapidamente sovrapporre lavorismo e ricerca di senso nel lavoro.

Tuttavia, le molte indagini sociologiche sui processi di soggettivazione e sulle costruzioni intersoggettive di significato, attraverso cui lavoratori e lavoratici si rappresentano la propria attività, non faticano a confermare questa semplice evidenza: che il lavoro sia un vettore di senso e di autorealizzazione è una semantizzazione condivisa, estesa, che nasce a monte dell'ingresso

³ Cfr. D. THOMPSON, *Workism Is Making Americans Miserable*, in «*The Atlantic*», February 24, 2019, www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/02/religion-workism-making-americans-miserable/583441; e R.B. REICH, *L'infelicità del successo*, trad. it. a cura di N. MATALDI, Fazi, Roma 2001, cap. 6.

⁴ Su cui cfr. già L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Mimesis, Milano 2014.

nel mondo del lavoro e si traduce in forme di identificazione con il proprio ‘sé al lavoro’ trasversali ai gruppi occupazionali.⁵ E questo continua a valere a fronte delle radicali trasformazioni delle forme di produzione contemporanee e dell’espansione della nebulosa del lavoro autonomo, in cui, in una pluralità di inquadramenti giuslavoristici, fluttua il tanto magnificato ‘imprenditore di sé’, che offusca quel lavoro salariato a tempo indeterminato che aveva costituito l’orizzonte nitido del compromesso fordista.⁶

Rispetto a dati che mostrano un peggioramento oggettivo di tutele contrattuali e condizioni economiche, il vissuto in cui ciò si rispecchia rimane assai più articolato e rivela forme di *agency* che una narrazione nei soli termini – pur innegabilmente presenti – di alienazione e autosfruttamento non riesce a cogliere.⁷ Comunque si guardi a questa ridefinizione e finanche «corrosione» del carattere sociale,⁸ però, non si può ignorare che sia il terreno stesso dell’appartenenza sociale e politica a franare pericolosamente, nel momento in cui quelle che Ulrich Beck definisce le «democrazie del lavoro» del Secondo Dopoguerra sembrano erose nel loro fondamento.⁹

Profilo antropologico e profilo politico, piano soggettivo e piano oggettivo si intersecano inevitabilmente parlando di quell’attività socialmente organizzata e remunerata di produzione di beni e servizi con cui il lavoro può essere identificato. Tra le molteplici ricerche filosofiche e sociologiche contemporanee che esplorano questo intreccio, è alla riflessione di Robert Castel

⁵ Cfr. A. MURGIA - V. PULIGNANO, *Neither Precarious Nor Entrepreneur. The Subjective Experience of Hybrid Self-employed Workers*, in «Economic and Industrial Democracy», September 2019, doi: 10.1177/0143831X19873966, per un’indagine qualitativa e una puntuale ricognizione della letteratura.

⁶ Su cui v. almeno l’analisi di A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica* (1988), trad. it. a cura di S. MUSSO, Bollati Boringhieri, Torino 1992; P. DARDOT-C. LAVAL, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), a cura di P. NAPOLI, DeriveApprodi, Roma 2013; F. CHICCHI- A. SIMONE, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017; e, sotto il profilo giuridico, A. SUPIOT, *Au delà de l’emploi*, Flammarion, Paris 2016 (2° ed. aumentata).

⁷ V. ad es. MURGIA - PULIGNANO, *Neither Precarious*, cit., e S. ERNST, *The Self, the Market and Changes in Working Life: A Process Sociological Contribution to an Enduring Debate*, in A. BÜHRMANN - S. ERNST (eds.), *Care or Control of the Self. Norbert Elias, Michel Foucault and the Subject in the 21st Century*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne 2010, pp. 70-93: 80-81.

⁸ R. SENNETT, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale* (1998), a cura di M. TAVOSANIS, Feltrinelli, Milano 1999.

⁹ U. BECK, *Il lavoro nell’epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, a cura di H. RIEDIGER, Einaudi, Torino 2000.

che vorrei attingere in quanto segue.¹⁰ In particolare, vorrei riferirmi alla discussione che il sociologo francese, scomparso nel 2013, sviluppa in alcuni saggi e in una serie di interviste pubblicati negli ultimi anni della sua esistenza, e che muove da una revisione della concezione liberale di individuo per addentrarsi – alla luce della sua ben più ampia riflessione su questioni di marginalità sociale e di tutto il dibattito sociologico che, da Norbert Elias a Richard Sennett e Marcel Gauchet, ha problematizzato la questione dell'individualismo – nel «carattere problematico» dell'esistenza individuale.¹¹

Se questi testi si muovono evidentemente lungo coordinate teoriche e storiche in buona parte note, ripercorrerli consente però di rendere conto, in una illuminante prospettiva di sintesi, di alcune tensioni che continuano a innervare l'intreccio tra identità, individualità e lavoro. È infatti la «storia del presente»¹² ad interessare Castel, convinto che solo l'analisi storica di concetti e pratiche, al centro del grande affresco della *Metamorfosi della questione sociale*, consenta di afferrare la costruzione di dispositivi e verità sociali con cui la contemporaneità fa i conti. La prossimità con la genealogia foucaultiana non potrebbe essere più evidente – e del resto Foucault, notoriamente scettico verso i sociologi suoi contemporanei, non nascondeva la stima e l'amicizia per Castel.¹³ Ed è pur sempre una pervicace organizzazione del pessimismo ad essere in gioco.

II. L'INDIVIDUO E I SUOI «SUPPORTI»

Nella pluralità dei cantieri di ricerca con cui si misura, Castel fa i conti con la strutturazione dell'identità sociale e, sempre attento a chi sta ai margini, potrebbe ben esser definito un sociologo specialista di esclusione sociale. Non fosse che lo studioso francese rifiuta la categoria di

¹⁰ Per un breve profilo, v. F. DUBET, *Robert Castel (1933-2013)*, in «Sociologie du travail», LV, 2013, 2, <https://doi.org/10.4000/sdt.11681>. Per alcune considerazioni di impianto metodologico sul lavoro del sociologo, A. PETRILLO, *Omnès et singulatim. Di ciò che unisce, di ciò che divide*, in R. CASTEL, *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato* (1995), a cura di A. PETRILLO e C. TARANTINO, Mimesis, Milano 2019, pp. 15-34; di quest'opera in quanto segue uso però l'edizione italiana precedente, apparsa con lo stesso titolo e per cura dei medesimi traduttori per Sellerio, Avellino 2007.

¹¹ R. CASTEL, *Individualisme et libéralisme*, in C. MOUFFE, *Questions au libéralisme*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1998, DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.19581>, §18. Qui e dove non è citata una versione italiana, la traduzione è mia.

¹² CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., p. 28.

¹³ Cfr. ad esempio M. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, ora in ID., *Dits et écrits. 1954-1988*, 4 voll., Gallimard, Paris 1994, vol. II, n. 138, pp. 639-640 e ID., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, ivi, vol. IV, n. 326, p. 386.

esclusione e preferisce, più sottilmente, parlare di *disaffiliazione* – forse il suo concetto più proprio – che consente non di ratificare «una rottura», una perdita di status, ma di «rintracciare un percorso».¹⁴ Se l'identità è relazionale e composita, infatti, anche l'integrazione nel tessuto sociale lo è: non un dato, ma un processo in continua evoluzione immerso in relazioni di potere.

A guidare l'analisi castelliana di questa costruzione di identità è l'ipotesi che, da un punto di vista sociologico, non si sia individui in un unico modo: gli individui, infatti, «sono supportati in modo ineguale per essere individui».¹⁵ Ciò significa sostenere che l'individuo non esista come sostanza autonoma né come entità psicologica dotata di attributi permanenti, e che l'esistenza individuale necessiti di «supporti» estremamente prosaici che consentono all'individuo di esistere come tale, in senso «positivo», e di «essere qualificat[o] positivamente dal senso di responsabilità e dalla capacità di indipendenza».¹⁶ Essere individui, in questa accezione, non riguarda tanto la coscienza di sé, quanto la capacità di elaborare strategie personali e di intraprendere qualche iniziativa senza dipendere da altri.

L'ottica adottata dall'autore, coscientemente «parziale» e finanche «di parte», è strettamente oggettiva e, pur non negando il rilievo della dimensione soggettiva e psichica, finisce col mettere «il sociale al cuore dell'individuo»: si danno cioè delle «condizioni oggettive di possibilità» – declinabili come risorse di varia natura, materiale, giuridica, simbolica – che consentono poi di sviluppare strategie individuali, di entrare in relazione con altri, di disporre di un «perimetro personale» di interiorità.¹⁷ Affinché l'individuo abbia una certa «consistenza» gli è necessaria una «base d'appoggio», uno «zoccolo duro»: solo disponendo di una «certa superficie» e occupando «un certo spazio nella società» è possibile infatti «sviluppare le capacità di essere un individuo».¹⁸

In questo senso, è possibile comprendere cosa Castel intenda per «individui per difetto»: se è evidente che anche un vagabondo della prima età moderna o un disoccupato di lungo corso sono individui sul piano psicologico, al senso del provare emozioni, desideri, pena, ciò che a loro manca sono i supporti oggettivi di accesso a quel «minimo di indipendenza, di autonomia, di ri-

¹⁴ CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., p. 32.

¹⁵ R. CASTEL, *La face cachée de l'individu hypermoderne: l'individu par défaut*, in N. AUBERT (ed.), *L'individu hypermoderne*, Érés, Ramonville Saint-Agne 2006, pp. 126-58: 121. Questo testo, che qui uso per sintesi, è alla base del capitolo conclusivo di Id., *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Le Seuil, Paris 2009.

¹⁶ Ivi, p. 122. Sul punto cfr. anche R. CASTEL-C. HAROCHE, *Proprietà privata, proprietà sociale, proprietà di sé. Conversazioni sulla costruzione dell'individuo moderno* (2001), a cura di C. TARANTINO e C. PIZZO, Quodlibet, Macerata 2013, p. 38-39

¹⁷ CASTEL, *La face cachée*, cit., p. 128.

¹⁸ ID., *Proprietà privata*, cit., p. 31.

conoscimento sociale che sono gli attributi positivi riconosciuti agli individui nelle nostre società».¹⁹ D’altro lato, nelle pieghe dell’«iperindividualismo», hanno preso vita anche «individui per eccesso», che, disponendo a sazietà di ogni risorsa tanto materiale quanto simbolica, possono «dipendere solo da sé ed occuparsi solo di sé».²⁰

Nel tratteggiare una cartografia delle biforcati e dei sentieri dell’ipermodernità, Castel ricorda, insomma, che l’individuo è una «conquista fragile»,²¹ sempre sospeso tra esistenza positiva e negativa. Sta qui, allora, la base per una critica al liberalismo – e al neoliberalismo: non l’opposizione ideologica tra opposte visioni del mondo, ma una problematizzazione storica e sociologica dell’assunto centrale della riflessione liberale, lo statuto autonomo dell’individuo. Emerge così una volta di più la contraddizione di fondo insita a una posizione filosofica e sociale che, mentre agisce in nome dell’autonomia individuale e si vuole fondata sulla sovranità dell’individuo, rimane indifferente rispetto alle condizioni di realizzazione di tale autonomia e di tale sovranità, e, generando «individui per difetto» che di tale autonomia sono, di fatto, privi, erode il proprio stesso fondamento.²²

III. TRA PROPRIETÀ PRIVATA E PROPRIETÀ SOCIALE

Ora, ragionando sulla natura e sulle vicende di tali «supporti», Castel precisa che essi non sono dati una volta per tutte e hanno assunto declinazioni storiche diverse. Un passaggio storico determinante si è dato, in questo senso, nella prima età moderna, di cui, nel bel libro-conversazione con Claudine Haroche, Locke è scelto come testimone d’eccezione.²³ Per il pensatore inglese, la proprietà, di cui l’essere umano si appropria attraverso il lavoro e il dominio della natura, è ciò che lo rende proprietario di sé e individuo indipendente, sottratto al dominio di altri. Con questo concetto Locke introduce allora un’equivalenza tra contenuti eterogenei come la persona e i beni, equivalenza peraltro confermata da quella sua accezione estesa al senso di proprietà di vita, libertà e beni. Ciò che diventa chiaro, secondo un Castel evidentemente vicino alle interpretazioni in chiave di individualismo possessivo, è che non è possibile essere proprietari della propria persona se non si è proprietari di beni, né essere individui indipendenti se non in

¹⁹ CASTEL, *La face cachée*, cit., p. 123

²⁰ Ivi, p. 127.

²¹ CASTEL, *Individualisme et libéralisme*, cit., §18.

²² Cfr. ID., *La face cachée*, cit., p. 122

²³ I passaggi storici che hanno condotto alla genesi dell’individuo moderno sono senza dubbio più articolati. V. almeno J. COLEMAN (ed.), *The Individual in Political Theory and Practice. The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Centuries*, Oxford University Press, Oxford 1996.

quanto proprietari.²⁴

In questi termini, la proprietà privata evidentemente non si riduce ad un valore economico: essa fonda l'esistenza sociale perché, chiarivano già le *Metamorfosi*, «incastra e territorializza» ed è così lo «zoccolo duro»²⁵ su cui si regge ogni appartenenza sociale, nonché ogni partecipazione alla cosa pubblica. La prospettiva dell'individualismo possessivo e del patrimonialismo, che qui trova il suo epifenomeno in Locke, ha naturalmente ben altra ampiezza e durata. Se si vuole, Antonio Rosmini, negli scritti giovanili in particolare, è assai esplicito nel sostenere che solo il possesso della terra consente di far parte a pieno titolo della società. Ai braccianti e ai non possidenti è riservata dal roveretano non la tutela del diritto, ma al più la «grazia» tanto da parte del proprio padrone quanto da parte del governo, ed essi sono, rispetto al «corpo sociale», in quella condizione «in cui un uomo sarebbe verso una comunità di persone a cui egli non appartiene»:²⁶ straniero o, appunto, disaffiliato.

Dentro al paradigma dell'individualismo possessivo, ed è l'implicazione ulteriore che Castel lascia intendere, l'attività di appropriazione arriva ad essere «la condizione di possibilità della proprietà di sé».²⁷ Il destino individuale dell'essere umano viene a giocarsi anzitutto attraverso l'attività di dominio e trasformazione della natura, ovvero il lavoro, che consente l'accesso alla proprietà. L'individuo moderno di cui qui si assiste alla nascita è colui che non dipende dai rapporti gerarchici tipici delle società d'*Ancien Régime*, perché «si costituisce attraverso i suoi atti di appropriazione».²⁸ È questa appropriazione che consente un accumulo di riserve con cui affrontare l'incertezza del domani e sviluppare un progetto, una strategia, una contrattazione: accumulo e capacità di attesa contrapposte all'urgenza del bisogno, che è invece veicolo di asservimento. La disparità tra capitalista e proletario della prima industrializzazione sta in questo: entrambi individui formalmente, rivelano nei fatti «due modi diametralmente opposti d'essere un individuo, a seconda che uno disponga o meno di supporti».²⁹ Il primo può rimandare la negoziazione cui l'altro deve piegarsi: l'indipendenza si decide sulla scala temporale dell'attesa. E però

²⁴ Cfr. R. CASTEL, *Proprietà privata*, cit., pp. 18-26, 32-33 e 37-42. Sull'individualismo possessivo, C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), a cura di A. NEGRI, ISEDI, Milano 1973, e, per una discussione recente dei temi di lavoro e proprietà in Locke, F. MENGALI, *Labour unveiled. Identity, type of work, and (in)dependence in 16th-17th England and Locke's political theory.*, in «POI. Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza» V, 2019, 2, pp. 59-97, doi: DOI 10.30443/POI2019-0016.

²⁵ CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., p. 362.

²⁶ A. ROSMINI, *Politica prima*, a cura di M. D'ADDIO, Città Nuova, Roma 2003, p. 170-71. Sul punto, cfr. M. NICOLETTI, *La questione del lavoro negli scritti di Antonio Rosmini*, in F. GHIA, P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2015, pp. 205-24.

²⁷ CASTEL, *Proprietà privata*, cit., p. 38.

²⁸ Ivi, p. 39.

²⁹ Ivi, p. 64.

(basterebbe lo Hegel della *Fenomenologia* a ricordarlo) il lavoro apre così anche a una possibilità di emancipazione e appropriazione di sé che rimaneva impensabile fino a che lavoro e appropriazione erano concretamente e concettualmente divergenti.

La proprietà privata, tuttavia, non è l'unica forma di proprietà a poter fungere da supporto. Ciò che a Castel maggiormente interessa, infatti, è mettere in luce l'emergere della *proprietà sociale*: la graduale definizione costituzionale di un insieme di diritti sociali il cui scopo era definire una piena cittadinanza per chi non disponeva di proprietà al di fuori delle proprie braccia, e che, formulando in termini nuovi il conflitto secolare tra capitale e lavoro, costituisce «un'acquisizione decisiva della modernità».³⁰

Nel definire questo concetto, il riferimento di Castel va alle posizioni riformiste del dibattito francese di fine Ottocento. Alla sua formulazione, in particolare, è dedicata un'opera già da Alfred Fouillée, che la definisce come un «minimo di proprietà essenziale a ogni cittadino veramente libero e uguale agli altri», un «minimo di previdenza e di garanzie per l'avvenire» che garantisce il «capitale umano» e che lo Stato può, in nome della giustizia, esigere da parte dei lavoratori al fine di evitare la formazione di una classe proletaria asservita o ribelle.³¹ Allontanando soluzioni collettiviste, Fouillée ricordava che, se la proprietà e l'accumulo privato erano giustificati per consentire di premunirsi di fronte all'incertezza futura, nessun proprietario aveva titolo di proprietà a parte intera su tutto ciò che gli era stato possibile accumulare: l'acquisizione è infatti intrinsecamente collettiva e si dà in ogni proprietà «una parte individuale e una parte sociale».³² Ciò apriva lo spazio per la gestione, da parte dello Stato, di una proprietà pubblica e sociale, che affiancava la proprietà privata individuale o associata. Con questa mossa teorica si trattava – per Fouillée come per molti riformisti a lui contemporanei – di garantire a ciascun membro della società libertà reali, che consentissero anche ai lavoratori non proprietari di non essere costretti a vivere sotto la minaccia costante di malattia, incidenti sul lavoro, disoccupazione, invecchiamento.

Il punto che Castel rileva è che l'affermazione della proprietà sociale e le prime statuizioni dell'assicurazione obbligatoria sul lavoro, a fine Ottocento, testimoniano del definitivo riconoscimento di una diversa stratificazione sociale, fondata sulla divisione del lavoro e non più in modo esclusivo sul patrimonio. Al suo interno, il lavoro salariato figura in modo strutturale e

³⁰ Sul punto v. CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., cap. 6, qui p. 320. Cfr. almeno l'analisi classica di T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Development*, Chicago University Press, Chicago 1977.

³¹ A. FOUILLÉE, *La Propriété sociale et la démocratie*, Hachette, Paris 1884, p. 148. Sul testo, v. la recensione critica di É. DURKHEIM Alfred Fouillée, *La Propriété sociale et la démocratie*, in «Revue philosophique», XIX, 1885, pp. 446-453, e A. MALLET-J.C. MONIER, *Note sur la pensée sociale d'Alfred Fouillée (1838-1912), Une philosophie « évolutionnaire » ?*, in «Revue du MAUSS permanente», 25.09.2020, <http://www.journaldumauss.net/.?Note-sur-la-pensee-sociale-d-Alfred-Fouillee-1838-1912>

³² FOUILLÉE, *La Propriété sociale*, cit., p. 64.

non accidentale.³³ Le protezioni – per tutta o quasi la popolazione – sono infatti quelle riconosciute anzitutto al salariato e poi, in parte, estese al suo esterno. A partire da qui, lo statuto di indipendenza e di affrancamento dalla costrizione delle necessità di vita sarà quindi pensato e attuato non (solo) sulla base del possesso, ma su quella dell'esercizio di un'attività disciplinata da un profilo contrattuale preciso e collettivamente negoziato, che offre tutela durante l'esercizio di tale attività – ovvero, nei confini del diritto del lavoro – e al di fuori di essa – nel sistema di protezione sociale. Si assiste alla graduale trasformazione del binomio sicurezza-proprietà in sicurezza-diritto, che costituisce il fondamento di una società salariale moderna, in cui l'identità sociale è connessa al lavoro piuttosto che alla proprietà.³⁴

È la finzione giuridica della proprietà sociale ad aver consentito a coloro che non disponevano di proprietà privata di avere le risorse «per cominciare ad esistere da sé e per sé»,³⁵ dotandoli della capacità di essere individuo al senso «positivo» sopra ricordato. La proprietà sociale permette infatti ai non-proprietari di «accedere alla proprietà di sé», e di assicurarsi quella possibilità di «essere proprietari della propria persona»³⁶ che la tradizione dell'individualismo possessivo riteneva appannaggio del proprietario privato – o, più esattamente ancora, del maschio proprietario privato.

E tuttavia, fa notare Castel, ciò *non* si traduce in una società di uguali – neppure all'interno della forma più compiuta di Stato e proprietà sociale che è la società salariale, conosciuta da alcuni Paesi occidentali nel Secondo Dopoguerra. Anzitutto perché l'avvento della società salariale non ha eclissato le distinzioni di status tra proprietari e non proprietari; ma, più sottilmente ancora, perché il trionfo del salariato non coinvolge le sole mansioni manuali, e si riflette in una differenziazione interna delle figure salariate. Ciò che in tale organizzazione sociale si garantisce, allora, non è l'uguaglianza degli individui e delle loro condizioni socioeconomiche, ma la *comparabilità* tra esse, in un «*continuum differenziato di posizioni*».³⁷ E, però, proprio in ragione di questa comparabilità le rivendicazioni e l'estensione dei supporti di individualità sono diventate possibili.

A prendere vita è così una «società di simili», al cui interno si è garantito un livello minimo di protezione sociale e l'individuo, lungi dall'essere schiacciato o determinato dal collettivo, è sorretto nelle sue condizioni di possibilità, ovvero da supporti di individualità che possono avere *anche* natura collettiva. È qui che l'espressione «*sécurité sociale*» – che notoriamente indica, in Francia, il sistema di welfare *tout court* – acquista tutto il suo significato. Lo Stato, al suo interno, opera come «riduttore di rischi»,³⁸ arrivando a garantire copertura sociale alla popolazione nel

³³ Cfr. CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., p. 371.

³⁴ Cfr. ivi, p. 355, e H. HATZFELD, *La difficile mutation de la sécurité-propriété à la sécurité-droit*, in «*Prévenir*» V, 1982, pp. 55-56.

³⁵ CASTEL, *Proprietà privata*, cit., p. 72.

³⁶ Ivi, p. 73.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 63 e 67-69, e ID., *Le metamorfosi*, cit., p. 549 e pp. 383ss.

³⁸ CASTEL, *Proprietà privata*, cit., p. 61.

suo insieme;³⁹ e in questa vocazione universalista sta la sua differenza rispetto al paradigma assistenziale che si piega a sanare la singolarità delle situazioni.

IV. PER UNA «SOCIETÀ DI SIMILI»

Già Hannah Arendt aveva intravisto il pericolo di una società fondata sulla glorificazione del lavoro che si trova senza più lavoro:⁴⁰ o, dovremmo meglio dire, per calare la diagnosi arendiana sul piano delle implicazioni politiche e sociali che qui interessano, senza più *quel* lavoro con quelle protezioni. È un pericolo che Castel, nei suoi ultimi lavori, vede con lucidità: lo sgretolarsi della società salariale segnato dal neoliberalismo, che si spinge ben oltre alla crisi del modello di piena occupazione e la fine dell'«età d'oro» della proprietà sociale di cui già raccontava nelle *Metamorfosi*.⁴¹

A fronte di ciò, la questione che per lui si pone non tocca tanto altri modi di abitare il mondo e dargli significato, quanto la costruzione di nuove misure collettive di protezione volte a (ri)costruire una società di simili. Le categorie di disaffiliazione e di erosione delle condizioni oggettive di possibilità per la proprietà di sé sostanziano la sua analisi, che finisce per suggerire un ripensamento della mediazione da parte dello Stato.⁴² Il sociologo, cioè, non si rassegna all'impossibilità di recuperare la forma regolativa della società salariale e, in questo, si può pure ravvisare in lui un'incapacità di prendere distanza dal paradigma antropologico moderno incardinato sul lavoro, mossa da un desiderio quasi nostalgico.⁴³ Tuttavia, la lezione di Castel è forse più sottile, ed è altrettanto lontana tanto dal sottovalutare gli sconvolgimenti della società neoliberale rispetto alle forme di definizione sociale dell'individualità quanto dall'esaltare il modello antropologico e sociale dell'affiliazione salariale.

Lo prova, un po' indirettamente, già un suo testo sul concetto di disaffiliazione uscito nel 1990, dedicato a una inusuale rilettura del mito di Tristano e Isotta. La morte dei due amanti

³⁹ Cfr. F. EWALD, *L'État-Providence*, Grosset, Paris 1985.

⁴⁰ H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, a cura di S. FINZI, Bompiani, Milano 1964, *Prologo*.

⁴¹ CASTEL, *Le metamorfosi*, cit., cap. 7.

⁴² CASTEL, *Proprietà privata*, cit., p. 137 e, più estesamente, *La montée des incertitudes*, cit.

⁴³ Così, ad es., Federico CHICCHI (*Frantumazione del lavoro salariato e trappola dell'autonomia*, in «Economia e società regionale» XXXIV, 2016, 1, pp. 149-153: 151), che, recensendo il volume citato alla nota precedente, rinviene nel sociologo francese «un nostalgico e malinconico desiderio di irrealizzabile rinnovamento delle forme istituzionali del moderno, centrate ancora sulla occupazione salariata».

diventa per Castel inevitabile esito di una condizione di disaffiliazione, ovvero di «distacco rispetto alle regolazioni attraverso cui la vita sociale si riproduce».⁴⁴ La passione che lega la principessa d'Irlanda e il nobile cavaliere al servizio del re di Cornovaglia prende infatti le distanze da tutte le relazioni pregresse, nonché dal tessuto di regolazioni e vincoli al cui interno la relazione d'amore trova funzione sociale e legittimità morale, e segna così uno «sradicamento costante rispetto a tutte le territorializzazioni familiari, sociali, geografiche».⁴⁵ Un amore costruito non sulla trasgressione, ma su «una negazione o un vuoto di appartenenze»⁴⁶ caratterizza i protagonisti in tutta la loro esistenza, condannata ad essere priva di supporto – un matrimonio, una discendenza, una casa – nella vita sociale. Lontano dalla lettura schopenhaueriana – di sconvolgente bellezza – che del mito ha dato Wagner, Castel vede nella fine tragica dei due amanti non una scelta di annichilimento, ma il «compimento ineluttabile d'una strategia di vita».⁴⁷ La lettura si fa antropologica e chiude su una disaffiliazione che, avventura per eccezione, è la «pietra filosofale»⁴⁸ che rompe la prosaicità e introduce l'amore assoluto.

In un testo che sembra quasi uscito dalla penna di un altro autore e che non tematizza direttamente lavoro e questione sociale, Castel fa filtrare così, mi pare, la sua consapevolezza di tutta la prosaicità dell'affiliazione sociale e, tuttavia, la convinzione che «un sociale assente è al tempo stesso un sociale onnipresente»⁴⁹ in grado di annientare coloro che non possono, perché privi di terreno e supporto, mediarlo: ed è il caso di Tristano e Isotta così come dei protagonisti di *Fino all'ultimo respiro* di Jean-Luc Godard, anch'esso evocato in un parallelo di squarciante attualità.

La pazienza con cui il sociologo, dopo averne dispiegato la genealogia e le ambiguità, ricorda costantemente la necessità della regolamentazione collettiva e della mediazione pubblica nel costruire le condizioni di possibilità per un'esistenza autonoma e positiva risponde allora, più che alla nostalgia, alla scelta meditata di chi ha guardato con disincanto la precarietà contrattuale divenire precarietà esistenziale e l'inoccupazione farsi inesistenza: psicologica, personale, sociale, politica. Una scelta che ha fatto i conti con la difficoltà di pensare e praticare un modello alternativo all'inclusione fondata sul lavoro salariato, e si sottrae alla tentazione di una diagnostica senza speranza.

In questo, certo, la via oggettiva e della mediazione istituzionale indicata da Castel non è l'unica da percorrere, nella misura in cui il lavoro – lo ricordano i dati evocati in apertura – non cessa oggi di essere vettore di autorealizzazione. La domanda da porre, di nuovo e ancora, potrebbe allora essere quella che Weber sollevava nella sua *Introduzione agli scritti di Sociologia della*

⁴⁴ R. CASTEL, *Le roman de la désaffiliation. À propos de Tristan et Iseut*, in «Le débat» LVI, 1990, 4, pp. 155-67: qui p. 157

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ivi, p. 159.

⁴⁷ Ivi, p. 163.

⁴⁸ Ivi, p. 167.

⁴⁹ Ivi, p. 166.

religione. Ovvero, cosa può far sì che l'occupazione professionale sia a tal punto valorizzata nella definizione di un progetto esistenziale: non, quindi, nell'acquisizione di mezzi finalizzati alla sussistenza né di mezzi finalizzati al soddisfacimento di bisogni e desideri di più ampio spettro, ma nella definizione di uno scopo di vita che struttura la personalità per intero. L'inversione tra mezzi e fini che Weber, appunto, ha messo al centro del proprio interrogare e che porta a muovere (anche) sulla via dell'autodisciplinamento e della soggettivazione.⁵⁰ Ma solo nell'articolazione paziente di oggettivo e soggettivo si cela la difesa di una «conquista fragile».

tiziana.faitini@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁰ M. WEBER, *Osservazioni preliminari* (1920), in *Sociologia delle religioni*, trad. it. a cura di C. SEBASTIANI, UTET, Torino 1976, vol. I, pp. 87-106; sul tema in Weber, v. almeno H. GOLDMAN, *Max Weber e Thomas Mann* (1988), trad. it. a cura di U. LIVINI, il Mulino, Bologna 1992.

Excursus

Nell'ottica di un ampliamento di prospettiva, volto ad arricchire e diversificare i contenuti della rivista, «Rosmini Studies» inaugura una nuova sezione. Excursus ospiterà contributi che avranno per oggetto, con un approccio eminentemente storico-filosofico, autori e momenti significativi della storia del pensiero italiano, anche al fine di poter operare una sempre più corretta contestualizzazione della figura di Antonio Rosmini. Questo allargamento di orizzonte, inoltre, ci sembra opportuno alla luce del rinnovato interesse, anche in ambito internazionale, per l'intera nostra tradizione filosofica.

In questo numero, Excursus propone tre articoli dedicati alla filosofia civile del Settecento. Prendendo le mosse dal dibattito storiografico otto-novecentesco, Corrado Giarratana mira a collocare l'opera filosofica di Lodovico Antonio Muratori nella realtà del suo tempo e a sottolinearne l'importanza nel quadro della formazione e dello sviluppo di un pensiero pratico e civile nell'età dell'Illuminismo. Pierre Girard, invece, concentra la sua attenzione sulle Lettere accademiche di Antonio Genovesi, soffermandosi in particolare sul rapporto tra natura e storia; sulla polemica contro il mito dell'età dell'oro, contro ogni forma di stato di natura e contro l'idea di determinismo naturale; sull'originalità – anche stilistica – di quest'opera nel quadro della produzione complessiva del suo autore. Infine, Andrea Lamberti opera un attento confronto tra la filosofia civile dello stesso Genovesi – considerata nei suoi vari aspetti – e quella di Giandomenico Romagnosi, individuando nel passaggio dall'una all'altra un radicale mutamento di paradigma.

RS

CORRADO GIARRATANA

LODOVICO ANTONIO MURATORI: UN ESEMPIO DI FILOSOFIA CIVILE NELL'EUROPA SETTECENTESCA

LODOVICO ANTONIO MURATORI:
AN EXAMPLE OF CIVIL PHILOSOPHY IN EIGHTEENTH-CENTURY EUROPE

The essay aims to present the philosophical work of Lodovico Antonio Muratori within the European context of the 18th century, highlighting the important role which he played, in Italy and abroad, with his works, expressing the intention to actively participate, with his theoretical reflections and practical proposals, to the process of change and innovation that involved the whole century and determined the historiographical definition of the Age of the Enlightenment.

I. MURATORI E LA MODERNITÀ FILOSOFICA: UNA (RI)LETTURA STORIOGRAFICA

«Pii con pieno cuore e con libera mente»: è così che nel 1873 Niccolò Tommaseo definisce i due «Antonio, e il Muratori e il Rosmini», elogiando i meriti dell'uno e dell'altro. Essi «predicano, confessano, scrivono della dottrina cristiana in uso de' più, e degnamente dichiarano le alte idee d'Agostino», mentre «l'ascetica filosoficamente considerano» e «trattano le questioni teologiche socialmente, senza profanarle». E se è vero che «la scienza sociale non divisero dalla sacra», in fin dei conti al più vicino, nel tempo, dei due, Tommaseo attribuisce anche il merito di avere consegnato alla storia del pensiero insegnamenti duraturi «intorno alla filosofia civile e ai diritti politici»; ma non fa lo stesso con Muratori, del quale semplicemente ricorda il suo non essere «di studii filosofici [...] digiuno, che scrisse e di filosofia morale, e intorno alla forza dell'umano intendimento; e fece soggetto di considerazioni speciali la fantasia».¹

¹ N. TOMMASEO, *Il centenario di Lodovico Antonio Muratori*, in «Archivio Storico Italiano», XVII (Serie Terza), 1873, 74, pp. 302-304. Il riferimento di Tommaseo agli interessi filosofici muratoriani

Oltre mezzo secolo più tardi, come è quasi naturale immaginare nella tempesta culturale segnata dal neoidealismo, quel giudizio tutto sommato neutro si trasforma e acquisisce, in relazione all'interesse muratoriano per la filosofia, una valenza negativa all'interno di quel pur tuttavia apprezzabile «sforzo faticoso e tenace dei nostri per mettersi alla pari della più progredita cultura d'oltralpe».² I 'nostri', di cui De Ruggiero qui scrive, altri non sono che i massimi rappresentanti (Vico escluso, naturalmente) di quel movimento illuminista italiano, considerato di secondo piano rispetto alle grandi traiettorie teoretiche dell'Europa settecentesca. Movimento nel quale le opere filosofiche di Muratori, che egli «componeva nelle pause della sua operosità di erudito», potevano al più ambire a rappresentare un «esempio di transazioni tra il nuovo e l'antico, che per mancanza di vigore speculativo restano sul piano di un incolore eclettismo, ma che tuttavia denotano un certo fervore di noviziato filosofico».³

In verità erano, a quel punto, trascorsi appena sei anni dalla pubblicazione in Francia, nel 1935, de *La crisi della coscienza europea* di Paul Hazard,⁴ lavoro seminale per la rilettura storiografica di quel trentennio (o poco più) centrale per lo sviluppo del dibattito filosofico settecentesco. Un arco di tempo, a cavallo tra XVII e XVIII secolo, durante il quale l'erudito vignolese si era formato e aveva fatto, con gran vigore e consistente 'rumore', il proprio ingresso nel mondo della cultura italiana ed europea, attraverso la pubblicazione di opere che già rivelavano i suoi molteplici interessi (storici, filosofici, filologico-letterari, religiosi, politici e scientifici).⁵ In quel contesto, anche Hazard aveva in fondo assegnato a Muratori un ruolo di secondo piano, poiché, pur

indica chiaramente le tre opere maggiori in questo campo, che sono: *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, A. Targa, Verona 1735; *Delle forze dell'intendimento umano, o sia il pirronismo confutato*, G. Pasquali, Venezia 1745 (per le citazioni: C. GIARRATANA (ed.), Bonanno Editore, Acireale-Roma 2017); *Della forza della fantasia umana*, G. Pasquali, Venezia 1745 (per le citazioni: C. POGLIANO (ed.), Giunti, Firenze 1995). Di questi ultimi due testi segnalo anche la recente uscita in contemporanea, presso la «Biblioteca dell'edizione nazionale del carteggio di L.A. Muratori», delle edizioni curate da A. LAMBERTI e con presentazioni di F.M. CRASTA (Olschki, Firenze 2020), intese a riproporre, 275 anni dopo, l'originale idea editoriale muratoriana.

² G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia. Da Vico a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 5. La prima edizione del testo, corrispondente al volume III della parte IV (*La filosofia moderna*) della imponente opera storiografica di De Ruggiero, aveva visto la luce nel 1941.

³ Ivi, p. 16.

⁴ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin et Cie, Paris 1935.

⁵ Solo per dare un'idea, niente affatto esaustiva, della vastità della produzione e della varietà dei temi trattati, segnalo le seguenti pubblicazioni di quegli anni, alle quali si aggiungono altre che citerò più avanti nel testo: *Della Perfetta Poesia Italiana*, Soliani, Modena 1706; *Piena Esposizione de i Diritti Imperiali ed Estensi sopra la Città di Comacchio*, s.n., s.l. 1712; *Del Governo della Peste e delle maniere di guardarsene*, Soliani, Modena 1714; *Lamindi Pritanii de Ingeniorum Moderatione in Religionis negotio*, Robustel, Parigi 1714.

indicando il prevosto modenese come «esempio di [...] vite consacrate alla scienza», considerava i suoi maggiori successi intellettuali confinati al campo della ricerca storica, mentre «i suoi scritti letterari, filosofici, polemici, che basterebbero da soli alla gloria di qualsiasi autore, rappresentano soltanto momenti di ricreazione, con cui egli si svagò da un lavoro condotto con assidua tenacia».⁶

Seguendo questa linea, anche un lettore ‘ortodosso’ dell’opera e, soprattutto, del pensiero filosofico di Muratori, come Nonis (filosofo di solida e fervente fede cattolica, sacerdote e futuro vescovo),⁷ includeva «la sua voce fra quelle che alzano “une grande clamour critique”, per dirla con l’Hazard» (per l’appunto), considerando «certe “avances” riformistiche nei confronti della disciplina ecclesiastica e liturgica, certe secche battute contro l’aridità del pensiero e l’anacronismo del metodo vigente nelle scuole, certe polemiche prese di posizione nei confronti del superstite aristotelismo, certe palesi simpatie verso correnti della filosofia moderna»,⁸ tutte tipiche del modo di trattare la filosofia da parte del nostro. Elementi che lasciano affiorare, evidente, un «vivace senso critico», un «amor di concretezza, quasi di esperimento»; ma che non lo inducono comunque a respingere «a priori le grandi tesi della metafisica classica, l’autentico spirito aristotelico e i punti di partenza della Scolastica», accogliendo anzi nel proprio eclettico costrutto filosofico «alcuni punti cardinali del pensiero che si suole chiamare medioevale».⁹ Tra antichi e moderni, dunque, come voleva del resto la lettura già resa celebre e istituzionalizzata nel titolo di un’opera di Fiorenzo Forti,¹⁰ e con una spiccata tendenza a ‘tirare’ «al pratico», come sostiene Nonis, rappresentando un «desiderio di andar al concreto, di vederci chiaro, e di trovare o di metter l’ordine», mutuato «anche dalla filosofia cartesiana, che ha senza dubbio agito sulla sua formazione pur senza guadagnare le sue definitive simpatie».¹¹

L’idea di Muratori ‘filosofo pratico’ acquista maggior vigore e trova discreta fortuna alla fine dello scorso secolo, quando l’ammissione dell’importanza riconosciuta dal vignolese alla «ricerca del vero e l’utilità pratica dello stesso» consente di assegnare «lecitamente» al nostro «il titolo di filosofo»,¹² rimarcando così quel «*primato della prassi*» che ci farà «trovare la giusta col-

⁶ P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino 2019, pp. 37-38.

⁷ Al quale dobbiamo, tra l’altro, la trascrizione testuale, con introduzione e note, di L.A. MURATORI, *La filosofia morale e altri scritti etici inediti ed editi*, Edizioni Paoline, Roma 1964.

⁸ P. NONIS, *Lodovico Antonio Muratori e il pensiero medioevale*, in «Aevum», XXXIII, 1959, 4, p. 295.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. F. FORTI, *L.A. Muratori fra antichi e moderni*, Zuffi, Bologna 1953.

¹¹ NONIS, *Lodovico Antonio Muratori e il pensiero medioevale*, cit., p. 299.

¹² C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Olschki, Firenze 1999, pp. 40 e 51.

locazione del pensiero e dell'opera di Muratori nel processo di sviluppo delle idee dell'Illuminismo in Italia [...] come autore di transizione».¹³ Ma non era, ancora una volta, una novità, poiché già nell'introdurre la più importante (e monumentale) antologia muratoriana del XX secolo, Giorgio Falco lo indicava, «nel pieno della crisi della cultura contemporanea», come «tipico rappresentante per un verso della Controriforma, non insensibile per un altro alle nuove istanze del pensiero illuminato», simbolo cioè della «fedeltà alla tradizione» e al contempo portatore nei confronti di essa di un evidente e costante «atteggiamento critico».¹⁴ Si tratta di quella stessa «duplice tensione» che, a giudizio di Chiara Continisio, lo fa muovere tra la «salvaguardia dei quadri mentali e culturali ricevuti», vale a dire «quelli dell'antico regime», e il «loro rinnovamento, sulla spinta non del loro superamento però, ma al contrario di una loro rivitalizzazione».¹⁵ E che, a ben considerare, permette di assegnare a Muratori il ruolo di membro e rappresentante di prim'ordine di quel «“terzo partito”, che è poi [...] il cattolicesimo illuminato italiano nelle sue migliori espressioni»,¹⁶ nel quale attivamente milita in virtù, appunto, della valenza pratica della sua filosofia, che lo vede «impegnato soprattutto a far valere le istanze di una cultura religiosa 'moderna' nella concreta e feconda azione etico-civile».¹⁷

Tale impostazione storiografica, che individua in Muratori una posizione intermedia – di passaggio o meglio di transizione, come è stato poc'anzi ricordato –, si rivela sicuramente affidabile e veritiera, ma anche complessa e difficile da sostenere. Tanto è vero che, già in passato, tramite essa era accaduto che, nel delineare il confronto diretto del nostro con le nuove filosofie che avevano segnato i secoli a lui immediatamente precedenti, il suo atteggiamento rispetto alle «conclusioni tratte dai novatori» era stato definito «se non ostile, diffidente»; al punto da potere affermare che «tutto il rinnovamento culturale europeo dal Rinascimento in poi gli par possibile fonte di gravi errori».¹⁸ Un giudizio che, certamente, nel corso degli anni si è notevolmente modificato grazie all'impegno di chi, attraverso un paziente lavoro di ricerca sui testi e sulle carte muratoriane, anche inedite, può invece oramai puntare a sottolineare l'importanza della ripresa

¹³ G. DE MARTINO, *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Liguori, Napoli 1996, pp. 3-4 (corsivi nel testo).

¹⁴ G. FALCO, *Introduzione*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 44, *Dal Muratori al Cesaretti*, tomo I, *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, G. FALCO – F. FORTI (eds.), Ricciardi, Milano-Napoli 1964, p. XX.

¹⁵ CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., p. 12, ove si ricorda ancora che «Muratori vive l'epocale "crisi della coscienza europea", oltre che per ragioni anagrafiche, anche per la consapevolezza di quella crisi».

¹⁶ M. AGRIMI, *Prefazione*, in DE MARTINO, *Muratori filosofo*, cit., p. XVI.

¹⁷ Ivi, p. XVIII.

¹⁸ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. 4, Einaudi, Torino 1966, p. 903. Ma si veda anche FALCO, *Introduzione*, cit., p. XXVI: «La reazione del Muratori alle dottrine d'oltr'Alpe fu un grido d'allarme contro i deliri della ragione abbandonata a se stessa».

e dello sviluppo, da parte del bibliotecario modenese, di argomentazioni e proposte filosofiche e giuridiche avanzate anche e soprattutto da personalità ritenute quantomeno ‘sospette’ negli ambienti della Controriforma. Potendo infine affermare che «studiare il pensiero di Muratori significa infatti anche analizzare il perdurare e l’intrecciarsi d’idee tra Rinascimento e Illuminismo».¹⁹

Nonostante ciò, rimane però sempre la sensazione, per il lettore e lo studioso dell’opera muratoriana (e, in particolare, dei suoi testi d’impostazione specificamente filosofica), che da questo confronto egli debba sempre uscire in qualche modo ridimensionato, per una ragione che si lega a doppio filo con una tendenza tipica degli storici della filosofia, che amano – scriveva Franco Venturi – «risalire alle origini, ritornare ai punti di partenza».²⁰ Nel fare ciò, inevitabilmente, e nonostante la convinzione – programmaticamente avanzata, ad esempio, da Continisio – di non volere rilevare (e non volere riconoscere) un presunto «ritardo culturale di Muratori sulle riforme settecentesche più mature, quelle dell’illuminismo»²¹ nel momento stesso in cui si volge lo sguardo al «Muratori filosofo», inserito in uno scambio e in un confronto di idee con le innovative proposte dei grandi nomi della filosofia europea moderna, non si può evitare di rimarcare il fatto che al nostro «fanno difetto la sistematicità, l’organicità, la tensione speculativa», a causa della sua «vocazione all’ammaestramento, che lo spinge a cercare nella dottrina e nella teoria ciò che può servire immediatamente ad orientare l’agire dell’uomo» e (soprattutto, mi verrebbe da aggiungere) della sua «fede religiosa».²²

Questa variazione sul tema principale del ‘difetto’, della ‘mancanza’ e della ‘pavidità’ filosofica dovrebbe, a mio parere, essere superata, senza nulla togliere alle letture finora avanzate (e qui richiamate, poiché ritengo che proprio da esse si possa ripartire per inserire a pieno titolo Muratori nel dibattito filosofico italiano ed europeo settecentesco, in rapporto non tanto e non solo alla (mancante) originalità di impostazioni teoretiche o alla presunta coerenza (o incoerenza) di approccio rispetto alle diretrici maggiori della speculazione filosofica moderna (Descartes e Locke sulle altre),²³ quanto all’appartenenza reale a uno squarcio ben determinato del mondo storico del nostro continente, con i suoi eventi centrali, i suoi elementi caratterizzanti e soprattutto le modalità di lettura e di azione (e quindi le modalità di approccio filosofico) proposte dai protagonisti della cultura dell’epoca, convinto come sono che, tra di essi, non possa non essere contato anche l’erudito modenese. Al netto dell’uso linguistico di una terminologia forse eccessiva, in fondo anche Muratori rientra nel novero di «quegli eroi del pensiero [che], ciascuno secondo il proprio carattere e il proprio genio, stavano riprendendo in esame, come se fossero

¹⁹ M. BRAGAGNOLO, *Lodovico Antonio Muratori e l’eredità del Cinquecento nell’Europa del XVIII secolo*, Olschki, Firenze 2017, p. XI.

²⁰ F. VENTURI, *Settecento riformatore. I. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1998, p. XV.

²¹ CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., p. 13.

²² Ivi, p. 50.

²³ Per una presentazione generale del pensiero muratoriano in un simile quadro di riferimento filosofico, mi permetto di rinviare a C. GIARRATANA, *La filosofia di Muratori. Tra Cartesio e Locke*, Bonanno, Acireale-Roma 2011, pp. 53-86.

stati nuovi, i problemi che travaglano eternamente gli uomini; i problemi dell'esistenza e della natura di Dio, dell'essere e delle apparenze, del bene e del male, della libertà e della fatalità, dei diritti del sovrano, della formazione dello stato sociale, tutti i problemi vitali».²⁴

La pratica storiografica che, io credo, potrà continuare a dare i migliori frutti in tal senso sarà, dunque, ancora quella di venturiana memoria, dello storico che tenta di «ridiscendere lungo il corso della storia, per quanto tortuoso, pietroso, fangoso e incerto esso sia», con lo scopo dichiarato di mettere in luce, per quel poco che è possibile, «il difficile sforzo delle nuove idee e delle nuove energie per aprirsi un varco tra ostacoli di tutti i generi, tra argini naturali e artificiali, tra le lotte e i consensi che esse suscitano o incontrano».²⁵ Ovviamente – si spera – cercando di non indirizzare anche questa forma di ricerca nella direzione dettata da una o più idee-guida, che alla fine costringe comunque a definire le caratteristiche di ogni protagonista della cultura dell'epoca sulla base della posizione assunta all'interno di una sorta di graduatoria di adesione a una visione teorica e di condivisione di determinate idee. Ragione, questa, per la quale si rischia di tornare ad affermare che «in Muratori manca la fede nella ragione, è assente la volontà di imporla, quella fede e quella volontà cioè che faranno la forza del moto illuminista»,²⁶ poiché egli «era giunto al limite delle possibilità riformatrici dell'epoca sua»;²⁷ o si potrà addirittura giungere a parlare di vittoria e sconfitta in quella che sembra una lotta speculativa e pratica portata avanti in particolari campi della dottrina muratoriana.²⁸ Per evitare che ciò accada, non vedo soluzione migliore del puntare a una analisi della filosofia che si sviluppi «all'unisono con la storia della cultura e la storia tout court, mostrandole penetrate di genuino pensiero teorico, ma

²⁴ HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit., pp. XXXIX-XL.

²⁵ VENTURI, *Settecento riformatore. I. Da Muratori a Beccaria*, cit., p. XV.

²⁶ Ivi, p. 180.

²⁷ Ivi, p. 159.

²⁸ Cfr. G. GIARRIZZO, *Alle origini della medievistica moderna: Vico, Giannone, Muratori*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXIV, 1962, pp. 5-43, ora in ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981, pp. 9-51 (da cui è estratta la citazione, a p. 50). Non si può però non tenere conto del fatto che l'autore, nel confrontarsi con uno dei più lucidi e profondi testi di ricostruzione storiografica dell'opera di Muratori (S. BERTELLI, *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1960), sottolinei come le istanze muratoriane siano fondamentali nell'avviare «la cultura cattolica ed europea ad un incontro più aperto con i temi e lo spirito della ricerca protestante e laica», attraverso «un tentativo onesto e culturalmente fecondo di portare la coscienza cattolica su vie più moderne e critiche, [...] in un incontro col mondo moderno che provasse la validità creativa del cristianesimo cattolico, la sua capacità di intendere e interpretare con una fede antica un mondo nuovo» (ivi, p. 34).

distendendosi nel loro individuo tempo»,²⁹ come sosteneva e come ha dimostrato con le sue feconde ricerche, portate avanti nell'ultimo trentennio del secolo scorso, Corrado Dollo.³⁰ Guardare, come egli ci propone, «dalla parte *historica*» quelle che vengono presentate come «le concezioni generali del mondo»,³¹ può tornare molto utile al tentativo storiografico, da alcuni anni portato avanti, che mira a ricollocare Muratori «in mezzo alla scena» senza, «però, offrirne una trattazione autoreferenziale o ripiegata sulle fonti». Una chiave di lettura che può dare la possibilità di meglio conoscere e comprendere il lavoro del prevosto modenese, guardando, più che alla «persona di Muratori, [...] al ‘sistema-Muratori’, [...] un punto di osservazione, un angolo visuale, attraverso cui saggiare le tensioni di un’epoca e le discussioni che ebbero per protagonista l’erudito estense o lo videro invocato per la sua lezione di metodo e di merito».³² Una proposta storiografica che mi sento di condividere e alla quale cercherò, nella seconda breve e conclusiva parte del presente articolo, di portare un mio primo iniziale piccolo contributo, sicuramente ancora da approfondire e perfezionare negli anni a venire.

II. MURATORI FILOSOFO E UOMO DEL SUO TEMPO: TEMI, PROBLEMI, PROSPETTIVE

L’interesse filosofico declinato in chiave pratica espresso da Muratori trova, fin dalle fasi iniziali della sua ricerca, una ragione vitale e un indirizzo specifico nell’intreccio indissolubile con una visione ‘civile’ della realtà storica e sociale, che si vuole organizzata e ordinata sempre più e sempre meglio attraverso l’azione attenta e consapevole dei singoli esseri umani; ognuno

²⁹ C. DOLLO, *Presentazione*, in G. BENTIVEGNA, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Guida, Napoli 1999, p. 9.

³⁰ Tra i lavori maggiori del maestro siciliano, che rimarcava spesso la sua intenzione di seguire la traccia venturiana, sopra menzionata, della ‘ridiscesa’ nel corso della storia, ricordo qui, seppur lontane, per argomenti affrontati, dai temi di ricerca del presente contributo, le due monografie: *Filosofia e scienze in Sicilia*, CEDAM, Padova 1979; *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Guida, Napoli 1984.

³¹ DOLLO, *Presentazione*, cit., p. 9 (corsivi nel testo).

³² M. ROSA – M. AL KALAK, *Introduzione: perché Muratori*, in IID. (eds.), *Lodovico Antonio Muratori. Religione e politica nel Settecento*, Olschki, Firenze 2018, p. VII. In questo contesto, centrale è il lavoro portato avanti (sui due versanti della ricerca individuale e del pubblico dibattito critico) dal Presidente del Centro di studi muratoriani, Fabio Marri, del quale ricordo, tra i tanti importanti contributi, quello dedicato proprio a *Muratori filosofo, tra Modena e l’Europa*, in «Memorie scientifiche, giuridiche, letterarie» (Accademia nazionale di scienze lettere e arti di Modena), XIV (serie VIII), 2011, 1, pp. 211-231, nel quale l’analisi del carteggio muratoriano consente di evidenziare l’importanza delle sue fitte relazioni con il mondo tedesco, che ne testimoniano pienamente l’appartenenza al dibattito culturale e filosofico europeo a lui contemporaneo.

di essi, ovviamente, da buon cristiano, secondo il ruolo ‘stabilito’ e nella posizione ‘assegnata’ dalla volontà divina. La loro azione seguirà, di volta in volta, nei vari ambiti dell’esperienza di vita di ogni singola persona, la guida che si rivelerà, o che si è già da tempo immemore ‘rivelata’, come la più giusta, utile, razionale e autorevole. Per il nostro autore, tali guide (sono infatti due) saranno ragione o autorità. Infatti, tra la fine del XVII e l’inizio del XVIII secolo, il magistero di Benedetto Bacchini e le prime importanti esperienze presso l’Ambrosiana di Milano, oltre a far maturare nel giovane studioso l’interesse per la metodologia storiografica dei maurini, per la fisica sperimentale di matrice galileiana³³ e per la scoperta e riscoperta di temi letterari e linguistici classici e contemporanei,³⁴ fanno anche crescere il trasporto e la passione per i temi filosofici della morale, in relazione anche alla politica e alla religione, quasi sempre trattati in occasione delle attività organizzate presso le accademie alle quali egli risulta in quegli anni affiliato.³⁵

Nasce in questo contesto la proposta della Repubblica Letteraria d’Italia,³⁶ meditando e lavorando sulla quale Muratori comprende l’importanza della definizione – per questo ma anche e soprattutto per eventuali altri progetti di intervento concreto nella realtà storica contemporanea della comunità nazionale che, al di là delle divisioni contingenti, egli sente sua – di ben chiari e utili strumenti metodologici, che possano fungere da canone filosofico univoco per la lettura, comprensione e, quando lo si riconosce necessario, trasformazione di tale realtà: sarà esso il ‘buon gusto’, delineato nelle *Riflessioni* che vengono stampate, in due libri, tra il 1708 e il 1715.³⁷ In quest’opera, dalla cornice e dalla ispirazione chiaramente baconiana, le leggi del buon gusto sono individuate primariamente nel «vero ed essenzial fine degli studj», ossia l’«apprendere il

³³ Sul rapporto Bacchini-Muratori e sull’influenza del maestro sull’allievo riguardo i temi appena delineati, si vedano E. RAIMONDI, *La formazione culturale del Muratori. Il magistero del Bacchini*, in L.A. Muratori e la cultura contemporanea, Atti del convegno internazionale di studi muratoriani, Modena, 1972, vol. 1, Olschki, Firenze 1975, pp. 3-23. Per Bacchini si veda P. GOLINELLI, *Benedetto Bacchini (1651-1721). L’uomo, lo storico, il maestro*, Olschki, Firenze 2003.

³⁴ Cfr. BRAGAGNOLO, *Lodovico Antonio Muratori e l’eredità del Cinquecento nell’Europa del XVIII secolo*, cit., pp. 9-19.

³⁵ Testimonianza diretta ce ne è stata data dalla recente pubblicazione di L.A. MURATORI, *Orazioni giovanili*, M. AL KALAK (ed.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, a cui si rimanda anche per l’interessante *Introduzione* del curatore (pp. V-XIV).

³⁶ L.A. MURATORI, *I primi disegni della Repubblica Letteraria d’Italia, rubati al segreto e donati alla curiosità degli altri Eruditi da Lamindo Pritanio*, [s. n.], Napoli 1703.

³⁷ L.A. MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, Pavino, Venezia 1708; ID., *Delle riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio. *Parte II*, Renaud, Colonia 1715.

Vero e il Buono»,³⁸ che si otterrà anzitutto combattendo (senza estremizzare)³⁹ i «giudizi» e le «opinioni anticipate», ovvero «quel credere ai sensi nostri, e alla nostra Fantasia, o alla relazione altrui, [...] senza averne prima fatta la convenevole esamina coll’Intelletto, e senza esserne stati convinti dalla ragione».⁴⁰ L’unione di vero e buono corrisponde, in termini muratoriani, all’«Ottimo», il discernimento del quale «giova sommamente all’uomo», poiché gli rende «ben facile il regolar saviamente la vita o politica, o economica», gli permette di ottenere grandi risultati nelle «Arti Liberali e Meccaniche, e nelle Scienze o contemplative, o attive» e, ancora e soprattutto, di «condurre le sue azioni, e i suoi pensieri, che non si dispiaccia a Dio, anzi valorosamente si cooperi a i lumi, e alle Grazie, che sopra noi dal Cielo discendono».⁴¹ Nella temperie culturale di inizio Settecento, all’interno della quale tali azioni di rinnovamento, di «accrescimento» e di «avanzamento» sono spesso demandate, almeno nella progettazione se non anche nella attuazione, alle accademie scientifiche e letterarie, il compito di perseguire tali intenti non può non essere affidato all’«unione d’animi» dei membri della «Repubblica Letteraria»: i «letterati», appunto, che possiamo intendere in senso lato come uomini di cultura, intellettuali, chierici e laici.⁴²

In questo cammino ‘progressivo’ di riforma, il primo degli strumenti a disposizione dell’uomo sarà la ragione, attraverso la quale è possibile raggiungere «il Verisimile e il Probabile», che riflettono la «divina luce» del «Vero», della «Verità».⁴³ Il rapporto tra ‘verisimile’ e ‘vero’ risente della divisione muratoriana delle scienze e delle arti – vale a dire delle discipline tutte –, all’interno delle quali, fatta salva l’autorità della Rivelazione e della Chiesa cristiana cattolica, il campo della ricerca è per il resto completamente disponibile e aperto per quanti vi si vogliono addentrare⁴⁴ (seguendo, certo, sempre le indicazioni del canone del buon gusto). Il rapporto tra autonomia della ricerca e allineamento ai dettami dell’autorità, tra erudizione profana

³⁸ MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, cit., p.

24.

³⁹ Cfr. MURATORI, *Delle riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio. Parte II, cit., p. 96: «l’esame [...] di tutti i nostri pregiudizj, può assomigliarsi alla spada, utile alla Repubblica in mano de’ Savj, dannosa in mano de’ pazzi».

⁴⁰ MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, cit., p. 67.

⁴¹ MURATORI, *Delle riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio. Parte II, cit., p. 20.

⁴² Cfr. MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, cit., pp. 1-5.

⁴³ MURATORI, *Delle riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio. Parte II, cit., p. 29.

⁴⁴ MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, cit., p. 74.

e sacra, tra discipline secolari e scienza teologica non appare in tale contesto di tipo contrastivo, ma convive (quasi) pacificamente in nome della convinta e sentita adesione ai principi della religione cristiana e all'affermazione di una fede che non rischia mai di lasciare il campo al fideismo (come quello scettico di Huet, combattuto anni dopo in *Delle forze dell'intendimento umano*)⁴⁵, ma che è anzi anche fede nella ragione: infatti, per quel che riguarda le «cose, che la Religion Cristiana Cattolica propone da credersi», seppure intorno ad esse «la Ragione potrebbe pretendere diritto, pure basta ascoltare l'Autorità».⁴⁶

Ragione e fede, quindi, in un rimando filosofico che ha radici antiche, su cui Muratori poggia le proprie convinzioni, di matrice agostiniana, ma che trova nuovi inaspettati alleati nella speculazione di un autore non cattolico come Locke, rispetto al quale, come è noto,⁴⁷ Muratori nutre un grande rispetto e un altrettanto profondo timore per le conclusioni che, a partire dalle sue ricerche sui principi della conoscenza umana, potevano e in verità erano già state tratte in ambito religioso. In verità l'impostazione lockiana, che affida al dominio della fede quanto appare *above reason*,⁴⁸ non si discosterebbe più di tanto dalla convinzione del nostro, secondo il quale, nel campo della fede, ciò che vale per l'uomo è il dogma cristiano, che non può sfociare né nella credulità superstiziosa priva di ogni raziocinio, né nel fanatismo dettato dall'eccesso di confidenza negli strumenti della conoscenza, in particolare nelle convinzioni immaginarie trasmesse dalla fantasia – come è più corretto affermare nel quadro filosofico delineato da Muratori, completato attraverso la pubblicazione dell'altro importante saggio del 1745, proprio alla fantasia dedicato. A differenza di quanti non ritengono pericolose «le dottrine superstiziose e le pra-

⁴⁵ Sull'opera di Huet, che fornì l'occasione per la risposta muratoriana, rimando all'edizione italiana: P.-D. HUET, *Trattato filosofico sulla debolezza dello spirito umano*, G. BENTIVEGNA (ed.), Università di Catania, Centro di studi per la storia della filosofia in Sicilia, Catania 1999, e alla *Introduzione* del curatore, alle pp. IX-XXXIII.

⁴⁶ MURATORI, *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nelle Arti*, di Lamindo Pritanio, cit., p. 106. Negli stessi anni, come noto, Muratori lavorava al *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, nel quale sosteneva che «la Chiesa è esente da ogni pericolo d'errore, [...] quando si tratta di definire dogmi o fatti che a lei furono resi noti dalla divina rivelazione», anche se nelle questioni e nelle materie che «Dio ha lasciato oscure e ambigue [...] fuori della giurisdizione della Chiesa [...] agli ingegni è aperta un'immensa libertà» (traduzione italiana in *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, cit., pp. 301, 305 e 307).

⁴⁷ A partire da A. VECCHI, *La critica del Muratori a Locke*, in «Divus Thomas», LIV, 1951, pp. 213-222, il tema del rapporto tra i due autori è stato più volte trattato dalla critica muratoriana.

⁴⁸ Sull'argomento è ancora utilissimo rimandare alla dettagliata ricostruzione di M. SINA, *L'avvento della ragione. «Reason» e «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

tiche della superstizione stessa», egli crede invece che «ai danni della religione cospirano pari-menti l'impudenza degli eretici e l'adulterina pietà dei superstiziosi».⁴⁹ E da questa convinzione prenderà forma la sua battaglia (che si aggiunge alla auspicata «guerra colla penna alla superstizione»)⁵⁰ contro la devozione popolare superstiziosa e 'non regolata', rappresentata in maniera particolare dall'uso, diffuso nel meridione d'Italia e specialmente in Sicilia, del cosiddetto 'voto sanguinario'.⁵¹

Superare fanatismo e superstizione, come apparirà sempre più chiaro nel corso del XVIII secolo, rappresenta in qualche modo l'obiettivo principale di quanti, tra i maggiori pensatori e riformatori di quegli anni, riconoscono il ruolo trainante della religione nel processo di maturazione e di assunzione di consapevolezza da parte degli individui – anche del popolo, fino ad allora in genere escluso dalle logiche di gestione della realtà sociale, tutte votate all'indirizzo della predominante ragion di Stato. Costoro partecipano sempre più attivamente alla organizzazione e al mantenimento dell'ordine sociale, nel contesto di un nuovo, centrale interesse per la 'pubblica felicità' alla quale, vedremo tra poco, anche Muratori dedica, proprio in chiusura della propria esperienza culturale, una delle sue ultime fatiche editoriali.

Fuori dalla penisola italiana, un esempio eclatante di sviluppo della meditazione sul tema, ben chiaro a Muratori, è quello di John Toland, che parte dal *Saggio lockiano* per approdare alla negazione, in *Christianity not mysterious*,⁵² di ogni forma di *above reason*, rappresentata dalla negazione del celebre *blictri*, il concetto immaginario e dal significato ignoto che non ha diritto di cittadinanza nella comprensione, tutta razionale e universalmente condivisa, della dottrina cristiana;⁵³ e da tale convinzione sviluppa l'idea, a suo modo radicale e utopica ma convintamente

⁴⁹ MURATORI, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, cit., p. 313.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Sul ciò si veda BENTIVEGNA, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento*, cit., specialmente le pp. 21-136.

⁵² J. TOLAND, *Christianity not Mysterious, or, A Treatise shewing, that there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor Above it, and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, s. n., Londra 1696.

⁵³ «Ora, dal momento che mediante la Rivelazione gli uomini non sono dotati di nuove facoltà, ne consegue che Dio perderebbe il suo tempo a rivolgersi a loro, se ciò che dice non si accordasse con le loro nozioni comuni. Potrebbe considerarsi a giusto titolo più saggio dei propri vicini colui che, avendo una certezza infallibile che un oggetto chiamato *blictri* esiste in natura, al tempo stesso non sapesse che cosa sia questo *blictri*?» (J. TOLAND, *Il cristianesimo senza misteri*, in ID., *Opere*, C. GIUNTINI (ed.), UTET, Torino 2011, pp. 166-167). Al *blictri*, come noto, Muratori fa riferimento in più luoghi della sua opera, per rappresentare però il tema preferito dai filosofi metafisici, che si dedicano appunto a questioni e argomenti che, non rientrando tra le prerogative della ricerca filosofica, generano confusione, falsità ed empie convinzioni in questi campi di studio (cfr. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, cit., p. 440; ID., *Delle forze dell'intendimento*

indirizzata verso la nascita di una nuova realtà politica e sociale, dell'«uomo privo di superstizioni».⁵⁴ È una lettura inaccettabile e irricevibile per Muratori, che intende invece lavorare sulla riforma interna del modo di vivere la fede cristiana, senza mettere in dubbio i dogmi affidati alla rivelazione e alla Chiesa cattolica di essa custode e riacquistando invece a una pratica, anche e soprattutto liturgica, moderata e ragionevole, tanto i latori quanto i destinatari del messaggio evangelico. A tutti i livelli, infatti, l'azione culturale dell'ultima fase di vita di Muratori viene quindi così indirizzata: per la formazione dei giovani (ne *La filosofia morale* del 1735), per l'educazione alla moderata devozione del popolo dei fedeli (nel *De superstitione vitanda*⁵⁵ del 1740 e in *Della regolata devozione dei Cristiani*⁵⁶ del 1747) e per l'organizzazione dall'alto delle due predette azioni (*Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*⁵⁷ del 1749); senza dimenticare, naturalmente, la pubblicazione dei due già menzionati importanti saggi filosofici del 1745, che potrebbero sembrare eterogenei rispetto a tale progetto ma che, come ormai appare evidente, sono invece organicamente omogenei ad esso.

Muratori impegna quindi i suoi ultimi anni di incessante lavoro di produzione e diffusione

umano, o sia il pirronismo confutato, cit., p. 258; ID., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, M. AL KALAK (ed.), Donzelli, Roma 2016, p. 28). Si veda anche G. CARABELLI, *Blictri: una parola per Arlecchino*, in A. SANTUCCI (ed.), *Eredità dell'illuminismo*, il Mulino, Bologna 1979, pp. 231-257.

⁵⁴ Cfr. J. TOLAND, *Adeisidaemon*, in ID., *Opere*, cit., pp. 337-376. Sul deismo tolandiano e i temi legati soprattutto al rapporto filosofia-religione si veda C. GIUNTINI, *Introduzione*, in TOLAND, *Opere*, cit., pp. 9-73; sulla sua posizione all'interno della dottrina del repubblicanesimo inglese si rimanda a E. NUZZO, *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, specialmente alle pp. 52-53 e 298-307.

⁵⁵ L.A. MURATORI, *Antonii Lampridii De Superstitione vitanda, sive Censura Voti Sanguinarii*, S. Occhi, Milano (ma Venezia) 1740. Ritornava, con quest'opera, sul tema del voto sanguinario, alimentando quindi lo scontro con i padri gesuiti che, in Sicilia, lo difendevano con veemenza. Negli stessi anni, ribadiva però l'ammirazione per l'altra faccia dell'azione evangelizzatrice dei gesuiti, con la pubblicazione de *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de i Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Pasquali, Venezia 1743.

⁵⁶ L.A. MURATORI, *Della regolata divozion de' Cristiani. Trattato di Lamindo Pritanio*, Albrizzi, Venezia 1747.

⁵⁷ L'edizione originale risulta pubblicata, senza indicazione dell'editore, in Lucca. Sulle vicende della composizione e pubblicazione dell'opera di veda C. MOZZARELLI, *Muratori fra tradizione e modernità politica*, in MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, cit., pp. 338-346 (il saggio era già stato pubblicato come introduzione a una precedente edizione, curata proprio da Mozzarelli, dello stesso trattato muratoriano: Donzelli, Roma 1996, pp. VII-XXXIX).

culturale nella ricerca di una via per affrontare e combattere gli «abusì di una devozione collettiva che è mal regolata, anche per insufficienze dottrinali dei pastori».⁵⁸ Dare a tutto il popolo dei fedeli, attraverso la guida moderata e ragionevole di un corpo sacerdotale consapevole della propria missione, la possibilità di vivere pienamente e con convinzione i precetti del cristianesimo, anche e soprattutto attraverso una liturgia della preghiera che diventi condivisione collettiva e partecipata,⁵⁹ non preclude affatto (ma anzi agevola e rafforza) la possibilità di vivere con pienezza la fede, che è data agli uomini «con benignità»; e in ‘risposta’ alla quale «noi col sottomettere umilmente il nostro intelletto e la nostra volontà alla rivelazione, anche in certi punti che superano l’intendimento nostro, ma non son già contrari alla retta ragione, acquistiamo gran merito».⁶⁰

Così, in quello che è considerato il suo «testamento spirituale»,⁶¹ il già citato *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*, Muratori, nonostante un «sostanziale pessimismo sulle possibilità di vedere compiuto quanto descritto nel trattato»,⁶² propone al ‘buon principe’ una serie di azioni da mettere in atto al fine di «procurar la pubblica felicità»⁶³ ai suoi sudditi. E, pur riconoscendo che «il cammino più corto per ben regolare le nostre voglie, azioni o costumi, si è lo studio de’ libri della religione della moral filosofia»,⁶⁴ ritiene di potere allargare la platea di coloro che possono fare propri (e quindi attuare) tali insegnamenti, grazie all’impegno dei «ministri» della «religione di Cristo, [...] perché per loro mezzo il rozzo popolo partecipa non poco di tale studio. Le prediche, torno a dirlo, sono la scuola anche de gl’ignoranti».⁶⁵ L’autorità del principe, in tale

⁵⁸ P. STELLA, *La «regolata devozione» di Muratori nella storia della religiosità cattolica*, in L.A. MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 10. Il saggio introduttivo di Stella ricostruisce anche il dibattito, sentito e contrastato, che si sviluppò intorno all’opera al momento della pubblicazione (ivi, pp. 16-23).

⁵⁹ Si vedano le interessanti riflessioni in merito, lette all’interno della complessa evoluzione della proposta muratoriana a partire dal tema della carità cristiana, di A. BURLINI CALAPAJ, *Liturgia, pratica pastorale e riforma della chiesa nella riflessione muratoriana*, in ROSA – AL KALAK, (eds.), *Lodovico Antonio Muratori. Religione e politica nel Settecento*, cit., pp. 1-17.

⁶⁰ MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, cit., p. 75.

⁶¹ F. MARRI, *Presentazione*, in MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*, cit., p. IX.

⁶² Come è stato giustamente evidenziato da M. AL KALAK, *Principe cristiano, popolo felice. Lodovico Antonio Muratori e la definizione del potere. Introduzione*, in MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*, cit., p. LI.

⁶³ MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*, cit., p. 14.

⁶⁴ Ivi, p. 48.

⁶⁵ Ivi, p. 47.

maniera, viene in qualche modo evocata anche nella gestione e nel controllo degli eccessi devozionali dei ministri di culto, in un richiamo suggestivo e di impronta sicuramente innovativa da parte di Muratori; il quale, così facendo, quasi rivendica l'indipendenza, l'autonomia e l'autorità del principe rispetto al governo ecclesiastico, anche su questioni che potrebbero essere oggetto di dibattito e di scontro.⁶⁶ Il tema, d'altro canto, era sentito e condiviso anche in altri ambienti religiosi europei, pure molto lontani da quello del prevosto modenese. Basterebbe, a titolo d'esempio, richiamare la lotta, portata avanti in quegli stessi identici anni dai *moderate literati* scozzesi, per la reale applicazione in Scozia del *Patronage Act* (promulgato già nel 1711 dal Parlamento britannico ma rimasto lettera morta), il quale affidava la nomina dei pastori delle parrocchie calviniste ai nobili signori e non alle scelte, democratiche ma in larga parte improntate al fanatismo e alla superstizione, delle comunità dei fedeli.⁶⁷

La funzione centrale della religione, ma anche della filosofia, nel rapporto vitale tra la ragione e la fede, veniva così ancora una volta ribadita da Muratori, nella convinzione, che lo aveva accompagnato per tutta la vita, che la strada per costruire in terra una società di uomini felici fosse quella, da lui proposta e, per quanto possibile, intrapresa, di un vero e proprio cristianesimo sociale e di una ben meditata filosofia civile. E questo fu Lodovico Antonio Muratori, che possiamo continuare ancora oggi a definire grande esempio di virtuoso uomo di Chiesa e filosofo 'civile' del XVIII secolo; anche e soprattutto perché, a tutti gli effetti, egli fu 'uomo' che visse e sentì pienamente 'suo' il complesso e variegato mondo culturale, sociale, politico e religioso di quel secolo.

corrado.giarratana@unict.it

(Università degli Studi di Catania)

⁶⁶ Cfr. AL KALAK, *Principe cristiano, popolo felice*, cit., pp. LVII-LX.

⁶⁷ Sulla questione si veda R.B. SHER, *Church and University in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, Princeton University Press, Princeton 1985.

PIERRE GIRARD

« DOVE NON SI CONOSCE IL VIVER CIVILE ».¹ NATURE ET HISTOIRE DANS LES LETTERE ACADEMICHE D'ANTONIO GENOVESI

«DOVE NON SI CONOSCE IL VIVER CIVILE».
NATURE AND HISTORY IN ANTONIO GENOVESI'S LETTERE ACCADEMICHE

The aim of this article is to show the particular place of the Lettere accademiche within the corpus of Antonio Genovesi. Far from being a simple pamphlet, these letters offer, on the contrary, the conditions of possibility of a science of man based on the history and the human making, and that without having recourse to a hypothetical golden age. This positioning, resolutely in favour of civilization, gives Genovesi an original place in the history of ideas, notably in relation to Rousseau, Hobbes, but also Diderot

Antonio Genovesi a souvent été vu comme une figure centrale de la *Respublica literaria* et un des représentants majeurs des Lumières méridionales italiennes.² Sa célébrité, due en grande partie à la mise en place en 1754 d'une des premières chaires universitaires en Europe consacrée exclusivement à l'économie politique,³ a même pu occulter paradoxalement une pensée complexe, à la lisière entre un dispositif théorique extrêmement construit et une attention pratique

¹ *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienzati* (1764), G. GASPARI (éd.), Sugarco, Milano 1993, p. 66.

² Pour une présentation générale, voir A. LAMBERTI, *Antonio Genovesi face à l'époque des Lumières*, « Archives de philosophie », *L'invention de la modernité à Naples*, P. GIRARD (dir.), LXXX, 2017, 3, pp. 463-475.

³ Sur l'instauration de cette chaire, voir notamment P. AUGEAN, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs : Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, « Astéron », V, 2007 [<https://journals.openedition.org/asterion/824>].

et concrète à la situation du royaume de Naples et à ses possibilités de réforme.⁴ La force de la figure de Genovesi est également d'être à même d'articuler plusieurs traditions,⁵ de les faire se mélanger au sein d'une pensée entièrement consacrée à l'action pratique. Loin de la légende forgée au XIX^e siècle d'un Vico qui aurait « vivuto solitario nel suo gabinetto »,⁶ pour reprendre la célèbre formule de Francesco De Sanctis, Genovesi s'insère au contraire de manière extrêmement dynamique dans la République des lettres comme l'héritier de la tradition du « ceto civile »⁷ napolitain de la seconde moitié du *Seicento*, celle qui s'est construite autour de la promotion de la *Libertas philosophandi* et de la tradition « *investigante* », avec des figures comme Tommaso Cornelio, Leonardo Di Capua, Francesco D'Andrea, Giuseppe Valletta, et leurs continuateurs au début du *Settecento*, en premier lieu Vico, mais aussi Costantino Grimadi, Pietro Giannone. Héritier de cette tradition, Genovesi sera aussi en contact avec les principaux intellectuels de son époque, Ludovico Antonio Muratori,⁸ Antonio Conti,⁹ les frères Verri, mais aussi en lien avec les lumières européennes, notamment françaises (Diderot, Rousseau), et anglaises.

Cette position centrale dans les Lumières italiennes, qui donnera à Genovesi une postérité

⁴ Sur ce point, voir M. AGRIMI, *Antonio Genovesi e l'illuminismo riformatore nel Mezzogiorno*, « Belfagor », XXII, 1967, pp. 373-410 ; F. VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, dans ID., *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1998 [1969], pp. 523-644. Voir également V. FERRONE, *Scienza, natura, religione : mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982. Plus récemment voir G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli 1989, pp. 369-451 ; M. RICCIO, *La filosofia civile nella tradizione illuministica meridionale : Genovesi, Filangieri, Pagano*, dans *Momenti della filosofia civile italiana*, M. MARTIRANO-G. CACCIATORE (éd.), La Città del Sole, Napoli 2008, pp. 79-107.

⁵ Sur cette propension de Genovesi à savoir mêler plusieurs traditions, voir S. DI LISO, *Libertà e natura dell'uomo in Antonio Genovesi*, « Rivista di storia della filosofia », LXVIII, 2012, 2, pp. 293-294.

⁶ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, « La nuova scienza », Newton, Roma 1991 [1870], p. 508.

⁷ Sur ce point, voir S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1965 ; ID., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Olschki, Firenze 1969.

⁸ Voir notamment A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, *passim*.

⁹ Sur le rapport Genovesi-Conti, voir N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

manifeste tant son influence est grande chez Francesco Longano, Giuseppe Maria Galanti,¹⁰ Gaetano Filangieri et Mario Pagano¹¹ a pu quelque peu faire oublier les mécanismes de sa pensée derrière un « éclectisme »¹² souvent présenté comme principe d'identité de l'ensemble de son corpus. S'il est à l'évidence possible de relier cet éclectisme au célèbre article de l'*Encyclopédie*,¹³ il serait en revanche plus discutable de le réduire à une simple appréciation générale qui serait plutôt le signe de la difficulté à saisir réellement l'unité de sa pensée. Plutôt que de voir dans cet éclectisme une simple appréciation générale, peut-être faut-il voir en lui une vraie méthode philosophique qui insérerait du coup clairement Genovesi dans le sillage de la tradition « investigante », dont on trouve un écho évident dans ses plus grands textes, en premier lieu son *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753). De ce point de vue, cet éclectisme est proche à notre sens de la « filosofia elettiva » dont F. D'Andrea faisait la promotion dans ses textes consacrés à l'atomisme à la fin du XVII^e siècle :¹⁴

Questa filosofia è nimica delle dispute, poiché attendendo alla verità delle cose, sdegna come inutili le contenzioni delle parole. E perché delle cose noi non potemo haverne altra cognizione, che per mezzo de' sensi, perciò tutta è dedita alle sperienze et al discorso sensato, che fondasi sopra le medesime. Quindi non giurando nelle parole di alcuno, da molti è chiamata filosofia libera, perché non sta ligata a' principii delle scuole ; da altri filosofia elettiva, perché eligge da tutte le sètte quello che ciascheduna ha di buono ; da altri filosofia moderna, per la novità delle sperienze, non conosciute da gli antichi ; ma meglio di tutti è chiamata più comunemente filosofia sensata, perché, colla scorta de' sensi, non ammette per vero nelle

¹⁰ Il est notamment l'auteur de l'*Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi, pubblico professore di civil economia nell'università di Napoli*, 1772.

¹¹ Sur la « scuola » di Genovesi et ses « deux courrenti », voir F. VENTURI, *Introduzione*, in *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, vol. II, t. 1, Ricciardi, Milano-Napoli, 1997 [1962], p. XIV et sq. Plus récemment, voir la belle étude de C. PASSETTI, *Verso la rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, Vivarium, Napoli 2007.

¹² Sur ce point très discuté par la critique, voir l'ouvrage pionnier de P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972 ; E. GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, dans ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 1993 [1970], pp. 253 et sq. ; A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, op. cit., pp. 73 et sq.

¹³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 2, A. PONS (éd.), Flammarion, Paris 1986, pp. 7-15.

¹⁴ On trouve par exemple exactement la même tonalité dans l'autobiographie de Giannone : « Che in filosofia niuno dee astringersi a militare sotto un particolar duce, ma l'unica sua scorta e guida, in investigando l'opre stupende di natura, dover essere la sola ragione e l'esperienza » (Vita, dans *Opere di Pietro Giannone*, S. BERTELLI-G. RICUPERATI (éd.), Ricciardi, Milano-Napoli 1971, p. 50).

cose sensibili se non quello che per essi sensi ne vien dimostrato.¹⁵

On trouve déjà dans ce texte de D'Andrea, ce qui sera au cœur de la pensée de Genovesi, à savoir la méfiance envers une philosophie verbale, qui telles les dérives du « scolasticismo »,¹⁶ nous fait oublier les « cose » pour nous contenter de leur représentations verbales.¹⁷ Cette « filosofia elettiva » est aussi celle de Genovesi et va au-delà, on le voit bien, d'une simple question de dénomination. Elle est une vraie méthode heuristique et un impératif moral pour le « savio » qui doit nécessairement œuvrer au sein de la communauté des hommes avec comme horizon la « pubblica felicità ». De ce point de vue, Rosario Villari a parfaitement raison en rappelant que si « svolta » il y a dans l'*iter* de Genovesi, cette dernière ne saurait se réduire à un simple événement biographique, qui se limiterait au « passaggio da un tipo di speculazione astratta e metafisica » à « una più concreta riflessione sui problemi economici »,¹⁸ mais serait plus radicalement la mise au jour d'un nouvel horizon problématique lié aux temps de Genovesi qui l'amènerait à neutraliser des polémiques inutiles d'arrière-garde pour se consacrer aux problèmes urgent de son temps et à la construction du futur.¹⁹ Bien évidemment, nous ne pouvons en quelques lignes revenir sur le mécanisme de ce passage et sur ses conséquences, mais nous voudrions l'illustrer en revenant sur un texte de Genovesi souvent moins cité que les autres, mais qui nous semble tout à fait représentatif de cet éclectisme ayant cette double valeur méthodologique et morale, à savoir les *Lettere accademiche* (1764).

Ces *Lettere accademiche* su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati, dont il existe deux éditions, la première parue en 1764 et la seconde en 1769,²⁰ occupent en effet à notre

¹⁵ Dans *Lezioni*, dans A. BORRELLI, *D'Andrea atomista. L'« Apologia » e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Liguori, Napoli 1995, p. 148.

¹⁶ « Lo scolasticismo aveva guastato tutti i miei studi » (*Vita di Antonio Genovese*, dans A. GENOVESI, *Scritti*, F. VENTURI (éd.), Einaudi, Torino 1977, p. 7).

¹⁷ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, dans GENOVESI, *Scritti*, op. cit., pp. 46 et sq.

¹⁸ R. VILLARI, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, « *Studi storici* », I, 1970, p. 29.

¹⁹ A. Genovesi semble ici à nouveau très proche de la tradition « investigante », de cette philosophie « nimica delle dispute » inutiles et dont la dynamique consiste à éviter le champ de la confrontation théologico-politique sur lequel les *veteres* tentent de l'attirer. Sur cette idée, voir notre ouvrage : P. GIRARD, « *Comme des lumières jamais vues* ». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*, Champion, Paris 2016, *passim*.

²⁰ Il existe deux éditions de ce texte, en 1764 et 1769. La seconde édition présente de nombreuses modifications. Sur ce point, voir la note de présentation de F. VENTURI, dans GENOVESI, *Scritti*, op. cit., pp. 208-209.

sens une place à part et du même coup significative dans le corpus de Genovesi. Si l'on peut en effet facilement discerner, par leurs objectifs, leur destination, leur niveau rhétorique, les premiers textes écrits en latin, les textes à valeur didactique, des manifestes de la *libertas philosophandi* comme le *Discorso*, plus difficile est la mise au jour du statut des *Lettere accademiche*, bien peu « académiques » en apparence et plus proches de la forme pamphlétaire. Ces lettres se présentent sous la forme d'un dialogue entre un « abate », derrière lequel il est facile de reconnaître Genovesi lui-même et un « canonico », Giuseppe Torallo, dont Genovesi invente les répliques. Si la forme dialoguée n'est en rien nouvelle (pensons à Galilée, à Diderot, etc.), elle rapproche néanmoins les efforts de Genovesi d'autres textes contemporains, notamment les nombreuses explorations littéraires au sein du *Caffè*, dont les buts didactiques sont analogues avec l'objectif de Genovesi.²¹ Il y a donc dans ce texte une véritable mise en scène de l'exposition de la pensée qui se sert des qualités de la langue italienne pour « insegnare dilettando ». ²² Il faut du reste noter que cette mise en scène se construit sur un paradoxe visant à troubler le lecteur. Genovesi indique en effet d'un côté les conditions dramatiques de l'écriture de ce dialogue, contemporaines de la terrible famine de 1764,²³ qui constitue un défi même pour l'ensemble des politiques réformistes en cours dans le Royaume de Naples et auxquelles adhère Genovesi. Cette « atroce pestilenzia che ne diede l'occasione »²⁴ et qui, selon certains interprètes, marque une « radicalisation » de la pensée de Genovesi,²⁵ semble contraster avec la « brigata di persone », évident écho de la « lieta brigata » de Boccaccio, qui se lance dans cette dispute pour « trapassare sollazzevolmente le ore noiose » et « per rivolger l'animo dalle presenti nostre miserie ». ²⁶ Ce contraste entre une réflexion théorique qui semble déliée de la réalité et des conditions d'écriture en lien avec un événement précis est aussi une marque de la méthode de Genovesi qui indique en creux que la pensée n'est jamais autant féconde que lorsqu'elle s'ancre dans le *hic et nunc* et les difficultés du temps présent. La fécondité du texte, sa mise en scène littéraire, ne doivent donc pas être vues comme un artifice nous éloignant de la terrible situation de 1764, mais comme l'occasion de la penser et d'y remédier.

La critique a du reste souligné à juste titre la force théorique de ce texte²⁷ qui ne doit en

²¹ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article *I cardini della società civile nell'Illuminismo milanese*, dans *Momenti della filosofia civile italiana*, *op. cit.*, pp. 74 et sq.

²² *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 182.

²³ Sur cet événement, voir S. DE RENZI, *Napoli nell'anno 1764 ossia documenti della carestia e della epidemia che desolarono Napoli nel 1764*, G. Nobile, Napoli 1868. Sur l'importance de cet événement, voir aussi G. RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1871, pp. 163 et sq.

²⁴ *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 183.

²⁵ Voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, *op. cit.*, p. 611.

²⁶ *Lettere accademiche*, *op. cit.*, p. 31.

²⁷ Voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., p. 603 ; VILLARI, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, art. cit., p. 49.

aucun cas être considéré comme un simple exercice littéraire marginal au sein du corpus de Genovesi, mais qui, tout au contraire, l'insère clairement au sein du débat européen sur les statuts respectifs du monde « sauvage » et des nations civilisées. La particularité de la méthode de Genovesi est de savoir faire naître cette discussion et de la construire non pas de manière abstraite, mais, au contraire, en se plongeant dans les questions concrètes liées au réformisme napolitain. On est à l'opposé de la méthode de Rousseau fondée sur une mise à l'écart des faits. Il est bien sûr impossible ici de reconstruire ce débat qui marque de manière complexe et durable l'ensemble des Lumières européennes.²⁸ L'originalité de Genovesi est, à notre sens, d'y entrer de manière double. Il s'oppose d'une part de manière évidente dans les *Lettere accademiche* à une tradition qui remonte à l'humanisme et qui tente de discerner dans l'état sauvage un état de pureté supérieur à celui de la civilisation synonyme de corruption. Ce mouvement qui apparaît notamment avec la découverte du nouveau Monde et l'ouverture de nouvelles routes vers l'Asie²⁹ fait se confronter la « civilisation » aux « sauvages » avec la volonté progressive de comprendre ces derniers. Si cela est manifeste dès Montaigne, le mouvement marque plus profondément les Lumières européennes. « L'autre », le « sauvage » est à la fois celui qui manifeste « innocence et bonheur »,³⁰ celui qui ne serait pas corrompu, mais aussi celui qui, en creux, révèle l'état de dégradation des sociétés dites civilisées. Pour Genovesi, cette soi-disant pureté des sauvages est illusoire, position qui lui donne du reste une place particulièrement originale dans l'histoire des idées. Cela apparaît de manière répétée dans l'ensemble du corpus, notamment dans ce texte des *Lettere accademiche* à la tonalité vichienne dans lequel Genovesi décrit de manière extrêmement imagée la vie sordide des « selvaggi » :

I Cafri e gli Uttentotti sono di certi selvaggi della punta meridionale dell'Africa. Cacciatori, pastori, vagabondi. Lettere, leggi, polizia, arti, culto religioso, sono per essi termini ignoti. [...] Le loro case son di certe malvage capanne, dove sguazzano le piogge, il vento, gl'insetti, il disagio. La miseria, la noia, la penitenza, non hanno più superbe magioni. [...] Quanto poi è gentile il rito delle nozze ! Colui che vi fa da piovano, scava con degli unghioni de' lunghi solchi in su quel sevo, e loro manda da su in giù di certe zaffate di urina da riparlarne poi. È bisogna che sia ben provisto di quest'acqua lustrale. [...] Quando le mogli vogliono fare delle gran finezze a' loro mariti, lor presentano un pugno di pulci, ch'essi ingozzano

²⁸ Sur ce point, la critique est extrêmement développée. Voir, entre autres, M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, François Maspero, Paris 1971 ; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014. Sur la déclinaison italienne de ce débat, voir de V. FERRONE, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano*, dans ID., *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, UTET, Torino 2007, pp. 173-192. Voir aussi de S. GAMBINO LONGO, *Sine moribus errantes. Les discours sur les temps premiers à la Renaissance italienne*, Droz, Genève 2016.

²⁹ Voir notamment R.P. LUÍS DE FRÓIS, *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs* (1585), Chandigne, Paris 2009.

³⁰ Sur ce point, voir notamment le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot.

non altrimenti che noi i nostri confetti, gli anisi, i diavoloni, i pistacchi. Dilettezza ! Felicità degl'ignoranti ! Oh bella età dell'oro !³¹

Pour Genovesi, en aucun cas ces nations sauvages ne sauraient être un modèle à imiter pour nos civilisations corrompues. Le retour à un Âge d'or perdu, le concept même d'excès de civilisation, tel qu'il peut le voir chez Rousseau et en particulier dans les deux discours de 1750 et de 1755 sont explicitement ciblés par Genovesi,³² notamment dans un passage célèbre d'une lettre adressée à Orsola Garappa en 1768 où il revient sur l'objectif même de ses *Lettere accademiche* :

Non niego di aver preso di mira alcuni paradossi del Rousseau : ma il principal fine fu di combattere molti Rousseau che son qui tra noi, ancorché ignoranti d'ogni letteratura. Ella sembra che convenga col Rousseau che i popoli selvaggi sieno per due capi più liberi, religione e governo. Mi permetterà Vostra Signoria Illustrissima, che io, venerantissimo del suo raro spirito e della non ordinaria penetrazione della sua mente, dissentisca rispettosamente da cotesta persuasione ? Ho lette moltissime relazioni di popoli barbari e salvatici d'ambidue gli emisferi. Ardisco dire che la curiosità di conoscere la nostra natura, in niuna parte delle mie letture e meditazioni mi ha spinto con maggior veemenza, quanto nello studio della vita de' selvaggi. In tutti ho trovato una religione da schiavi, stupefacienza crudelissima e un governo arbitrario, fiero, tirannico.³³

Le propos de Genovesi est clair. C'est moins la pensée de Rousseau qui est combattue que les conséquences que cette même pensée peut avoir sur notre façon de comprendre l'adhésion nécessaire au mouvement de civilisation. De ce point de vue, Genovesi, confiant dans la civilisation, ne considère pas que le développement de l'humanité engendre de manière tragique les éléments qui la corrompent en même temps qu'ils lui permettent de progresser. Contre cette vision, il considère que c'est moins la civilisation qui est en cause, que sa dégradation qui lui fait perdre sa force initiale. Il y a là à notre sens un modèle sous-jacent, peut-être plus puissant que l'opposition à Rousseau, à savoir la notion vichienne de « Barbarie della riflessione ».³⁴ Dans sa dernière version de sa *Scienza nuova* en 1744, Vico montre en effet que lorsque que le « corso che fanno le nazioni » oublie de se fonder sur le « senso comune », la raison au lieu de se nourrir de ce qui l'a rendue possible à ses divers stades de développement, se replie sur ses pures instances logiques et devient « barbare ». Cette « barbarie della riflessione », que Vico a soin de ne pas confondre avec la « ragione tutta spiegata », laquelle s'est précisément développée sur la dynamique collective de « l'umanità », caractérise une civilisation qui perd la raison de son développement. L'humanité se réduit alors à une simple « folla de' corpi » et vit « come bestie immani in

³¹ *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 61-62.

³² *Ibid.*, p. 44.

³³ *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, tomo secondo, in Venezia, MDCCCLXXXVIII, pp. 72-73. Sur ce passage, voir le commentaire de G. GASPARI, dans *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 23-24.

³⁴ *Scienza nuova* (1744), § 1106.

una somma solitudine d'animi ».³⁵ Ce n'est donc pas le mouvement de civilisation qui est en jeu chez Vico, qui de ce point de vue se sépare lui aussi de ce que proposera plus tard Rousseau, mais un mouvement qui a perdu sa dynamique interne, et qui ne produit plus qu'une fausse civilisation. Ce n'est donc pas tant un excès de civilisation qui produit cette barbarie finale, qu'une civilisation non partagée, inégale et abstraite. Cette position est explicitement présente chez Genovesi qui se sert du dispositif théorique de Vico pour construire sa propre pensée. Ainsi, il montre dans son *Discorso* que :

La prima e la più antica filosofia delle nazioni non fu che etica, economica, politica. I primi filosofi furono in un tempo istesso i legislatori, i padri, i catechisti, i sacerdoti delle nazioni. La loro filosofia era tutta cose, e la vita era vita di cittadini persuasi che come partecipavano a' comodi della società, così dovevano aver parte alle cure ed alle fatiche, o per lo ben pubblico, o per lo ben domestico.³⁶

Le ton vichien de ce passage (les « sacerdoti delle nazioni ») sont très proches des « poeti teologici » de Vico) indique la règle d'un bon développement de la civilisation, à savoir une philosophie « tutta cose », collective, qui sait maintenir le rapport avec la réalité concrète des hommes. Ce n'est que parce que ce réquisit n'a pas pu être maintenu que cette dynamique civilisationnelle finit par s'enrayer, que les « D. Chisciotti della repubblica delle lettere, combattenti cogli indestruttibili giganti delle chimere, per la gloria vanissima di sottilissimo ingegno, loro Dulcinea del Toboso, salirono in alta stima, ed usurparono il premio dovuto al vero sapere ».³⁷ Le mal ne vient pas de la civilisation elle-même, et encore moins de son excès, mais au contraire de son défaut, du risque de n'être qu'une simple fiction. Ce défaut qui avait pour conséquence qu'on avait de plus en plus tendance à « studiar meno l'originale che ci è dinanzi agli occhi, e più le copie »,³⁸ a permis de se faire se multiplier ces « Penelopi della filosofia », dont les productions sont « come peste del vero sapere e della virtù ».³⁹ Cette critique d'un savoir artificiel, qui se repaît des *verba* au détriment des « cose » apparaît dans la critique féroce et réitérée du « letterato, o un filosofante alla moda, i quali spesso si trovan essere de' più stolti abitanti del nostro pianeta, e perciò meschini e infelici ».⁴⁰

On voit alors dans quelle mesure les *Lettere accademiche* dépassent le cadre d'un simple texte polémique à l'encontre de la diffusion du rousseauisme en Italie, notamment dans le sillage de la publication des deux discours, et s'appuient plus précisément sur un dispositif complexe qui permet de discerner les conditions de possibilité d'une véritable anthropologie qui se développe

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., p. 47.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 42

entre nature et histoire. Ce dispositif apparaît en creux des dialogues des *Lettere accademiche*, mais n'en reste pas moins solidement établi autour de plusieurs positions clés. Le premier point, que l'on retrouve du reste dans d'autres textes de Genovesi, se fonde sur la reconnaissance de la primauté de la « *ragione* ». Genovesi considère dans son *Discorso* que si la « *macchina umana* » est ce qui « *più dimostra la sapienza e l'arte con cui egli [Il Creatore] ha fatto il mondo* », cette « *macchina* » ne serait rien sans le gouvernement de la raison (« *Ma qual sarebbe la di lei sorte se la ragione non la governasse* ») définie comme « *Arte universale* ».⁴¹ La raison apparaît ici pour Genovesi autant comme une méthode (« *Arte* »), comme un principe dynamique que comme une faculté statique. En d'autres termes, cette « *macchina umana* » est une pure possibilité sans un gouvernement rationnel qui serait à même d'en produire toutes les potentialités. De ce point de vue, l'appréciation de Genovesi est constante et l'éloigne autant de Rousseau que de Montesquieu et de Diderot. Aucune nostalgie d'un Âge d'or initial, aucun enthousiasme pour la vie pure des contrées lointaines et une grande méfiance vis-à-vis des déterminismes locaux, notamment climatiques. L'homme est au départ une simple potentialité, sans aucune qualité réelle : « *L'uomo, canonico mio, nasce nudo d'animo e di corpo ; e perciò ha de' bisogni e dell'ignoranza del come soccorrerigli* ».⁴² Cette nudité est intéressante car elle est immédiatement nuancée par deux éléments : les « *bisogni* » qui seront la clé du développement de cet homme et l'ignorance de savoir comment les contenter. Cela signifie que résoudre l'ignorance permet de satisfaire les besoins de l'homme et donc de le faire sortir de cette nudité initiale, qui est pure potentialité de ce que peut l'humanité.⁴³ Genovesi limite donc au maximum le substrat de départ pour concentrer l'essentiel dans ce qui est amené à se développer sur ce substrat. Il n'y a donc rien à regretter à cette nudité initiale, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, mais indéterminée et pure latence. C'est du reste pour cela que Genovesi s'oppose à la théorie des climats de Montesquieu⁴⁴ qui donne trop d'importance à un déterminisme naturel. Pour Genovesi, au contraire, tout se joue dans l'histoire, la nature de l'homme étant précisément celle qu'il construit dans son histoire en vainquant l'ignorance par sa maîtrise progressive des arts.

Ce positionnement a une double conséquence. La première est le refus très clair d'une nature parfaite dès le départ. Une fois de plus la « *macchina umana* » ne serait rien sans la raison qui lui donne toutes ses potentialités. L'histoire n'est jamais vue comme la dégradation ou la

⁴¹ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., pp. 44-45.

⁴² *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 121-122.

⁴³ De ce point de vue, Genovesi nous paraît plus proche ici de Buffon et de sa conception de « *l'homo duplex* ».

⁴⁴ Sur ce positionnement face à Montesquieu, voir C. PASSETTI, « *Saper leggere e scrivere, ed un poco d'abbaco* » : *il modello sociale di Antonio Genovesi*, dans *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi stati italiani*, A. ALIMENTO (éd.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, p. 143 (note 42). Voir également A. LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, op. cit., p. 113.

corruption de cet Âge d'or initial, cette éternité qui caractérise au contraire l'animalité. À la différence de « l'ignorante » qui vit enfermé dans l'éternité de l'instant présent et est incapable de prévoir et d'anticiper (« dove che un ignorante non sa antivedere : è oppresso dal caso, sprovvisto di ogni arte da sfuggire e da lenire le disgrazie »), le « savio previene la fame e la sete con delle arti e delle provviste : calcola il futuro e prende le sue misure. [...] vorrà toccare, vorrà sperimentare, misurare, pesare, computare, prender del tempo »).⁴⁵ Le « savio » souffre moins, car en intégrant le temps et en le maîtrisant il sort de l'instant du « caso ». La raison se déploie donc diachroniquement comme maîtrise du temps alors que l'ignorance est incapable de prévoir. D'où la critique récurrente chez Genovesi d'un état initial qui serait parfait. Si c'était le cas, toute action serait inutile et serait l'occasion de corruption. C'est du reste ce qu'il met dans la bouche du « canonico », qui considère qu'il faut limiter les passions humaines et se régler sur la nature :

Or queste forme, queste immagini, e gl'infiniti lor intrecciamenti, sono incomparabilmente più numerose nel dotto che nello sciocco. Sono in quello più forti che in questo. Dunque è forza che le sue passioni sieno di maggior numero, e più veementi. Un dotto è pensoso, torbido, inquieto, afflitto ; mentre uno sciocco, o dorme, o scherza, o si ride con innocenza del mondo e della fortuna.⁴⁶

Cela suppose, toujours selon le « canonico », qu'il faut limiter les arts et que de ce point de vue les « selvaggi », qui en ont peu, sont bien plus heureux que nous (« Potrei mostrarvi che nuocono più a noi le troppe [arti] che a quelli le poche »).⁴⁷ L'ensemble de ces arguments, réitérés à maintes reprises dans le texte, ont tous comme fonction de montrer que toute forme d'évolution ou de progrès est illusion et correspond en réalité à une corruption par rapport à ce qui est parfait dès le départ et auquel il faut tenter de revenir (« l'uomo [...] è una cosaccia, che tanto è peggiore, quant'è più armata »).⁴⁸ La conception de Genovesi est exactement à l'inverse. Ce point de départ est selon lui très faible, indéfini et seul le « gouvernement » de la raison entendue

⁴⁵ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47. On remarque ici que Genovesi se sépare de Vico qui considère, au contraire, que c'est l'ignorance des « auttori delle nazioni » qui est la cause de leurs passions extrêmes et de leur activité poétique.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69. La suite du texte poursuit l'argumentation en montrant que les « selvaggi » profitent grandement de la simplicité avec laquelle ils s'habillent, laquelle contraste avec le soin absurde et la complexité de nos mœurs. Étonnamment, l'argument du « canonico » est analogue à un texte de P. Verri dans *Il Caffè* où l'apprêtement des invités, à la fois complexe et fortement incommodé à une « festa da ballo », contraste avec la simplicité de l'allure de Demetrio (« *Il Caffè* » (1764-1766), G. FRANCIONI-S. ROMAGNOLI (éd.), Bollati Boringhieri, Torino 1993 (seconda edizione riveduta, 1998), pp. 92-96.

⁴⁸ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 121.

comme « arte » est susceptible d'en faire surgir l'ensemble des possibilités : « il più grande ostacolo alla perfezione delle cose umane è il credere che sieno perfettissime ».⁴⁹ C'est sur la base de cette affirmation que l'on trouve souvent dans les *Lettere accademiche* une critique poussée des populations sauvages. Genovesi cite de nombreuses sources et en tire les conclusions exactement inverses, souvent avec une forte ironie.⁵⁰

Il faut par ailleurs remarquer que Genovesi est cohérent jusqu'au bout dans sa volonté de réduire au maximum toute forme de déterminisme naturel. Au départ l'homme est nu, sans détermination décisive par son lieu de naissance, sans « Âge d'or », mais sans féroce non plus. De ce point de vue, l'état de nature de Hobbes est critiqué au même titre que celui de Rousseau. L'ensemble de la démonstration développée par « l'abate » destinée à montrer qu'il est absurde de démontrer que l'homme est « per natura feroce e crudele »⁵¹ est analogue à la critique d'un « Âge d'or » auquel il faudrait revenir :

Noi non siamo nati fiere, canonico mio, ma ci siam ben fatti tali, e ci facciamo ogni dì. Siam per natura nudi, bisognosi, necessitosi, ignoranti, stolti... è vero. E perciò abbiam bisogno di essere ammaestrati, disciplinati, soccorsi, levati di necessità. Questo fanno le arti, le scienze.⁵²

La nuance apportée par ce passage est en revanche essentielle. Si nous ne sommes pas « féroces » (ni bons du reste) par nature, c'est que nous le devenons. Apparaît ici un point essentiel de la pensée de Genovesi, qui trouve à nouveau sa source chez Vico, à savoir la confusion entre la nature de l'homme et son histoire.⁵³ La nature de l'homme est d'être « homo faber ».⁵⁴ Nous sommes ce que nous faisons et notre bonheur n'est rien d'autre que notre capacité à nous inscrire rationnellement dans notre histoire⁵⁵ et à savoir anticiper et travailler et donc à agir au sein de la communauté des hommes :⁵⁶

V'inquietano quei tanti moti, quelle perpetue faccende, quel darsi tante brighe, quel perpetuo

⁴⁹ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., p. 67.

⁵⁰ *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 61 et sq, p. 106.

⁵¹ *Ibid.*, p. 122.

⁵² *Ibid.*, p. 138.

⁵³ *Scienza nuova* (1744), § 147 (« Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali e non altre nascon le cose »).

⁵⁴ « Questi gnocchi adunque non par che sappiano che la sorgente d'ogni pregio e valore è l'uomo, e l'uomo che fatica, che mangia, che bee, che veste, che abita, che consuma, in brieva » (*Lettere accademiche*, op. cit., p. 136).

⁵⁵ Sur cette idée, voir GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, art. cit., p. 250.

⁵⁶ « Volete sapere questa povertà donde nasce ? Perché non è poi di suolo, di clima, di cause accidentali, che sarebbe la vera, ma di costituzione politica » (*Lettere accademiche*, op. cit., p. 132).

flusso, quell'accordo de' disarmonici, n'è vero ? Guardate qual uomo da paradossi son io ! Questo per appunto fa le persone, questo le città beate. Ascoltate. La vita non è che azione : non il dite tutti voi altri filosofi ? Niente vive, che non agisca ; dunque il grado di vita è da misurarsi dal grado di azione.⁵⁷

Si notre bonheur dépend de nos actions, notre malheur dépend de notre incapacité à agir, ce qui nous réduit à notre animalité : « L'uomo vuol imitare ciocché gli è di sopra e non quel che gli è al di sotto : e al di sopra sono gli spiriti, al di sotto le bestie ».⁵⁸ En ce sens, l'état sauvage n'est jamais un point de départ, mais une conséquence liée à notre incapacité à avoir su sortir et faire évoluer cet état de départ. Nous devenons sauvages car nous n'avons pas su devenir humains. On comprend en ce sens les nombreux passages souvent très critiques sur la situation du royaume de Naples où Genovesi indique que les véritables sauvages, les véritables Hottentots, sont la partie la plus misérable de la plèbe napolitaine.⁵⁹ L'indication est remarquable car elle déplace le débat alors au cœur des Lumières. Le rapport sauvages/civilisés ne se fait plus selon les cadres classiques qui opposaient géographiquement les barbares aux non barbares, ou diachroniquement ceux entrés dans la civilisation et ceux qui n'y avaient pas encore eu accès, ou encore, d'un point de vue théologique, entre ceux qui avaient accès à la vraie religion et ceux qui en étaient dépourvus, ce dernier point confirmant souvent les deux premiers. La position adoptée par Genovesi déplace la perspective. Les Hottentots sont chez nous et la question se pose avant tout d'un point de vue politique et social. On retrouve ici clairement les préoccupations très concrètes du réformiste au service de Charles de Bourbon et de Bernardo Tanucci.

Ce constat permet à Genovesi de produire une anthropologie de nature politique, la science de l'homme dépendant des conditions de possibilité sociales et politiques du développement de l'homme. La thèse de Genovesi se fonde sur la logique des « bisogni », terme qui revient à maintes reprises dans les *Lettere accademiche*. C'est parce que l'homme est au départ nu et « bisognoso » qu'il est appelé à satisfaire ses besoins qui sont toujours le signe d'une douleur⁶⁰ en lui. Satisfaire ces besoins consiste à faire cesser cette douleur et à humaniser l'homme. Ce qui est remarquable c'est que ce mécanisme se fonde sur une définition plus générale de la spécificité historique de la nature humaine dont il a été question auparavant. L'homme n'est rien d'autre que son histoire et ce qu'il fait. En d'autres termes, ce sont les relations qu'il noue, qui lui permettent d'actualiser toutes les potentialités qui sont en lui. À la différence du « canonico » qui considère que le bonheur n'apparaît que lorsque l'homme « poco vede, poco pensa, di poco è sollecito »,⁶¹ Genovesi

⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁹ Sur ce point voir C. PASSETTI, *Una fragile armonia : felicità e sapere nel pensiero di Genovesi*, « Rivista storica italiana », CXXI, 2009, 2, p. 866. Voir également VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., pp. 575-576, 609 et sq. Cette thèse est omniprésente chez Genovesi. Voir par exemple *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, capitolo XXII.

⁶⁰ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 125.

⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

considère que ce sont les rapports, les relations et leur multiplication, leurs croisements, qui nous permettent de devenir hommes, comme le montre un texte célèbre des *Lezioni* :

Questo insomma è un breve abbozzo della natura delle persone. Ma è da considerare, che questa natura viene in mille guise ad essere modificata, per l'educazione, per gli esercizi, per l'unione fra di noi, donde nasce un'infinita varietà di rapporti, che ci concernono ; per gli studi, per gli costumi del tempo, per le opinioni, per gli pregiudizi, per il clima e per molte altre interne, o esterne cagioni. E tutto ciò è manifesto per la storia del genere umano. Per la qual cosa il filosofo, il quale voglia pienamente conoscere la natura degli uomini e de' corpi politici, non gli basta, che ne consideri il solo fondamento, ma che ponga a mente a tutto quel ch'è detto di queste varie relazioni, modificazioni, ricami e coloriti sopraggiuntivi dal costume e dall'altre cagioni morali e che gli calcoli esattamente.⁶²

Cette perspective qui trouve son origine dans les prémisses de l'anthropologie médicale napolitaine – on pourrait penser notamment à certaines réflexions de Leonardo Di Capua dans son *Parere* – est constamment réitérée dans les *Lettere accademiche*. Nous sommes le résultat des multiples rapports sensoriels et physiques que nous avons maintenus pour satisfaire les « bisogni ».⁶³ C'est du reste cela qui pousse Genovesi à faire l'éloge du luxe qui est précisément cette force qui nous pousse à ne pas nous satisfaire de ce que nous avons.⁶⁴ La satisfaction des « bisogni » a donc ce mécanisme vertueux de créer de nouveaux besoins,⁶⁵ de les élargir et d'être à même de souder la communauté des hommes :

Egli sembra un paradosso, ma intanto egli è vero che l'uomo è una tal potenza che, unito all'altro uomo, non fa eguale alla somma, ma, siami permesso così dire, al quadrato della somma. L'emulazione, la gloria, l'allegrezza, l'amore, la misericordia che produce la società col simile, e se volete, l'ambizione, l'invidia, l'ira, l'indignazione, e tutte le altre passioni, le quali l'uomo non sente che in compagnia dell'altro uomo, sono tante molle che moltiplicano ed accelerano l'azione, e fanno che dieci facciano in un sol giorno ciocché un solo non farebbe in cento.⁶⁶

⁶² *Lezioni di economia civile*, a cura di F. DAL DEGAN, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 18.

⁶³ Voir GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, art. cit., pp. 263 et sq.

⁶⁴ *Lettere accademiche*, op. cit., pp. 94 et sq.

⁶⁵ Sur cette dialectique vertueuse, voir VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, art. cit., pp. 577-578.

⁶⁶ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., p. 63. On retrouve la même idée dans la *Logica per gli giovanetti*, Libro II, cap. IV, nella stamperia di Bassano, 1766, p. 51 : « Un uomo solo, e senza ajuto di nessun altro, un selvaggio, non imparerebbe giammai, che pochissimo : non avrebbe, che le sole notizie, che la natura gli metterebbe nell'animo per via de' sensi, e qualche riflessione confusa, ch'egli sarebbe di tanto in tanto costretto a fare. La massima parte adunque delle sue conoscenze gli vengono dal praticar cogli altri uomini, e coll'imparar da quelli o nuove notizie o il modo di sviluppare e ordinare quelle, che ha dalla Natura. In questa comunicazione reciproca di pensieri e di arte di pensare consiste il più grande, e il più bello imparare ». Il est

Or satisfaire les besoins suppose de créer les arts, ce qui est la cause du bonheur. Ne pas satisfaire les besoins, faute d'être à même de créer ces arts, est par conséquent cause de la sauvagerie des hommes, de cette misère et de ce malheur que Genovesi a sous les yeux avec la misère du royaume de Naples et qui lui font dire que « *selvaggio e infelice son per me termini sinonimi* ».⁶⁷ La seule nuance est que cet état sauvage n'est pas un point de départ, mais le point d'arrivée, le constat de ceux qui n'ont pas su édifier leur nature historique par leur travail.

Sì : ogni popolo è infelice, dove s'ignorano le arti, e dove non se ne professa altra che quella di ammazzare o disumanare i nostri fratelli. Ma dove s'ignorano elleno le arti ? Dove non si conosce il viver civile.⁶⁸

Ces considérations, qui mériteraient d'être approfondies, ne doivent néanmoins pas occulter un dernier aspect sur lequel nous voudrions nous arrêter avant de conclure. Comme nous l'avons indiqué au début de ce travail, la forme rhétorique des *Lettere accademiche* est tout sauf anodine, donnant une place unique à ce texte dans le corpus de Genovesi. Lui-même l'indique à plusieurs reprises dans son texte en insistant sur la bizarrerie de la langue employée.⁶⁹ À cela

remarquable de voir que ce qui est valable pour un homme l'est aussi pour les nations entières. Ainsi, Genovesi montre-t-il dans son *Discorso* que parmi les nations qui se sont développées, la question des richesses naturelles est secondaire, comme le climat l'est du reste pour l'homme individuel. Ainsi des contrées qui ignorent le commerce ne peuvent profiter de leurs richesses naturelles. Inversement, des nations dépourvues de richesses naturelles qui ont su par leurs arts et leurs sciences développer le commerce, comme la Grande Bretagne, la Hollande, ou encore les nations italiennes, comme Venise, Amalfi, la Toscane ou Gênes, ont pu réellement se développer. Comme pour l'individu, la nature d'une nation n'est rien d'autre que ce qu'elle en fait dans son histoire : « È un assioma politico che una nazione senza commercio è sempre povera, quantunque beato sia e fecondo il suo suolo e il suo clima » (*Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, op. cit., pp. 60-62).

⁶⁷ *Lettere accademiche*, op. cit., p. 66.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ « Leggitore discreto » (*ibid.*, p. 33). Voir aussi la « Spiegazione di alcuni luoghi che si sono stimati degni di censura » : « Come si è cominciato a leggere le *Lettere accademiche*, così alcuni uomini da bene e assai laici si sono rimasti scandalizzati di alcune espressioni poco usitate nella nostra volgar maniera di pensare e di parlare, e m'hanno fraternamente richiesto che io volessi spiegarmi meglio che non ho fatto ; alli quali volendo io in ogni modo compiacere, non avendo scritto che per insegnare dilettando, e non già per offendere nessuno, mi studierò brevemente, e secondo che per me si può, di farmi più chiaramente capire, e addurrò le ragioni di certe doctrine,

s'ajoutent les nombreux passages fortement ironiques, voire sarcastiques d'une œuvre où Genovesi se présente comme simple « arbitro ».⁷⁰ Il nous semble que nous manquerions quelque chose sans donner sens à cette mise en scène rhétorique et à la forme dialoguée des *Lettere accademiche*. On le sait, une des marques importantes de Genovesi est d'avoir promu l'usage de la langue italienne, d'une langue claire et accessible à tous afin de donner le maximum de publicité à son œuvre.⁷¹ Il est de ce point de vue sur la même ligne que les frères Verri et que l'ensemble des auteurs du *Caffè* dont les articles sont contemporains des *Lettere accademiche*. On peut en effet voir dans cette ironie, dans le ton parfois féroce de ses attaques et de ses réparties, une stratégie didactique. Cela nous semble évident par exemple, dans la *Lettera XIII* et dans les longs passages moqueurs⁷² sur la pseudo inutilité des « pirronisti » et de leurs découvertes, en réalité majeures pour la mise en place de la « pubblica felicità ».

Mais il nous semble qu'il y a quelque de plus qui fait que ce texte ne se limite pas à la simple exposition d'une pensée au sein d'une querelle, ni au simple statut de pamphlet. Il faut également être attentif aux quelques lettres du « canonico », qui sont beaucoup plus percutantes et bien construites que la caricature qui peut en être faite dans les réponses de « l'abate ». On a du reste l'impression que les réponses de « l'abate » répondent à un autre interlocuteur que celui qui apparaît dans les lettres du « canonico », comme si les réponses se faisaient dans le cadre d'un dialogue dépassant les rares lettres du « canonico ». Cela ne signifie pas, naturellement, que Genovesi ne mettent pas dans la plume de « l'abate » les fondements de sa pensée. Mais comme il écrit, ces lettres doivent être lues « da capo a fondo », car « tal è lor struttura »,⁷³ ce qui signifie que leur sens ne surgit pas de l'exposition unilatérale d'une pensée isolée, mais du dialogue lui-même, ce qui explique le sérieux avec lequel les arguments du « canonico » sont exposés. Il s'agit là peut-être d'une des vertus principales de ce texte et plus généralement de la pensée de Genovesi, visant à convaincre, non pas au moyen de simples arguments d'autorité, mais par un vrai dialogue mettant au jour la vérité grâce à une langue aussi claire qu'inventive.

Au terme de ce parcours nécessairement limité, on voit clairement l'importance des *Lettere accademiche* au sein du corpus de Genovesi. Ces *Lettere* ne sauraient se réduire à une simple prise de position à l'encontre de Rousseau et de sa tradition, ni à un simple pamphlet. Le positionnement de Genovesi est beaucoup plus précis, notamment contre les tenants d'un Âge d'or et de

che per mancanza di quelle paiono strane e poco conformi al presente pensare di molti » (*ibid.*, p. 182).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁷¹ Sur cet aspect, voir les contributions de C. PASSETTI : *La rivoluzione epistemologica di Antonio Genovesi*, dans *Le metamorfosi dei linguaggi nel Settecento*, C. BORGHERO-R. LORETELLI (éd.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 30 et sq. ; *Utili scienze e lingua nazionale nel programma di riforme di Antonio Genovesi*, « *Philosophia* », I, 2009, pp. 133-154.

⁷² *Lettere accademiche*, *op. cit.*, pp. 151 et sq.

⁷³ *Ibid.*, p. 33.

toute forme d'état de nature. En réintroduisant la question des « bisogni », mais aussi la place centrale du faire humain et de la liberté, Genovesi s'inscrit non seulement dans la tradition vi-chienne, mais offre également le cadre d'une anthropologie politique qui lui donne une place unique dans l'histoire des Lumières méridionales italiennes.

pierre.girard@univ-lyon3.fr

(Université Jean Moulin Lyon 3)

ANDREA LAMBERTI

OLTRE GENOVESI: LA FILOSOFIA CIVILE DA PROGRAMMA POLITICO A SCIENZA POSITIVA

BEYOND GENOVESI:
CIVIL PHILOSOPHY FROM POLITICAL PROGRAM TO POSITIVE SCIENCE

*The essay focuses on some central aspects of Antonio Genovesi's civil thought and endeavours to trace the development of his philosophical heritage in the writings of Giandomenico Romagnosi. In the nineteenth-century climate that frames the intellectual experience of Romagnosi, eighteenth-century civil philosophy is elaborated according to perspectives that show how an entire tradition, linked to Genovesi and the reading of Vico's *Scienza Nuova*, nourishes the Italian culture on the threshold of the Risorgimento. The very idea of civil philosophy is transformed: from a political proposal, framed in the reformist perspective of enlightened despotism, it becomes a search for principles and tools capable of placing under scientific control the process of 'civilization'.*

È stato da più parti rilevato come nella dimensione 'civile' sia da ritrovare il carattere costitutivo della filosofia italiana, quel tratto specifico che, anche senza voler piegare forzosamente in direzione etico-politica la speculazione degli autori italiani, resta però uno sbocco riflessivo prevalente e in molti casi rinvenibile sottotraccia.¹ Dal Medioevo al Rinascimento, dall'Illuminismo al Risorgimento, la vocazione 'civile' e la tensione riformatrice costituirebbero il carattere distintivo della storia della filosofia in Italia.

In certi momenti storici, tuttavia, e in alcuni autori più che in altri lo sguardo verso la vita civile è stato senza dubbio prevalente e ha rappresentato il fulcro centrale della ricerca filosofica.

¹ Cfr. M. CILIBERTO, *La filosofia civile*, in ID. (dir.), *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Ottava appendice, Filosofia, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012. Sulla tensione riformatrice come filo rosso del pensiero italiano moderno e contemporaneo cfr. A. SCOPPETTUOLO, *Temi e figure nella filosofia civile dell'Italia contemporanea*, Edizioni Gesualdo, Gesualdo (AV) 2018.

È questo il caso dell'Italia del Settecento, dove a partire da Lodovico Antonio Muratori e da Giambattista Vico, si schiude un ampio panorama in cui maturano numerose prospettive di filosofia civile. In questo quadro Antonio Genovesi è di certo tra coloro che con più nettezza e vigore aprono la cultura italiana allo studio della *civitas*, alle dinamiche economiche e sociali che ne costituiscono il cuore pulsante. Predicatore indefeso di un ritorno degli studi alla concretezza, è il campione di una 'filosofia tutta cose' nella quale si consuma il significato profondo della sua economia civile. Ed è questo un lavoro condotto in consonanza con Muratori e con Vico, ma anche secondo quelle che sono le tendenze predominanti nell'Europa dei Lumi, e contestualmente alle esperienze intellettuali maturate nella Milano del *Caffè*, dei fratelli Verri e di Cesare Beccaria.

Dall'economia alla politica, dalla morale alla religione, Genovesi offre una piattaforma di pensiero che ha un'immediata risonanza nella Penisola. Dopo la sua morte, la rapida fortuna del suo pensiero si ricollega a quella di Vico, richiamato a più riprese soprattutto nei testi italiani da lui pubblicati negli anni Sessanta del Settecento.² A Napoli, Giuseppe Maria Galanti (1743-1806), Gaetano Filangieri (1752-1788) e Francesco Mario Pagano (1748-1799) sono tra i suoi seguaci più celebri, ma anche nel resto dell'Italia le sue opere sono lette e apprezzate. Al di là dei confini del Regno di Napoli, una delle letture più interessanti sotto il profilo della filosofia civile è stata offerto, all'inizio del XIX secolo, da Giandomenico Romagnosi, giurista e filosofo, originario di Sal-somaggiore, nella provincia di Parma, e molto attivo in Lombardia nel periodo dell'occupazione francese e della restaurazione austriaca. Docente di diritto all'Università di Parma (1802) e in seguito di Pavia (1807), professore nella Scuola di alta legislazione (1809) a Milano, dopo il Regno napoleonico, con il ritorno degli austriaci in Lombardia, subì nel 1821 l'arresto come carbonaro e fu prosciolto l'anno successivo, ma privato dell'autorizzazione a insegnare. Promotore, tra le altre cose, di una nuova edizione della *Logica per gli giovanetti* di Genovesi, arricchita da alcune *Vedute fondamentali sull'arte logica* (1832) poste a commento del testo, Romagnosi vede nell'economia uno strumento indispensabile per analizzare e migliorare il mondo sociale. Da qui costruisce la propria idea di una filosofia civile nella quale ritrova le premesse di una scienza capace di riportare i fenomeni politici alle leggi di natura che li regolano.

Romagnosi è stato esaminato in parallelo a Francesco Mario Pagano e, da questo punto di vista, è stato messo in connessione con il moto intellettuale della Napoli del secondo Settecento,³ ma cercare di rintracciare più a fondo le matrici teoriche del suo pensiero significa far emergere una delle linee di sviluppo centrali della filosofia civile settecentesca che, a partire dalla sintesi

² A tale proposito Vincenzo Cuoco, agli inizi dell'Ottocento, è portato a osservare come «a misura che la scuola di Genovesi si è diffusa per rimanente dell'Italia, la fama di Vico è cresciuta». Cfr. V. CUOCO, *La filosofia di Giambattista Vico. Due abbozzi d'una lettera a Giuseppe Degérando* (1804), in *Scritti vari*, N. CORTESE e F. NICOLINI (eds.), I, Laterza, Bari 1924, p. 304. Su un Vico 'empirizzato' e contaminato con idee illuministiche da Genovesi, diffuso in questa forma tra Settecento e Ottocento, è da tenere presente B. Croce, *Bibliografia vichiana*, edizione accresciuta e rielaborata da F. NICOLINI, I, Ricciardi, Napoli 1947, pp. 256-257.

³ C. DE PASCALE, *Filosofia e politica nel pensiero italiano fra Settecento e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Giandomenico Romagnosi*, Guida, Napoli 2007.

operata da Genovesi, è destinata a lasciare tracce durature nel tempo.

I. L'ECONOMIA CIVILE COME PROGRAMMA POLITICO

Per meglio comprendere la mediazione operata da Genovesi è opportuno mettere a fuoco i punti nodali del suo pensiero.

In Genovesi la spinta alla riflessione economica e intorno alla società nasce dalla travagliata vicenda biografica che lo ha visto passare dall'insegnamento tradizionale della metafisica e dell'etica a quello dell'economia, con una cattedra costituita appositamente per lui nel 1754 all'Università di Napoli, per volontà di Bartolomeo Intieri e di Celestino Galiani. Nel rinnovato contesto del Regno di Napoli, animato dal fervore creatosi per la raggiunta autonomia dalla corona spagnola, con la presa del potere di Carlo di Borbone, la nuova cattedra economica è vista da Genovesi come l'occasione per guidare il sovrano verso la realizzazione di un programma di riforme in grado di risollevare le sorti del Regno e soprattutto di migliorare le condizioni di vita del popolo meridionale, attanagliato dalla povertà dilagante e dai mali inaspriti da carestie periodiche.⁴

Con l'esercizio del nuovo insegnamento e poi con la pubblicazione delle *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, comparse in due volumi, per la prima volta, tra il 1765 e il 1767, Genovesi porta a maturazione gli studi fatti sulle opere di Véron de Forbonnais e di Jean-François Melon.⁵ Fin dal *Proemio* al testo, egli si sforza di dare uno statuto autonomo al campo dell'economia civile, ricompresa come parte della scienza politica nell'ampio quadro delle scienze morali. L'etica, afferma Genovesi, considera l'uomo in generale, ne studia «l'impasto» di istinti e di affetti in vista di una vita saggia; l'economia guarda invece all'uomo nella veste di capofamiglia e lo guida nei compiti connessi alla gestione familiare; la politica, infine, definisce le regole che il sovrano deve seguire per governare con «iscienza, prudenza, umanità», e deve suddividersi in «economia civile», utile a fornire gli strumenti per rendere una nazione «popolata, ricca, potente, saggia, polita», e nella politica propriamente detta, nella quale si condensa «l'arte legislatrice e servatrice dello Stato».⁶

La separazione dell'economia pubblica dal piano di quella familiare è affermata con decisione nell'*Encyclopédie* da Jean-Jacques Rousseau, autore della voce *Economie politique*. Qui Rousseau prende le mosse dalla critica delle concezioni paternalistiche – in particolare

⁴ F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969.

⁵ Il primo è autore degli *Éléments du commerce* (1754), il secondo dell'*Essai politique sur le commerce* (1734). Per le fonti del pensiero economico di Genovesi vedi E. PII, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla 'politica civile'*, Olschki, Firenze 1984.

⁶ A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile*, appresso i fratelli Simone, Napoli 1765, *Proemio*, pp. 3-8. Per l'edizione critica si veda: *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile, con Elementi di commercio*, M.L. PERNA (ed.), Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005.

quella espressa dal Robert Filmer nel suo *Patriarca* (1685) – che assimilavano il potere sovrano a quello del *pater familias*. L'«économie publique» non ha niente a che vedere con l'«économie domestique», così come lo Stato differisce dalla famiglia e il governo politico è diverso dall'esercizio della patria potestà. Ogni analogia tra il potere del sovrano e quello del capofamiglia è per Rousseau da rigettare, salvo che per il dovere che entrambi si assumono di assicurare la felicità al proprio popolo o ai propri familiari: «l'état n'ayant rien de commun avec la famille que l'obligation qu'ont les chefs de rendre heureux l'un et l'autre, les mêmes règles de conduite ne sauroient convenir à tous les deux».⁷ L'economia pubblica è fatta rientrare nel dominio del diritto legislativo, esercitato nell'ambito del governo politico, svincolato tuttavia dalle mani sovrano a cui è affidato il solo potere esecutivo. In questo modo, il discorso sull'economia politica si volge in quello sul corpo politico, animato dalla volontà generale, nel quale la gestione delle finanze pubbliche è immaginata come il cuore pulsante e il sangue che irrorà e ne vivifica le membra. Rousseau, su questo versante, arriva presto a toccare i temi complessi del suo pensiero che, in seguito, dai *Discours sur le Contrat social*, sbocca in una disamina delle istituzioni politiche vigenti, in vista di una loro radicale trasformazione in senso democratico.

Genovesi, che fu lettore appassionato dell'*Encyclopédie* e di Rousseau, condivide di certo la polemica nei confronti del paternalismo politico e l'idea di un'economia pubblica come sapere autonomo sulla base del quale costruire la felicità delle nazioni; la sua riflessione però, a differenza di quella di Rousseau come anche di Montesquieu, non si tramuta mai in una vera e propria analisi critica delle strutture dello Stato. Più che alla teoria politica, Genovesi guarda al problema etico e tende a risolvere l'una nell'altro. Lo stesso tentativo messo in atto per ridurre l'economia civile a sistema scientifico non mira a individuare leggi necessarie, ma è rivolto a offrire un insieme di conoscenze «acconci non solamente alla natura dell'uomo e ai bisogni dell'uomo, ma alle condizioni e qualità e interessi di ciascuna nazione».⁸ I «principi generali» sui quali si pretende fondato il sapere economico vanno temperati sulle realtà particolari, nel caso specifico sulle «cose d'Italia e più ancora del nostro Regno e patria».⁹ Da questo punto di vista, l'economia civile non esce fuori dai limiti di una scienza pratica che acquista senso come programma politico particolare.

Genovesi indirizza le sue *Lezioni di commercio* ai possidenti agricoli, agli industriali e ai commercianti, che devono conoscere i fondamenti dell'economia privata per mantenere e ingrossare i loro patrimoni; agli esperti di diritto che agitano le camere del commercio e i tribunali; ai teologi, perché la morale e l'economia sono legate l'una all'altra; a coloro che gestiscono le finanze pubbliche, ai governatori delle province e ai ministri dello Stato che reggono la nazione e consigliano il sovrano.

La 'destra sovrana', nella quale sono rifiuti in modo generico il potere legislativo, quello

⁷ J.-J. ROUSSEAU, «Economie ou Oeconomie», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1755, pp. 337 e ss.

⁸ GENOVESI, *Lezioni di commercio*, cit., *Proemio*, p. 7.

⁹ Ivi, p. 8.

giudiziario e quello esecutivo, è posta alla guida della macchina statale in vista di una società basata sull'agricoltura, come mezzo primario di sostentamento, sulle manifatture e sul commercio per promuovere la circolazione della ricchezza, posta come premessa per la realizzazione di un più alto livello di moralità pubblica. L'azione politica doveva essere impiegata a sostenere i diversi campi economici, a combattere l'ozio e a stimolare l'operosità nel popolo con un sistema di 'premi e onori'. Lavoro e benessere sono per Genovesi le basi di una radicata morale sociale, capace di assicurare uno sviluppo sociale equilibrato, sostenuto da un programma d'istruzione pubblica volto a favorire una maggiore diffusione del sapere e di tutte le conoscenze utili nei differenti ambiti della vita economica e civile.

La rigenerazione economica del Regno di Napoli è fatta passare non da ultimo attraverso una moderata politica popolazionista, volta a favorire l'incremento demografico allo scopo del potenziamento dello Stato, ma anche intesa come pretesto per portare avanti una serie di battaglie spinali contro i privilegi inveterati dell'aristocrazia e del clero meridionale. Rientrano in quest'ottica la denuncia dell'iniqua ripartizione della fiscalità, che schiaccia «i ceti bassi» riducendoli alle soglie della miseria, la lotta contro l'ineguale distribuzione delle terre, concentrate nelle mani di pochissimi, per cui «molta gente non è in istato di poter nudrire delle famiglie, ciocché molto scoraggia dal contrar nozze per propagare la razza umana».¹⁰ Allo stesso modo, Genovesi prende di mira il celibato, il numero eccessivo degli ecclesiastici, i diritti di primogenitura, rifiutati sia perché ostacoli all'aumento della popolazione, sia perché si tratta di istituti che sottraggono materiale umano ai ceti 'faticanti' o lavoratori e, di conseguenza, costituiscono un impedimento al progresso economico. La società meridionale rivela agli occhi di Genovesi tutti i suoi limiti sul piano sociale e culturale. Su tale consapevolezza critica si basa il programma di economia civile da lui proposto, funzionale a combattere tare e zavorre feudali alla ricerca di un reale miglioramento delle condizioni materiali di vita delle persone.

La riforma del sistema feudale, causa principale dell'arretratezza del Regno di Napoli, è posta nelle mani dell'«ordine mezzano», configurata come classe 'aperta', radicata nel ceto civile, in cui sono fatti rientrare soprattutto «i preti, i frati, i professori delle lettere, i giureconsulti e tutti i gentiluomini privati».¹¹ La cultura è il carattere distintivo di questo ceto sociale in cui Genovesi vede lo strumento principale per la realizzazione della sua proposta politica ed economica, fondata sui criteri dell'equità civile e della solidarietà cristiana.

Rispetto alle teorie mercantiliste prevalenti tra Seicento e Settecento, concentrate in via prioritaria sul rafforzamento della potenza dello Stato, Genovesi sposta l'attenzione sulla prosperità pubblica e sul benessere del popolo. Nelle *Lezioni di commercio*, la «felicità naturale e civile» è posta come il fine che giustifica la nascita e il mantenimento dell'unione politica e sociale. Tale felicità coincide con il pubblico bene, criterio valido per orientare l'esercizio del potere, ma che esige al contempo comportamenti individuali fondati su un giusto equilibrio tra pulsioni egoistiche e intenzioni altruistiche. Il potere politico deve farsi carico dell'ottica civilizzatrice attraverso leggi in grado di favorire la «politezza» dei costumi e dei modi di vivere. L'economia

¹⁰ Ivi, V, p. 83.

¹¹ Ivi, VI, p. 93.

civile di Genovesi riserva perciò ampio spazio ai problemi che riguardano il campo dell'educazione del senso civico e morale, sia per mezzo di una riflessione sugli strumenti offerti dalla nascente opinione pubblica, sia attraverso proposte di riforma degli istituti d'istruzione.

La promozione della conoscenza a tutti i livelli, oltre a essere strumento di formazione delle coscienze e delle opinioni, doveva rappresentare il grande spazio nel quale educare la popolazione alla coesione sociale, e dunque al vivere civile, nonché al rispetto delle leggi, rafforzando il consenso intorno al potere politico: il sovrano quale «primo moderatore del corpo civile, il debbe anch'essere delle opinioni comuni, e perciò di tutte le scuole donde quelle si spargono e per la forza delle quali si nutriscono».¹²

II. MORALE, RELIGIONE E PROGRESSO CIVILE

Lo studio dell'economia civile con l'assunzione della relativa cattedra universitaria coincide in Genovesi con una graduale ripresa di dottrine e di tematiche tratte dalla *Scienza nuova* di Vico. Fin dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle arti* (1753), per poi arrivare alla teoria della civiltà per stadi impiegata nelle *Lezioni di commercio*, Genovesi rielabora contenuti tratti dalla *Scienza nuova*, filtrandoli attraverso le letture delle opere dei maggiori esponenti dell'Illuminismo europeo. Se Vico apre in maniera originale a un orizzonte di problemi che mettono in gioco nuove categorie di interpretazione dell'uomo e della storia, non pochi però restano i punti di frattura. Genovesi rifiuta la tesi vichiana dell'«erramento» solitario e ferino, prima della formazione della vita comune e civile, perché gli appare non solo esposta al rischio di ridurre gli uomini a bestie, ma anche troppo contigua al primitivismo di Rousseau, che egli rigetta fermamente. Più che sulle origini della civiltà, Genovesi concentra la propria riflessione sul farsi dello sviluppo civile della società umana: ciò che più gli interessa sono le modalità attraverso le quali l'uomo, animale comunque dotato di ragione, costruisce progressivamente e struttura la vita civile. A differenza di Vico che guardava all'evoluzione delle diverse nazioni in modo indipendente l'una dall'altra, Genovesi tende invece a pensare all'evoluzione storica dell'umanità nel suo complesso, secondo una prospettiva diversa da quella vichiana, favorita dall'affermarsi della scienza dell'uomo settecentesca.

La rielaborazione della vichiana storia delle nazioni in Genovesi è sostanzialmente diretta a celebrare il ruolo della cultura come miglior antidoto al ritorno della barbarie. L'educazione e la diffusione di una scienza utile alla vita civile sono viste come argine alla dissoluzione della società. Il trionfo delle arti e delle lettere coincide con il massimo sviluppo del senso di umanità che emerge nel corso di un continuo progresso storico e sociale, mosso dalla ricerca del lusso e dall'uso della ricchezza, e che, in ultima istanza, risponde al disegno della provvidenza divina. Da questo punto di vista, il salto dalla barbarie alla civiltà non rappresenta un vero e proprio strappo dalla sfera naturale, ma piuttosto un lento e progressivo sviluppo che comporta l'abban-

¹²Ivi, XXII, p. 375.

dono – come del resto aveva fatto anche Vico – di una rigida prospettiva contrattualista per spiegare la nascita della società civile.

In questa direzione, è Shaftesbury ad aiutare Genovesi nell'elaborazione dei presupposti di una morale fondata su un sentimento di natura, per cui è di fatto rimodulata l'impostazione di stampo giusnaturalistico, risalente ai trattati latini degli anni Quaranta del Settecento. A diventare centrale è la possibilità di definire una pedagogia volta alla moralizzazione del corpo sociale con la diffusione di comportamenti ispirati al bene pubblico. Allo scopo di preservare la società dalla caduta in uno stato di barbarie, è necessaria una «savia educazione» che fornisca all'individuo gli strumenti per «mettere in equilibrio gli appetiti naturali con le forze e con i diritti».¹³ La silloge di sapere e felicità, difesa nelle *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati* (1764) contro il primitivismo riscontrato nei *Discours* di Rousseau, è inquadrata in una prospettiva di sviluppo della ricchezza nazionale che deve rendere possibile il «ben vivere» dei cittadini. Con il trattato *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766), è messo in piedi un intero sistema di filosofia politica per sostenere la propria visione economica e sociale.

Nel quadro del modello politico e sociale designato da Genovesi, rispetto al tema della moralizzazione del corpo civile, un aspetto cruciale resta il ruolo giocato dalla religione. Nonostante le noie inquisitoriali incontrate nella pubblicazione della sua opera di critica e di erudizione teologica,¹⁴ la problematica religiosa continua a essere fondamentale anche dopo il passaggio di Genovesi alla cattedra di economia e il conseguente allargamento degli interessi di studio. La religione, però, è ora valutata in relazione a quella filosofia del giusto e dell'onesto, imperniata sull'idea di 'società giusta ed equa' al centro del programma politico elaborato da Genovesi.

Nella *Diceosina*, la questione della religione è affrontata nel quadro della trattazione dei doveri sociali. La legge morale, giustificata come legge di natura nella prima parte dell'opera, è in seguito riportata alla causa divina, garante provvidente della giustizia sulla quale si regge l'ordine della natura e della società civile. Nei doveri verso Dio rientra la riflessione sulla vera religione e sui modi nei quali va esercitata all'interno dello Stato. Genovesi coglie innanzitutto l'occasione per specificare il concetto di Dio e le proprietà o «diritti» che a lui possono riferirsi. Ricorda la sentenza di Cicerone secondo la quale «la pietà è la giustizia che si dee a Dio»,¹⁵ per sottolineare il valore della religione come sentimento dell'ordine che regola le cose naturali e le vicende umane. La *pietas religiosa* vale in questa prospettiva come virtù civica, eminentemente conservatrice dello Stato, intesa quale motivo di rispetto nei confronti della provvidenza razionale che guida il corso della natura e della storia.

Nella *Diceosina*, il primo dovere dell'uomo è posto nella cognizione dell'esistenza della causa

¹³ Ivi, I, p. 224.

¹⁴ Sulle vicende inerenti alla pubblicazione degli *Universae Christianae Theologiae Elementa, historica, dogmatica, critica*, usciti solo postumi nel 1771, cfr. P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972.

¹⁵ Ivi, nota c, p. 74. Il riferimento è a CICERONE, *De natura deorum*, I, 41, 116: «est enim pietas adversos deos».

prima sulla quale si regge la legge naturale. L'uomo, anch'egli uno degli infinti anelli della «catena aurea» uscita dalla «bocca di Giove», riconosce la verità del principio divino non tanto per mezzo delle dimostrazioni della ragione, quanto per un sentimento di natura che solo il «mal costume» può soffocare.¹⁶ Dio, in ogni caso, resta oggetto di un amore razionale che, distinto dall'amore fisico, frutto di un istinto passionale, è connesso da Genovesi alla «stima» o «caritas», nel senso di 'aver caro' qualcosa. Un tale sentimento è ciò che porta l'uomo a voler conformare il proprio comportamento alle leggi divine, orientate alla concordia sociale.¹⁷ La religione diviene così il fondamento del 'vincolo' civile che unisce il popolo intorno allo Stato, nell'interesse o bene comune; in essa nasce e si mantiene la fede o fiducia pubblica, che è concetto essenziale, vero e proprio punto di incontro tra il piano economico, morale e religioso.¹⁸

La religione è pensata in funzione della coscienza morale e civile, e su questa si fonda. In tale direzione, per esempio, vanno le conclusioni sostenute nella *Diceosina* in merito all'ateismo. Genovesi afferma l'impossibilità che esistano uomini del tutto privi di una qualche nozione del divino,¹⁹ ma sostiene altresì che questa sarebbe un'eventualità migliore di quella in cui prevalga una religione corrotta: i selvaggi che non conoscano divinità giudicheranno «pel solo senso della coscienza e dell'umanità», gli altri invece avranno molti motivi per farsi idee false del bene: i primi avranno «più orrore ad ammazzare un uomo, a bruciarlo, a scorticarlo vivo e farlo misero che un di que' pagani il quale si stimerà farlo per comando di quegli Dei fantastici e nefandi».²⁰ Queste considerazioni allineano Genovesi alla posizione di Shaftesbury, secondo il quale la «falsa religione» è più pericolosa dell'ateismo: la prima distorce il principio della virtù, producendo un senso morale deviato, laddove il secondo contribuisce indirettamente alla sua perdita. Un culto falso si traduce in un fanatismo che corrompe i costumi e spinge gli uomini verso precetti di comportamento disprezzabili e contrari alla morale, rispettati però come divini.²¹

Sulla linea di Shaftesbury, Genovesi corrobora l'idea di un primato dell'etica sulla religione, ora giustificata a partire dalla coscienza morale e civile. La religione assume spessore in funzione

¹⁶ A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Simoniana, Napoli 1766, I, VI, p. 75.

¹⁷ Ivi, pp. 97-98. Per l'edizione critica si veda: *Della diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, N. GUASTI (ed.), con una presentazione di V. FERRONE, Centro di studi sull'Illuminismo europeo Giovanni Stiffoni, Venezia 2008.

¹⁸ A. PAGDEN, *La distruzione della fiducia e le sue conseguenze economiche a Napoli nel secolo XVIII*, in D. GAMBETTA, *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, Einaudi, Torino 1989, pp. 165-182.

¹⁹ GENOVESI, *Della diceosina*, cit., p. 76: «mi pare impossibile che un uomo adulto possa essere scevro di ogni senso d'una cagione presidente a questo mondo».

²⁰ Ivi, p. 77.

²¹ A.A. COOPER, III CONTE DI SHAFTESBURY, *Saggio sulla virtù o merito*, in ID., *Scritti morali e politici*, A. TARABORRELLI (ed.), UTET, Torino 2007, III, II, pp. 361-364.

della pubblica felicità. Si tratta di una religione vissuta illuministicamente nel segno dei bisogni della *civitas* moderna, rivolta all'ideale della ricchezza delle nazioni. Tale impianto permette di riaffermare la continuità tra ordine della natura e ordine della storia, per cui il massimo vertice del progresso civile viene a coincidere con la massima espansione dell'istinto sociale che si struttura nella morale e nella religione.

III. DA GENOVESI A ROMAGNOSI: LA FILOSOFIA CIVILE COME SCIENZA POSITIVA

L'eredità della filosofia civile settecentesca è ripresa nei primi decenni dell'Ottocento da Romagnosi secondo prospettive che mostrano come un'intera tradizione legata a Genovesi e alla lettura della *Scienza nuova* di Vico, vada a nutrire la cultura italiana alle soglie del Risorgimento, dimostrandone l'indubbia fecondità.

Fin sa subito Romagnosi manifesta di volersi porre sulla strada della «moderna scuola italiana la quale, per la filosofia naturale fondata dal Galilei e da' suoi continuatori, e per la civile dal Vico, dallo Stellini, dal Genovesi e dai buoni economisti».²² Con Vico, in ogni caso, avrà un rapporto critico. Nella *Scienza nuova* rileva la mancanza di «unità sistematica» e uno stile di scrittura prolioso e dispersivo, tanto oscuro da fargli sentire la necessità di una riduzione del testo in forma chiara e sistematica.²³ Più in particolare, Romagnosi rimprovera a Vico di aver preso la strada delle favole e della teogonia per giungere alla storia, senza poterne ricavare nulla.²⁴ Rifiuta l'ipotesi da lui sostenuta relativa all'erramento ferino e solitario dell'uomo, perché la socialità è carattere proprio degli uomini in quanto animali che vivono in gruppo per istinto naturale.²⁵ Mette in dubbio l'idea della ciclicità delle tre età delle nazioni e del loro avvicendarsi in maniera circolare: se può valere in astratto per le «forme di governo», non può dirsi altrettanto per lo «stato reale delle popolazioni, nei quali la decadenza e il risorgimento non sono una *morte* e un rinascimento morale e politico, ma piuttosto metamorfosi simili a quelle che vediamo nei bruchi».²⁶

Da questo punto di vista, Vico, per Romagnosi, ha vagheggiato qualcosa di contrario alla ragione e alla storia; di conseguenza, ha mancato di scorgere la reale teoria dell'«incivilimento

²² G. ROMAGNOSI, *Lettere inedite di Giandomenico Romagnosi al signore G.P. Vieusseux sull'ordine col quale studiare si debbono le sue opere*, in ID., *Scritti sul diritto filosofico: Opere di G.D. Romagnosi*, riordinate e illustrate da A. DE GIORGI, III, I, presso Perelli e Mariani editori, Milano 1842, I, § 38, p. 509.

²³ G. ROMAGNOSI, *Scritti storico-filosofici e letterari: Opere di G.D. Romagnosi*, riordinate e illustrate da A. DE GIORGI, II, I, presso Perelli e Mariani editori, Milano 1844, VI, §§ 66-69, pp. 309-310.

²⁴ Ivi, II, § 51, p. 301.

²⁵ Ivi, III, § 52, pp. 301-302.

²⁶ Ivi, V, § 58, p. 305.

delle nazioni»:²⁷ progresso, decadenza e rinascita dello stato civile avvengono sempre sulle ceneri e sulle reliquie lasciate dalla società precedente; ogni passaggio a una condizione nuova configura un sistema completamente diverso che non ha alcun rapporto di somiglianza con ciò che lo ha preceduto. Romagnosi non crede nella teoria vichiana dei ricorsi: la storia procede per tappe successive e mostra volti sempre diversi.

Romagnosi, come del resto Genovesi, è più interessato al problema della civilizzazione delle nazioni e si sforza di rendere conto del progresso sociale con una riflessione che si snoda tra diritto e morale. In questo tentativo riprende le linee generali del pensiero genovesiano. Il perfezionamento civile dell'uomo è suddiviso in tre settori che si includono in modo progressivo: quello economico, quello morale e quello politico. Caratterizzata come «scienza intermedia tra la pura filosofia razionale e la scienza della legislazione»,²⁸ la «civile filosofia» ha per Romagnosi il compito di proporre un modello politico e sociale, vale a dire di individuare i «tratti caratteristici» di uno Stato «elevato alla maggiore sua potenza».²⁹ Un tale modello è quello che realizza il punto più alto del processo di «incivilimento», risultato della somma del perfezionamento economico, morale e politico, che è la condizione necessaria per mantenere la pace, l'equità, la salute di tutto il corpo sociale. In questo ideale Romagnosi vede uno scopo non solo dell'uomo, ma della natura nel suo complesso.

Sulla base di questa compenetrazione tra natura e storia, al pari di leggi fisiche, «certe e solide» devono essere considerate le leggi che guidano lo sviluppo civile, dalle quali dipendono la morale, la politica e il diritto, indirizzate verso un ordine sociale più equo.³⁰ La ricerca che anima la filosofia civile è quella di uno «stato sociale di assoluta necessità per la conservazione e la ragionevolezza della specie umana, onde erigere l'aggregazione sociale in primario e assorbente dovere indeclinabile di natura». Da qui, per Romagnosi, deriva il diritto di socialità che nasce come istinto fisico per diventare dovere razionale.³¹ L'«interesse» al mantenimento della società, in effetti, non è dedotto da alcun contratto originario, come avevano fatto i teorici giunaturalisti, ma è fatto nascere dalla spinta egoistica alla soddisfazione dei piaceri e dei bisogni. La convivenza sociale è fondata sulla base di una «necessità personale» e fisica.³² Una volta strutturata, la società umana trova la sua più compiuta realizzazione in un modello che resta il frutto di una logica naturale. È questo il momento della vita propriamente civile, posta come il punto

²⁷ Ivi, II, § 54, p. 302.

²⁸ G. ROMAGNOSI, *Lettere di Giandomenico Romagnosi a Giovanni Valeri sull'ordinamento della scienza della cosa pubblica che servono di prolegomeni all'Introduzione dello studio del diritto pubblico*, in ID., *Scritti sul diritto filosofico*, cit., II, § 28, p. 11.

²⁹ Ivi, III, § 60, p. 22.

³⁰ Ivi, §§ 87-89, pp. 32-33.

³¹ Ivi, V, § 102, p. 39. Cfr. anche G. ROMAGNOSI, *Introduzione dello studio del diritto pubblico*, in ID., *Scritti sul diritto filosofico*, cit., I, III, I, § 213, pp. 212-213.

³² Ivi, § 105, p. 40.

di equilibrio di una perfetta «cospirazione di forze mediante cospirazione di interessi, utilità mediante equità».³³ L'ordine di ragione seguito dal cammino umano di graduale incivilimento risulta così conforme all'intenzione divina, vale a dire all'«idea archetipa della legge naturale». Da una tale idea sono fatti derivare i modelli di ragione che si traducono nei criteri di giusto e di ingiusto; criteri variabili, perché opera dell'uomo, ma comunque rispondenti in ultima istanza ai dettami della natura.³⁴

A partire da queste premesse il «diritto pubblico universale» finisce per coincidere con l'«arte della sociale felicità particolarmente pubblica».³⁵ Il fine ultimo è la realizzazione della «massima felicità distribuita nel maggior numero»³⁶ ma questo scopo, per Romagnosi, è possibile raggiungere solo per mezzo di una radicata «moralità pubblica». Un diffuso sentimento morale è ciò che solleva la vita sociale alla vita civile e permette di legare la giustizia alla «possanza degli Stati».³⁷ La ricerca delle condizioni della civilizzazione, oggetto del trattato *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia* (1832), diviene per tali vie scienza positiva della civiltà, nella convinzione di poter determinare fattori e variabili in grado di controllare, attuare e mantenere lo sviluppo civile.

Nel clima ottocentesco che fa da cornice all'esperienza intellettuale di Romagnosi, l'idea di filosofia civile viene così a trasformarsi. Da proposta politica, inquadrata nell'ottica riformistica del dispotismo illuminato, essa diventa ricerca di principi e di strumenti in grado di porre sotto il controllo scientifico il processo di 'incivilimento'. Si tratta di un complesso fenomeno di transizione, nato sull'onda della diffusione della sintesi di pensiero elaborata da Genovesi, nel quadro della maturazione di nuove consapevolezze nella nostra storia culturale.

a.lamberti85@gmail.com

(Università di Cagliari)

³³ Ivi, § 110, p. 43; cfr. anche ROMAGNOSI, *Introduzione dello studio del diritto pubblico*, cit., I, II, I, § 115, p. 142; III, I, §§ 216-217, pp. 215-216.

³⁴ Ivi, § 85, pp. 31-32.

³⁵ ROMAGNOSI, *Introduzione dello studio del diritto pubblico*, cit., I, III, III, § 240, p. 233.

³⁶ Ivi, *Prospetto delle materie di diritto pubblico e del modo in cui devono essere trattate*, II, p. 92.

³⁷ Ivi, p. 98.

RS

Panorami

In occasione del settimo centenario della morte di Dante Alighieri, Panorami ospita un articolo su Paolo Perez, che fu discepolo di Rosmini, sacerdote dell'Istituto della Carità, «intellettuale colto e garbato» ed editore, nel 1873, degli scritti rosminiani su Dante. Lucia Rodler, l'autrice dell'articolo, analizza le note di commento di Perez ai testi danteschi di Rosmini e l'interpretazione etico-religiosa della Divina commedia (diversa da quella, allora dominante, di carattere prevalentemente politico) che esse contengono, al fine di mostrarne l'importanza - da un lato - nel quadro della storia della critica dantesca del secondo Ottocento e - dall'altro - nell'ottica di una proficua convergenza tra filosofia, teologia e letteratura.

RS

LUCIA RODLER

PAOLO PEREZ E UNA LETTURA ROSMINIANA DELLA COMMEDIA DANTESCA

PAOLO PEREZ AND A ROSMINIAN READING OF DANTE'S COMEDY

This article introduces the editor of Antonio Rosmini, that is to say the Earl from Verona and the Rosminian priest Paolo Perez (1822-1879). He published the original writings of the philosopher from Rovereto about Dante and he made some comments and examples from the Commedia. Perez's notes are relevant for an ethical and religious interpretation of the Commedia in opposition to the political and Renaissance-style reading of the time. Moreover, Perez's paratext is useful to look into the convergence of philosophy and literature in Rosmini's writings.

I. ROSMINI STUDIOSO DI DANTE

Nel *Ritratto di Antonio Rosmini* (1855), il letterato Niccolò Tommaseo ricorda la passione per Dante del filosofo roveretano e accenna al progetto del compagno nell'Università patavina di uno studio sul Dante «civile» della *Commedia* e della *Monarchia*:

Egli prese per tempo non solamente ad amare il verso di Dante, ma a penetrare nelle dottrine di lui. [...] Lo intendeva il Rosmini giovinetto, perché già erudito nel linguaggio delle antiche scuole de' Padri; e non solo i filosofici e religiosi concetti ne comprendeva, ma i civili altresì; e scrisse allora ragionamenti ne' quali commentare il poema col libro della *Monarchia* e con gli altri di Dante; cosa per quel tempo nuova. Ammirava egli il verso di Dante; e a me, assorto ne' grandi latini, ne raccomandava lo studio.¹

In effetti Rosmini ha due progetti danteschi: il primo è quello di occuparsi del “sistema Dante” (e dunque, per dirla con Tommaseo, dei concetti filosofici e religiosi); il secondo è quello

¹ N. TOMMASEO, *Ritratto di Antonio Rosmini*, Paravia, Torino 1929, p. 5.

di approfondire il pensiero politico, cioè le riflessioni sull'Italia come spazio definito e unitario anche dal punto di vista linguistico. Intorno agli anni Venti dell'Ottocento Rosmini scrive qualche pagina intorno al secondo argomento di ricerca ma, purtroppo, interrompe ogni altra fatica critico-letteraria, lasciando una serie di appunti inediti che conviene elencare, ricordandone in breve il contenuto:

1. Una lettera sul primo canto dell'*Inferno* dantesco, forse destinata al Tommaseo, in cui Rosmini sostiene alcuni nuclei fondativi della sua interpretazione e cioè che il canto proemiale offre una chiave di lettura dell'intero poema, anche per il ruolo importante di Virgilio, narratore del viaggio di Enea agli Inferi; che l'argomento del poema è morale, ma di quella morale aristotelica che è «scienza normativa rispettivamente dell'individuo, della famiglia e della repubblica» e comprende perciò anche l'economia e la politica; che questa scienza morale viene insegnata attraverso immagini di vite umane esemplari; ed infine che lo stesso Dante ha illustrato la complessità semantica della *Commedia* nella lettera a Cangrande della Scala;²

2. un piccolo quinterno datato 11 dicembre 1821 e intitolato *Brevissime annotazioni sopra Dante Alighieri*. Il manoscritto è una bozza di commento che si conclude, in data 6 gennaio 1822, con le note al X canto dell'*Inferno*; il metodo è quello di spiegare «Dante con Dante» e mostra una conoscenza capillare e approfondita di nuclei semantici e retorici del poema;³

3. un fascicolo manoscritto intitolato *Del bello universale della Divina Commedia*. Questo progetto, cui già si è fatto cenno, doveva essere articolato in cinque sezioni;

- Dell'architettura dell'universo Dantesco
- Della politica Dantesca.
- Della Dantesca Morale Filosofia.
- Della Teologia di Dante.
- Dell'artificio oratorio e poetico di Dante. Per questa parte Rosmini prevedeva una ulteriore articolazione: «a) varietà dei modi onde introduce, fa scoprire le persone; b) persone viventi artificiosamente introdotte; c) modo indiretto di distinguere le cose; d) fatti da lui inventati secondo il verosimile (come per es. Pier delle Vigne, Conte Ugolino, Francesca D'Arimino, Ulisse, ecc...).»⁴

² Cfr. A. DOMINICIS, *Il giovane Rosmini e la critica dantesca*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», LX, 1966, 3, pp. 161-177 (e 172-173 in particolare). Dominicis valorizza la scrittura iconica di Dante che insegna la morale «con fatti, con immagini, con ornamenti di stile dipingendo tutto quello che avviene nell'umana vita, correggendo i vizi, e le virtù commentando» (ivi, p. 163).

³ Cfr. ivi, pp. 164-165.

⁴ Cfr. ivi, p. 165; PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 251.

In realtà, negli anni Venti dell'Ottocento,⁵ Rosmini abbozza solo una riflessione sulla politica dantesca che, negli anni Settanta, il confratello Paolo Perez decide di pubblicare insieme ad altri scritti rosminiani di letteratura e arte. Si scopre allora che, in anticipo su Francesco De Sanctis, Rosmini ha valorizzato il rapporto tra *Commedia*, *De Monarchia* e *De vulgari eloquentia*: le tre opere progettano una pace globale ottenuta grazie a una monarchia universale, guidata da un solo re. Questo obiettivo, che apparteneva già ai Romani, garantirebbe il bene dell'umanità e dunque la volontà di Dio. Alla luce di tale interpretazione, Rosmini sottolinea il ruolo politico di Virgilio nei primi due canti dell'*Inferno* e di Bruto e Cassio nel fondo della cavità dei dannati. E chiarisce anche altri passi: dagli attacchi alle ambizioni municipalistiche di numerose città italiane, a partire da Firenze, alle lodi di Cesare e Giustiniano in *Paradiso*. E Rosmini ritiene coerente anche il Dante teorico di una lingua volgare unica, indipendente dai dialetti e cortigiana: «egli vuole che tutti i nobili italiani amano l'Italia tutta, e non solo il proprio paese, usino anche un parlare universale e nobile, e che questo si chiami *cortigiano*, dalla corte ch'egli immagina l'Italia».⁶

La ricchezza dei contenuti degli scritti rosminiani su Dante è stata ben compresa da Perez che li ha editati e arricchiti con una serie numerosa di note di commento. Queste riflessioni sono importanti nella storia della critica dantesca del secondo Ottocento perché sottolineano una lettura etico-religiosa della *Commedia* in un periodo in cui domina in Italia l'interpretazione politica. Non per caso il critico tedesco Franz Xavier Kraus riserva ai connazionali il merito di avere letto il Dante morale, teologo e filosofo.⁷ Gli Italiani si sarebbero limitati al Dante «cantore dell'*Imperio Romano*»,⁸ per usare un'espressione del filosofo roveretano. A vero dire Kraus semplifica un poco la questione, come mostra bene la scelta di Perez di editare anche una serie di riflessioni filosofiche e teologiche di Rosmini sparse in altri testi per integrare l'immagine del lettore «politico» con quella di uno studioso della totalità del sistema dantesco.

⁵ Rosmini fa riferimento al testo di K.L. HALLER, *Ristorazione della scienza politica*, del 1820, come «stampato l'anno scorso», offrendo un riferimento cronologico alle sue riflessioni (PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 252).

⁶ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 267 (corsivo nel testo). Sull'idea di pace in rapporto alla politica medioevale cfr. F. BATTAGLIA, *Rosmini interprete di Dante e di Marsilio da Padova*, in «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Rendiconti», LXI, 1972, 2, pp. 125-132.

⁷ F.X. KRAUS, *Rosmini's Dantestudien (Studi danteschi di Antonio Rosmini)*, in AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo Centenario dalla sua nascita, 24 marzo 1897*, Cogliati, Milano 1897, vol. 2, pp. 476-495.

⁸ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 267 (corsivo nel testo).

II. PEREZ STUDIOSO DI ROSMINI E DANTE

Paolo Perez è un critico poco conosciuto anche tra gli addetti ai lavori. Eppure questo «prete esemplare», «valente e acuto discepolo del Rosmini», questo «animo aperto a tutti i più nobili entusiasmi», «poeta e patriota», è stato uno studioso fine di Dante.⁹ Per ciò che qui interessa, la scelta biografica più importante del Perez avviene nel 1856 quando egli entra nell'Istituto della Carità fondato dal Rosmini e inizia ad insegnare Letteratura italiana nei Licei di Stresa e Domodossola (oltre che Teologia morale ai giovani che si formano al sacerdozio). Ecco come viene ricordato da un allievo che giunge a Stresa nel 1864:

figura alta e sottile, dall'aspetto, dal comportamento, dai modi, dalle parole spiranti decoro e nobiltà signorile. Di lui letterato chiaro e insigne, scrittore di classica purezza, poeta delicato e gentile, dantista di buona fama, filosofo rosminiano acuto ed erudito; di lui che alla varietà e alla profondità del sapere e della dottrina accoppiava una rara candidezza e bontà d'animo, una più rara candidezza ed effusione di sentimento; di lui che mi fu maestro, dal quale imparai lo studio attento e intelligente, dei classici, della lingua, dello stile; che da vicino e da lontano mi confortò della profonda e benefica influenza, tanto che la memoria dei grandi benefici ricevuti mi rimarrà sacra “usque dum vivam et ultra”; di lui spero avere opportunità di parlare più innanzi, con larghezza ed affetto meno frettolosi e inadeguati.¹⁰

Intellettuale colto e garbato, negli anni Sessanta dell'Ottocento Perez pubblica un lavoro sulla seconda cantica, cioè i *Sette Cerchi del Purgatorio*¹¹ (apprezzato da Niccolò Tommaseo e giudicato eccellente da Giosuè Carducci), che meriterebbe nuova attenzione critica, anche in confronto con le note dantesche di commento al Rosmini.¹² In questa sede, intanto, ci limitiamo a presentare l'editor di una «antologia delle rosminiane idee applicabili al Bello».¹³ Perez pubblica

⁹ G. BIADEGO, *Antonio Rosmini a Verona*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, cit., vol. 2, pp. 150-172 (p. 150 in particolare).

¹⁰ Cfr. <https://www.rosmini.it/Objects/Pagina.asp?ID=247> (consultato il 3 febbraio 2021).

¹¹ Cfr. P. PEREZ, *I sette cerchi del Purgatorio*, S. Franco e figli, Torino 1865, e poi, rivisti, 1867. Il lavoro si divide in due parti: *I sette cerchi in generale*; *I sette cerchi in particolare*. Nella prima Perez illustra i tre mezzi di purgazione danteschi: la pena, la meditazione o la preghiera, e la benigna custodia degli angeli. Nella seconda egli analizza la purgazione nei sette cerchi, in riferimento ai sette peccati capitali e al ruolo importante di Maria (cfr. *Tavola sinottica de' sette cerchi*, ivi, pp. 265-267).

¹² Cfr. C. JONGHI-LAVARINI, *Cenni biografici. Prof. Sac. Conte Paolo Perez, prete rosminiano*, in «Bollettino dell'Associazione “A. Rosmini”», dicembre 1929, 24, pp. 1-8; N. TOMMASEO, *Il centenario di S. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista Universale», XIX, 1874, p. 438; G. CARDUCCI, *Prefazione a G. GOZZADINI, Maria Teresa di Serego Allighieri Gozzadini*, Zanichelli, Bologna 1884², p. XV.

¹³ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, *Avvertimento*, p.n.n.

due raccolte di scritti rosminiani: la prima nel 1870 e la seconda nel 1873.¹⁴ La prima raccoglie cinque saggi già editi: due teorici (uno sul genere letterario dell'idillio e uno sul bello in rapporto al vero); due sui comportamenti e in particolare sulla «gentilezza» (il *Galateo de' letterati* e un curioso discorso sull'abitudine di giustificare le mancate visite agli amici, *La carta di scusa*); e un saggio sulla lingua di un volgarizzamento trecentesco rieditato dopo puntuali indagini filologiche.¹⁵ Il volume del 1873 comprende, invece, «pensieri e dottrine trascelti dalle opere edite e inedite» del confratello, ordinati in due sezioni: la prima raccoglie scritti sul bello artistico, la retorica, la filologia, la linguistica, la mitologia e tre scritti su Dante (*Della dottrina politica di Dante*; *Della dottrina ideologica di Dante*; *Della dottrina teologica di Dante*);¹⁶ la seconda riunisce riflessioni filosofiche, psicologiche e pedagogiche; segue un approfondimento sulle «tre società necessarie allo sviluppo del genere umano», cioè la divina, la domestica, la civile.¹⁷ A ben vedere, nella raccolta del 1873, Perez compie una interessante operazione retorica: «inventa», cioè ritrova, gli argomenti in diverse opere rosminiane, richiamate in nota; «dispone» il materiale in sezioni, cui dà un titolo orientativo del contenuto; riflette sulla «elocuzione» delle varie parti, che sono tratte da opere differenti;¹⁸ attiva poi la memoria intertestuale con Dante. Grazie al poeta e al personaggio della *Commedia*, Perez realizza così anche l'*actio retorica*, nel senso che mostra la filosofia

¹⁴ Perez progetta anche una terza raccolta (non pervenuta), con le lettere inviate da Rosmini ad altri «cultori del Bello» (PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 1, *Avvertimento*, p.n.n.). In collaborazione con il confratello trentino Giuseppe Calza, Perez pubblica invece due volumi di testi rosminiani scelti in rapporto alla modernità: *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini: con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nova*, Bertolotti, Intra 1878-1879.

¹⁵ A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, in PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 1, pp. 1-96; ID., *Ragionamento intorno alla bellezza*, ivi, pp. 97-198; ID., *Galateo dei letterati*, ivi, pp. 199-322; ID., *La carta di scusa*, ivi, pp. 323-335; ID., *Prefazione al volgarizzamento della vita di S. Girolamo*, pp. 337- 346.

¹⁶ Questi gli argomenti rubricati dal Perez nella *Sezione I*: Capo I. *Arti belle e bellezza*, in PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 1-57; Capo II. *Arte della parola*, ivi, pp. 58-94; Capo III, *Cenni filologici*, ivi, pp. 95-151; Capo IV, *Frammenti d'una Grammatica filosofica*, ivi, pp. 152-221; Capo V, *Considerazioni intorno alla Mitologia*, ivi, pp. 222-250; Capo VI, *Accenni a studi su Dante*, ivi, pp. 215- 288.

¹⁷ Questi gli argomenti della *Sezione II*: Capo I, *Scienza, o educazione dell'intelletto*, in PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 291-351; Capo II, *Morale, o educazione della volontà*, ivi, pp. 352-415; Capo III, *Di alcuni istinti, affezioni, e facoltà più notevoli nell'uomo*, ivi, pp. 416-508; Capo IV, *Diversità degli ingegni e de' caratteri morali, e norme a dirigerli*, ivi, pp. 509-576; Capo V, *Esempi di prosa scientificamente descrittiva*, ivi, pp. 577-602; Capo VI, *Le tre società necessarie allo sviluppo del genere umano*, ivi, pp. 603-820.

¹⁸ Nell'*Avvertimento* del 1870 (in PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 1, p.n.n.) si legge che gli scritti raccolti non possono «dappertutto mostrare la franchezza e maturità di stile» che Rosmini raggiunge solo con gli anni; e, nell'*Avvertimento* del 1873, Perez aggiunge che il libro offre «mistura di

rosminiana in atto con precisione e passione, anche negli scritti non dedicati alla *Commedia*:

Là dove poi la sentenza del testo ci pareva feconda di qualche spontanea applicazione, e confermata da qualche bel passo di scrittore classico e massime dell'Alighieri, non abbiam lasciato di notarlo, e le nostre note abbiamo distinte d'asterisco, perché non si confondessero con quelle dell'Autore.¹⁹

Ecco dunque lo scopo del presente studio: ripercorrere alcune note con cui Perez dialoga con Rosmini e Dante in un modo insieme rispettoso e audace: rispettoso, perché Perez usa Dante per affermare il vero e il giusto, ossia due principi cardine del pensiero del fondatore dell'Istituto della Carità;²⁰ audace, perché Perez racconta la filosofia grazie alla letteratura: Rosmini espone una teoria e Dante ne narra l'esperienza; il primo riflette sull'individuo in generale, il secondo adduce esempi di un viaggio particolare; e poco conta chi è venuto prima perché Perez realizza quella lettura enattiva (dal verbo latino *enasci*), cioè creativa e operativa, che interessa oggi la narratologia;²¹ solo in questo modo, infatti, la tradizione dei classici può diventare esperienza naturale per lettori lontani nel tempo, come già nel caso di Perez.

Per quanto riguarda la parte dedicata a Dante, da autentico curatore editoriale, Perez integra la sezione che riproduce gli scritti politici (rubricati come Articolo I, alle pp. 251-267 del volume del 1873), con una serie di passi rosminiani su altri due argomenti: la dottrina ideologica (Articolo II, ivi, pp. 268-278) e la dottrina teologica (Articolo III, ivi, pp. 279-288). E ciò per completare l'immagine, riduttiva e manipolabile, di un Rosmini lettore politico. In una nota che conclude la sezione «ideologica», egli descrive il suo lavoro di scelta, parziale e tuttavia foriero di stimolanti sviluppi di ricerca:

Ci duole di non aver potuto recare se non pochi accenni del Filosofo Roveretano alla dottrina ideologica del poeta Fiorentino, accenni quasi scappati dalla penna in mezzo alla grave materia che lo incalzava. Di quanta luce egli, così profondo nella dottrina degli Scolastici e specialmente di S. Tommaso, avrebbe potuto rischiararci i passi ideologici della Divina Commedia! Quante attinenze col proprio sistema avrebbe trovate, per esempio, nella terzina del secondo canto del Paradiso:

stile il più vario, ora accurato e ora un po' negletto, ora splendido e or severo, secondo l'indole delle opere svariate che ce ne forniscono la materia» (in PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p.n.n.).

¹⁹ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, *Avvertimento*, p.n.n. Sulla distinzione tra il poeta e il personaggio cfr. G. LEDDA, *Dante Alighieri, Dante-poet and Dante-character*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Dante's «Commedia»*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 28-42.

²⁰ Cfr. F. DE GIORGI, *La scuola italiana di spiritualità. Da Rosmini a Montini*, Morcelliana, Brescia 2020: tra le caratteristiche della spiritualità rosminiana De Giorgi sottolinea l'importanza attribuita alla Parola di Dio e alla esegeti patristica, secondo un *habitus* che si riconosce anche in Perez lettore di Dante e Rosmini.

²¹ Cfr. F.J. VARELA - E. THOMPSON - E. ROSCH, *The Embodied Mind*, MIT Press, London 1991; M. FLUDERNICK, *Towards a Natural Narratology*, Routledge, London 1996.

Lì si vedrà ciò che tenem per fede,
 Non dimostrato, ma fia per sé noto,
 A guisa del VER PRIMO, che l'uom crede [...].²²

Con sicurezza Perez istituisce dunque una reciprocità virtuale tra Rosmini e Dante, tanto più autentica quanto più i «passi ideologici» hanno a che fare con il concetto rosminiano di vero. La sezione raccoglie cinque interventi di Rosmini tratti da opere differenti e così intitolati:

1. *Questione dell'origine delle idee*. Sul rapporto di Dante con S. Tommaso, a proposito dell'origine della conoscenza e a commento di *Purg.* XVIII, 49-60.
2. *Uso della voce verità*. Sulla distinzione tra la verità, le verità e le cose vere.
3. *Facoltà della Riflessione*. Sulla riflessione come facoltà intellettuale e non sensuale.
4. *Attenzione e contemplazione sì intensa che toglie il poter riflettere, o anco il poter tornare colla memoria sulle cose contemplate*. Sull'estasi e l'eccesso di mente.
5. *L'accennata verità esposta in altro modo*. A commento di *Par.* XVIII, 7-24.

I paragrafi 2 e 3 ci offrono anche la misura del lavoro di Perez perché le sue note sono decisamente più lunghe delle pagine di Rosmini. Nel paragrafo 2 il filosofo sottolinea la distinzione dantesca tra la «verità» (declinata meglio al plurale, come nel Salmo XI, perché le verità sono «idee esemplari» di un mondo complesso) e le «cose vere»: «la verità è l'esemplare, le cose in quanto son conformi al loro esemplare sono vere, partecipano della verità».²³ Nel paragrafo 3 Rosmini precisa invece che il riflettere «non è atto del senso, ma dell'intendimento», e cita il passo di *Purg.* XXV, 74-75, in cui Dante presenta l'anima che «sé in sé rigira».²⁴ In entrambi i casi, dopo aver selezionato e rubricato i passi, Perez interviene in nota per approfondire Rosmini con Dante e Dante con Dante. Il filo conduttore degli interventi è costituito in genere dal linguaggio che Perez estrae dal testo rosminiano e intreccia con numerosi passi danteschi e, talora, anche di altri autori. In questo caso l'aggettivo «vere» (riferito a «cose») dà avvio a una riflessione sulla luce della divina trinità: «alta luce che DA SE' È VERA» (*Par.* XXXIII, 54), cioè «che non è vera a quel modo che son vere le altre cose, dette vere perché partecipano della verità; ma vera per essenza, anzi verità assoluta e sussistente, esemplare supremo e unico, che di sé fa partecipi tutte

²² PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 278-279: la nota prosegue con un riferimento a *Purg.* XXV, e all'«errore di Averroè [...] di cui non andò netta nemmeno la celebre Università degli studj di Padova». Per i rapporti di Dante con la tradizione alternativa al tomismo, sulle orme degli studi di Bruno Nardi, cfr. G. STABILE, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, p. 384 (su Rosmini e Nardi).

²³ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 271-272. I passi sono tratti da A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), G. MESSINA (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 2005, V, 3, pp. 72, 76-78.

²⁴ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 272-273. Cfr. A. ROSMINI, *op. cit.*, IV, 2, p. 347 (vale la pena precisare che Rosmini cita Dante in nota; Perez la riprende e la annota a sua volta).

le cose vere».²⁵ Così Perez aggiunge esempi tratti dalla *Commedia* per confermare le analisi di Rosmini, restando sempre molto attento alla lingua di Dante:

E questo concetto stesso facea creare all'Alighieri il verbo *inverarsi*, cioè farsi partecipe del vero, accostarsi alla prima Verità coll'intelletto e con tutto se stesso, e quindi prender dell'Essere quanto è più possibile, toccar la perfezione possibile alla creatura. Quindi de' nove cerchi lucenti, simbolo delle nove gerarchie angeliche, volgentisi intorno al punto di luce ineffabile che simboleggia Dio stesso, il Poeta segna il più rapido, il più vicino e perfetto, quello de' Serafini, con questi versi:

E quello avea la fiamma più sincera,
Cui men distava la favilla pura;
credo, però che più di lei S'INVERA (*Par. XXVIII*, 37-39).²⁶

Il commento di Perez è segnalato dall'asterisco che accompagna il numero di nota; ed avviene in continuità con il testo rosminiano perché l'editor dichiara esplicitamente di avere cercato di «conformar[si] agli schietti intendimenti» del filosofo roveretano.²⁷ Così le sei righe che Rosmini dedica alla «facoltà della riflessione» (paragrafo 3 dell'«articolo» ideologico) sono completeate da una trentina di righe della nota in cui Perez spiega l'uso prima latino, poi italiano e dantesco del verbo *re-flectere*, in riferimento a sei passi tratti da *Purgatorio* e *Paradiso* (cantiche più frequentate rispetto all'*Inferno*).²⁸ Di là dai significati fisici e spirituali individuati da Perez, conviene riconoscere il metodo di lavoro: egli intreccia il linguaggio di Rosmini filosofo con quello di Dante poeta che parla attraverso la figura di Dante personaggio, la più vicina forse a quella di Perez – due mediatori in viaggio dentro a universi di parole scritte.²⁹

Anche per l'*Articolo III*, dedicato alla *Dottrina teologica di Dante*, Perez procede nello stesso modo; sceglie alcuni passi significativi nei testi rosminiani e li rubrica in una serie di capitoletti antologici:

1. *Vestigi del Dio aristotelico in Dante*. Sulla distinzione tra il “Dio” artefice di Platone e di Aristotele, con il commento al Dante aristotelico e cristiano di *Par. I*, vv. 103-132.
2. *Il dogma della risurrezione*. Commento a *Par. VII*, a proposito della resurrezione dell'anima

²⁵ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 272 (maiuscole e corsivi nel testo).

²⁶ *Ibidem* (maiuscole nel testo). Perez immagina che anche il termine rosminiano «inoggettivarsi» sia nato leggendo neologismi danteschi come «*intuarsi*, *immiarsi*, *inlujarsi*, *inlejarsi*, *incielarsi*, *imparadisiarsi*, *indiarsi*, *inverarsi*»; cfr. PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 507.

²⁷ Ivi, *Avvertimento*, p.n.n.

²⁸ Ivi, p. 273.

²⁹ Sulle tendenze della critica dantesca contemporanea, attenta soprattutto al percorso biografico del poeta e alla sua formazione intellettuale, cfr. A. CASADEI, *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Franco Angeli, Milano 2019, pp. 7-21.

e del corpo, con particolare attenzione al pensiero del *Timeo* di Platone ripreso da Aristotele.

3. *La voce deiforme di Dante teologo.* Sul significato del termine «deiforme» e sul giusto uso che Dante ne fa per definire il Paradiso «deiforme regno».

Pure a proposito della teologia Perez esprime nella nota finale «il dispiacere che così pochi cenni de' luoghi teologici di Dante abbia lasciato chi meglio d'ogni altro avrebbe potuto darci un commento alla terza Cantica, che si può dir Teologia adorna delle vesti della Poesia».³⁰ In assenza di altri testi rosminiani, Perez assume dunque il compito di narrare la teologia in una lunghissima nota al paragrafo 2 che è anche una riflessione sul giusto sistema retributivo delle pene. In modo esplicito, Perez interviene «a confermare» le parole di Rosmini (e di Tertulliano, *De resurrectione*) intorno alla resurrezione combinata di anima e corpo, elencando «luoghi della divina Commedia» che illustrano il concetto in modo «or più or meno aperto»: la riflessione sull'intensità di gioie e pene nel canto VI dell'*Inferno*; il riferimento alla beatitudine degli spiriti della sfera del Sole con la possibile agnizione tra persone care («sentimento delcatissimo» che Perez accompagna con una citazione dal *Sermo III* di S. Bernardo); la profezia della doppia veste dei beati nel XXV del *Paradiso* (da Isaia, LXI, 7). Conviene sottolineare il fatto che il desiderio del giudizio finale appartiene anche ai dannati dell'*Inferno*: così, a proposito del passo dantesco «Ciascun ritroverà la trista tomba, / ripiglierà sua carne e sua figura, / udirà quel che in eterno rimbomba» (*Inf. VI*, vv. 97-99), Perez precisa che

Il verbo RITROVERA' suppone un cercar desideroso, la espressione SUA CARNE indica un'appetita proprietà, e l'aggiunger SUA FIGURA compie l'idea dell'individualità amata da ciascun essere, e segna la corporea sembianza onde ogni uomo, come già qui, sarà anco di là conosciuto e distinto tra tutti.³¹

Come già nei *Sette cerchi del Purgatorio*,³² Perez insiste sull'importanza della corporeità nella *Commedia* e indugia nella descrizione dell'attesa del giorno del giudizio in una serie di visioni: nel canto X (vv. 8-12), ad esempio, l'anima eretica «si protende col desiderio verso il proprio corpo raccolto nella tomba terrena» perché «solo quando anima e corpo saran rialacciati s'avrà una tomba sola e suggellata per sempre». E proprio il riferimento all'individualità motiva, secondo

³⁰ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 288.

³¹ Ivi, p. 286 (e pp. 284-286). Cfr. A. ROSMINI, *Lettera al Canonico Teol. D. Giuseppe Gatti*, in ID., *Epistolario Completo*, Pane, Casale Monferrato 1893, XI, pp. 614-617 (la lettera è datata 12 giugno 1852).

³² Il nesso tra sofferenze dei sensi e riscatto dell'anima è al centro del commento al *Purgatorio*: egli descrive con cura la «pena del senso, ad ammenda del malo diletto antico, e a piena guarigione delle potenze inferiori, che in quello cospirarono»; questi «esercizi penali» «han la virtù di radere dall'anima ogni imperfezione». Sono «fatiche benedette» che determinano la «purgazione de' vestigi lasciati dalla superbia, dall'invidia, dall'ira, ecc.» in corpi-anime segnate dal vizio; cfr. PEREZ, *I sette cerchi*, cit., pp. 6, 111-112, 267.

Perez, l'annuncio del canto VII (vv. 56-57): gli avari e i prodighi «risurgeranno del sepolcro/col pugno chiuso, e quelli co'crin mozzi». Questa immagine viene illustrata nei termini seguenti: sebbene Dio restituisca «un corpo perfetto», «l'anima rea» resta «inabile a ben moderarlo» e dunque «v'imprimerà i vestigi e le pieghe del proprio vizio, p. es. dell'avarizia, di cui qui appunto è simbolo la rigidezza del pugno, o della prodigalità simboleggiata nel gitto di tutte cose fino a' capelli». Persino i suicidi manifestano «il desiderio de' propri corpi»: in questo caso Perez parla di *resurrectio judicii* (secondo le parole di Cristo in Gv 5, 29) non di *resurrectio vitae* (riservata alle «anime giuste» che «alleviano» la propria carne»³³): infatti «l'anima lotterà contro la vita a un tempo e contro la morte senza poter godere il piacere di quella, né sperare il riposo di questa: tormento proprio di tutti i dannati, ma più specialmente de' suicidi, che già nel mondo lottavano contro la vita e la morte insieme» (secondo quanto suggerisce l'immagine dell'anima che trascina le proprie membra e le appende allo «sterpo molesto»).³⁴

Risulta ormai chiaro che Perez procede per aggiunzione (per usare un termine della retorica), mostrando una puntuale competenza linguistica e intertestuale con cui apre Dante e Rosmini ad altri testi letterari e sacri. Così egli compie un lavoro appartato, ma utile per narrare la filosofia e la teologia grazie alla letteratura.³⁵ Anche nella parte politica, cui Rosmini aveva dato forma più compiuta, Perez allestisce un apparato di note che precisano i riferimenti alla *Commedia* e trascrivono alcune «sparse noterelle» del filosofo. Vale la pena ricordare l'ultima nota del saggio, che riguarda l'ipotesi di una lingua italiana unitaria che mescola il meglio delle varie tradizioni regionali, rilanciata da Giulio Perticari, genero di Vincenzo Monti e sostenitore della lettura cortigiana del *De vulgari eloquentia* di Dante, proposta nel Cinquecento da Gian Giorgio Trissino. Rosmini appoggia questa interpretazione linguistica e politica (Dante è «cantore dell'Impero Romano»), ma Perez interviene nelle note per precisare che, nel corso degli anni, Rosmini ha

³³ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 287: Perez commenta il verso «la rivestita carne alleviando» in questo modo: il verbo alleviare «è una cara promessa a ogni anima che quaggiù sente la gravezza delle membra e, per usar della frase di Petrarca, va *carca*, piuttosto che *vestita*, della carne mortale».

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Con un metodo simile Perez lavora anche nel commento al *Purgatorio*: cfr. PEREZ, *I sette cerchi*, cit., p. 7: «Ove poi s'offra al nostro pensiero spontanea e naturale la conformità della sentenza dantesca colla sacra Bibbia, coi Padri della Chiesa, e con antichi scrittori, non lasceremo di farne cenno appiè della pagina: sì perché nulla può essere a noi più caro che ritraerci indietro a quando a quando, e far parlare invece di noi la buona antichità; e sì perché ci sembra che a raccogliere i concetti dell'italiano e cristiano poeta, vogliasi interrogar tutto quale che ha di più squisito il senso cristiano e italiano, attinto alle fonti più alte e più pure, a cui bevve egli stesso il signore dell'altissimo canto».

«modificato non poco le sue opinioni intorno alla lingua, e quindi anco intorno al libro del Perticari». ³⁶ Questa affermazione conclude le note all'Articolo I. *Della dottrina politica di Dante*, lasciando in sospeso l'interpretazione linguistico-politica di Dante. Anche altre volte Perez allontana Rosmini dalle forzature ideologiche, ad esempio a proposito dell'accostamento di Dante a Machiavelli: «è un vezzo, che da qualche tempo fassi comune a' letterati, ma che punge il cuore di chi insieme con la letteratura ama la verità, quello di porre accanto a Dante Alighieri Niccolò Machiavello, e presentarli all'Italia come i due geni guidatori di lei, perfettamente simiglianti tra loro e quasi un'anima sola». ³⁷ Prosegue Perez, commentando una pagina rosminiana sulle «scienze politiche», tratta dall'*Introduzione alla filosofia*: «meglio direbberi che il Fiorentino Poeta condanna, due secoli prima, il Politico Fiorentino, e rassegna il sistema di lui alle regioni infernali» nel cerchio dei violenti o, addirittura, nella bolgia dei fraudolenti con Guido da Montefeltro. ³⁸ Il fatto è che il contesto risorgimentale intensifica quella lettura storico-politica iniziata a metà Settecento con Gasparo Gozzi e proseguita e accentuata da Gian Iacopo Dionisi, Giovanni Marchetti, Ugo Foscolo, Dante Rossetti, per ricordare i nomi spesso citati per distinguere dall'umanesimo rosminiano. ³⁹

Il merito di Perez è proprio quello di avere cercato altro: come Rosmini ha letto Dante, così lui stesso legge la filosofia del primo e la letteratura del secondo nella convinzione che solo la convergenza tra filosofia, letteratura e teologia renda possibile ed efficace la riflessione sulla realtà. ⁴⁰ Perciò raccoglie gli scritti «in servizio della letteratura e delle arti belle», come recita il

³⁶ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, pp. 267, 262. L'interpretazione politico-linguistica del saggio di PERTICARI *Dell'amor patrio di Dante e del suo libro intorno il volgare eloquio* (in V. MONTI, *Proposta di alcune correzioni e aggiunte al Vocabolario della Crusca*, Imperiale Regia Stamperia, Imperia 1820, II, 2) viene confutata da N. TOMMASEO, *Il Perticari confutato da Dante. Cenni*, Sonzogno, Milano 1825 (oggi Salerno editore, Roma 2009).

³⁷ PEREZ (ed.), *Rosmini*, vol. 2, p. 321. Con parole analoghe Perez scrive ivi, p. 518.

³⁸ Ivi, p. 322. Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia* (1850), P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1979, p. 32.

³⁹ Cfr. DOMINICIS, *op. cit.*, pp. 170-172; V. VETTORI, *Antonio Rosmini e la tradizione dantesca del Risorgimento*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», LVI, 1962, 2-3, pp. 333-335; T. CHIOVENDA, *Ancora di Dante e Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», XXVIII, 1934, 4, pp. 272-278; C. CURTO (ed.), *Note*, in N. TOMMASEO, *Il ritratto di Antonio Rosmini*, Paravia, Torino 1929, p. 10; e già nell'Ottocento, cfr. P. BELLEZZA, *Antonio Rosmini e la grande questione letteraria del secolo XIX*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita*, cit., vol. 1, pp. 365-385 (in particolare p. 381, per il nesso tra Rosmini e Manzoni).

⁴⁰ Cfr. R. CESERANI, *Convergenze. Gli strumenti letterari e le altre discipline*, B. Mondadori, Milano 2010, pp. 22-36 (per il rapporto tra letteratura e filosofia); A. CASADEI, *Dante. Storia avventurosa della Divina Commedia dalla selva oscura alla realtà aumentata*, Il Saggiatore, Milano 2020, pp. 145-186 (per la sintesi della critica dantesca nei secoli).

titolo del volume, e commenta la ricca serie di scritti umanistici di Rosmini. Anche questi sono annotati da Perez che usa la *Commedia* per illustrare i numerosi argomenti trattati da Rosmini: la funzione dell'ordine nella vita umana;⁴¹ la distinzione tra bello e moda;⁴² il rapporto tra bello e virtù, e tra brutto e peccato; l'intreccio tra musica e preghiera; il ruolo della retorica; il significato di nomi propri e comuni, astratti e concreti; il nesso tra verità e politica, tra libertà e giustizia; la riflessione sul desiderio, la fantasia e l'immaginazione. Varrebbe davvero la pena approfondire queste pagine, anche per riflettere su come lo spazio appartato del commento apra percorsi di ricerca originali e ancora attuali.

lucia.rodler@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁴¹ Interessante al proposito A. ROSMINI, *L'equazione dell'appagamento. Manoscritti inediti di scienze matematiche*, P. TESSAROLI e S. TESSAROLI (eds.), Mimesis, Milano 2021.

⁴² Cfr. A. ROSMINI, *Saggio sulla moda e Galateo de' letterati*, M.A. RASCHINI (ed.), Guerini e Associati, Milano 1997.

APPARATO BIBLIOGRAFICO

F. BATTAGLIA, *Rosmini interprete di Dante e di Marsilio da Padova*, in «*Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Rendiconti*», LXI, 1972, 2, pp. 125-132

P. BELLEZZA, *Antonio Rosmini e la grande questione letteraria del secolo XIX*, in AA.Vv., *Per Antonio Rosmini nel primo Centenario dalla sua nascita, 24 marzo 1897*, Cogliati, Milano 1897, vol. 1, pp. 365-385

G. BIADEGO, *Antonio Rosmini a Verona*, in AA.Vv., *Per Antonio Rosmini nel primo Centenario dalla sua nascita, 24 marzo 1897*, Cogliati, Milano 1897, vol. 2, pp. 150-172

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*, Bertolotti, Intra 1878-79, 2 voll.

T. CHIOVENDA, *Ancora di Dante e Rosmini*, in «*Rivista rosminiana di filosofia e cultura*», XXVIII, 1934, 4, pp. 272-278

A. DOMINICIS, *Il giovane Rosmini e la critica dantesca*, in «*Rivista rosminiana di filosofia e cultura*», LX, 1966, 3, pp. 161-177

C. JONGHI-LAVARINI, *Cenni biografici. Prof. Sac. Conte Paolo Perez, prete rosminiano*, in «*Bollettino dell'Associazione "A. Rosmini"*», dicembre 1929, 24, pp. 1-8

F.X. KRAUS, *Rosmini's Dantestudien (Studi danteschi di Antonio Rosmini)*, in AA.Vv., *Per Antonio Rosmini nel primo Centenario dalla sua nascita, 24 marzo 1897*, Cogliati, Milano 1897, vol. 2, pp. 476-495

P. PEREZ, *I sette cerchi del Purgatorio*, S. Franco e figli, Torino 1865

V. VETTORI, *Antonio Rosmini e la tradizione dantesca del Risorgimento*, in «*Rivista rosminiana di filosofia e cultura*», LVI, 1962, 2-3, pp. 333-335

RS

Overtime

In Overtime di questo numero di “Rosmini Studies” si pubblica un estratto - precisamente il primo capitolo - del volume Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini (Trento 1957) di Sergio Benvenuti. L'intento è quello di riportare l'attenzione su un momento non marginale della storia della fortuna critica dell'opera e del pensiero del Roveretano.

Il testo è preceduto da una scheda biobibliografica su Benvenuti (curata da Claudio Tugnoli) e dall'indice del volume del 1957.

RS

SERGIO BENVENUTI

I SAGGI CRITICI SULLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI DI SERGIO BENVENUTI

THE SAGGI CRITICI SULLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI BY SERGIO BENVENUTI

The Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini by Sergio Benvenuti, published in Trento in 1957, are brought to the attention of scholars by reproducing the first Chapter entitled “Philosophical problem and religious problem”.

SCHEDA BIOBIBLIOGRAFICA SU SERGIO BENVENUTI

Sergio Benvenuti è nato il 14 agosto 1925 a Trento, dove è deceduto il 17 gennaio 2021. Dopo la maturità classica conseguita presso il Liceo “G. Prati” di Trento, si iscrisse al corso di laurea in Filosofia presso l’Università degli Studi di Firenze, dove si laureò nel 1949 con una tesi sulla filosofia di Antonio Rosmini sotto la guida di Gaetano Chiavacci, che sarebbe rimasto una figura di riferimento per il resto della sua vita.¹ Nel 1951, presso la stessa Università Benvenuti conseguì

¹ Gaetano Chiavacci nel 1932 era diventato professore ordinario di pedagogia presso la Scuola Normale di Pisa e nel 1938 aveva iniziato l’insegnamento di Filosofia teoretica a Firenze. Nel 1949 gli sarebbe stata affidata anche la cattedra di Estetica. Nel 1957 Chiavacci entrò nei ranghi dell’Accademia roveretana degli Agiati. Allievo di Giovanni Gentile, si era laureato con lui a Roma in filosofia (dopo la laurea in lettere conseguita a Firenze con Guido Mazzoni con una tesi sul *Decameron*), discutendo una tesi su *Il valore morale nel Rosmini*, poi pubblicata presso Vallecchi nel 1921. Fu legato da una profonda amicizia con Carlo Michelstaedter, con il quale condivideva una forte passione per la filosofia. Chiavacci curò l’edizione delle opere di Michelstaedter (Sansoni, Firenze 1958) (A. Russo, *Gaetano Chiavacci (1886-1969) interprete di Michelstaedter*, Università di Trieste 2012, in Academia.edu). Nell’evoluzione del suo pensiero filosofico approfondì e superò l’attualismo gentiliano per approdare a uno spiritualismo mistico fondato sui valori cristiani. Le sue opere principali sono *Illusione e realtà. Saggio di filosofia come educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1932; *Saggio sulla natura dell’uomo*, Sansoni, Firenze 1936; *La ragione poetica*, Sansoni, Firenze 1947.

il diploma di perfezionamento in discipline filosofiche. Tra il 1951 e il 1956 è stato docente di materie letterarie presso la scuola media di Cavalese; successivamente ha prestato servizio a Trento presso il Liceo “G. Prati” e l’Istituto “A. Rosmini”.

Dopo aver ricoperto l’incarico di preside di scuola media negli anni tra il 1965 e il 1984, nel 1978 ottenne un comando presso l’Istituto storico italo-germanico di Trento, incarico che diede un impulso decisivo alla sua carriera di studioso; Benvenuti era ormai orientato ad approfondire argomenti di storia del Trentino, dopo la fase che lo aveva visto impegnato nello studio della filosofia di Antonio Rosmini, dagli anni della laurea fino al 1957, allorché aveva pubblicato i *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, presso l’editore Temi di Trento.² Ecco gli incarichi e i riconoscimenti conseguiti negli anni successivi: segretario di direzione della Società di studi trentini di scienze storiche dal 1971 al 1979 e vicepresidente dal 1979 al 1995, socio dell’Accademia roveretana degli Agiati dal 1957, consigliere di direzione della stessa dal 1988 al 1993, direttore del Museo del Risorgimento e della Lotta per la libertà dal 1971 al 1985, poi vicepresidente fino al 1993, direttore del Bollettino del Museo dal 1970 al 1989, direttore di “Archivio trentino di storia contemporanea” dal 1990 al 2004, poi condirettore scientifico di “Archivio trentino”, «Trentino dell’Anno» nel 2006.³ È stato socio onorario del Comitato trentino della Società Dante Alighieri e socio dell’Accademia degli Accesi di Trento. Tra i numerosi saggi sulla storia trentina contemporanea, ricordiamo: *Il fascismo nella Venezia Tridentina (1919-1924)*, Temi, Trento 1976; *L’autonomia trentina al Landtag di Innsbruck e al Reichsrat di Vienna: proposte e progetti 1848-1914*, Temi, Trento 1978; *La Chiesa trentina e la questione nazionale: 1848-1918*, Temi, Trento 1987; *I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna: 1861-1918*, Trento 1988; *Storia del Trentino*, in quattro volumi, Trento 1994-1998; *Storia di Cembra*, Temi, Trento 1994; *Monumento a Dante: Trento, 1896-1996: mostra per il centenario*, Artigianelli, Trento 1996; *Rosmini e l’ambiente socio-culturale roveretano*, Trento 1998; *Il Comitato provinciale di liberazione nazionale di Trento*, a cura di S. Benvenuti, Quaderni di Archivio Trentino, Fondazione Museo Storico in Trento, 2010; *Autobiografia di Emilio Chiocchetti nelle lettere ai padri provinciali*, in *Emilio Chiocchetti: un filosofo francescano di fronte alle sfide del Novecento*, a cura di G. Faustini, 2006.

Al pensiero di Antonio Rosmini Chiavacci dedicò altri due saggi: *Filosofia e religione nella vita spirituale di A. Rosmini* (Bocca, Milano 1943) e *La filosofia politica di A. Rosmini* (Bocca, Milano 1955) (cfr. Scheda su Gaetano Chiavacci in <agiati.org>; voce “Gaetano Chiavacci” in Wikipedia).

² Alcuni di questi saggi erano già stati pubblicati negli anni immediatamente precedenti: S. BENVENUTI, *Dalla conoscenza empirica del Nuovo saggio alla conoscenza amativa della Teosofia: saggio critico sulla filosofia rosminiana* (1950?); ID., *El concepto de sentimiento fundamental en la filosofía de Antonio Rosmini*, 1955. Benvenuti dedicò a Gaetano Chiavacci il volume *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*: «A Gaetano Chiavacci il quale m’insegnò che “la vita dello Spirito è una *societas*, in cui ciascuno, redimendo se stesso, redime tutti gli altri, se anche gli altri sapranno redimere se stessi”».

³ Cfr. «L’Adige»: <https://www.ladige.it/news/cronaca/2021/01/18/morto-sergio-benvenuti-grande-uomo-cultura-autore-storia-trentino>

Sergio Benvenuti, *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, Ed. Temi, Trento 1957

Indice

Introduzione

- I. Problema filosofico e problema religioso

IL PROBLEMA DELLA NATURA

- I. Il problema della natura nella filosofia di A. Rosmini
- II. I concetti di spazio e di tempo
- III. Il concetto di sentimento fondamentale

IL PROBLEMA DELL'IDEA

- I. Il valore dell'oggettività
- II. Dalla conoscenza empirica del «Nuovo Saggio» alla conoscenza amativa della «Teosofia»
- III. Rosmini critico di Kant: l'essere ideale e il noumeno
- IV. Sostanzialismo ed attualismo in rapporto alla filosofia di A. Rosmini

IL PROBLEMA DELLO SPIRITO

- I. L'eticità della filosofia
- II. La nozione di legge morale in Rosmini e in Kant
- III. L'agostinismo rosminiano: scienza e sapienza
- IV. Il problema estetico
- V. Rosmini e il problema del bello
- VI. La società spirituale

Appendice

CAPITOLO I

Τοῖσ' ἐγρηγορόσιν εῖς καὶ κοινὸς κόσμος,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἔκαστος εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται

Eraclito⁴

PROBLEMA FILOSOFICO E PROBLEMA RELIGIOSO

La negazione della filosofia come pura teoresi pone il problema del rapporto fra l'atto del conoscere intellettivo e quella particolare esperienza di vita che costituisce la filosofia nella sua umana concretezza.

Principio inespresso della conoscenza intellettiva è l'universale logico, suo termine sono le idee delle cose, cioè la determinazione dell'universale stesso in rapporto alle particolari percezioni sensibili. Questa conoscenza è tutta in funzione della prassi, perché le cose sono conosciute in relazione alla coscienza intenzionale, sono, in ultima analisi, termini del nostro appetire, oggetti del nostro volere naturalistico, anche se la loro oggettivazione concettuale le ha, in un certo modo, rese più autonome rispetto all'io intellettivo di quanto non lo fossero nella percezione sensibile, che in esse risolveva ogni attività dell'io senziente.

Il giudizio esistenziale ha dunque in sé immanente, pur nella universalizzazione teoretica del concetto, un principio intenzionale, in quanto le cose, non più solamente percepite, ma affermate distinte dall'io, divengono fini della volontà. Impossibile è scindere il concetto di volontà da quello di conoscenza riflessa, se oggetto del conoscere è l'io nella sua umana concretezza teoretico-pratica. Anche i concetti scientifici vengono così ad avere carattere prammatico e non puramente speculativo, perché nascono anch'essi da quella primitiva percezione in cui il conoscere dell'io è tutto nel suo atteggiarsi istintivo verso le cose.

⁴ «Per coloro che son desti esiste un solo mondo comune, ma quanto agli addormentati ciascuno si volge al suo proprio» (HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Les vestiges*, 3. Le Fragments du Livre d'Héraclite, B. Les textes pertinents, extraits des sources, établis, traduits et annotés par S.N. MOURAVIEV, Heraclitea III.3.B/i, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, p. 229).

Se il conoscere riflesso intellettuivo presume assoluta quella sua conoscenza relativa delle cose, cade nell'illusione che il mondo della natura, come l'io ad esso correlativo, valgano per se stessi. Con ciò non si vuol affermare che la conoscenza riflessa sia assolutamente falsa: lo è solo in quanto non è consapevole dei suoi limiti, del suo valore puramente pratico e perciò relativo. Non è questo uno svalutare la scienza, ma vederne con chiarezza l'insufficienza dal punto di vista della filosofia, perché vera scienza è solo quella che ci fa conoscere le cose nella loro assoluta realtà, (τὰ ὄντως ὄντα), e che Antonio Rosmini chiamava con termine più proprio «sapienza». «Se si cerca quello che è perfetto nell'uomo, e che acconciamente può essere denominato *sapienza*, non conviene fermarsi al primo elemento, cioè alla scienza, o più generalmente alla *cognizione*, ma a questa è necessario unire il secondo che è l'*azione reale*, in cui la bontà morale consiste».⁵ «nella cognizione della Verità, di cui la scienza è soltanto una forma riflessa, giace il primo elemento della Sapienza; ma questa stessa cognizione non principia ad essere elemento di Sapienza fino che è puramente speculativa, e non ancora assentita ed amata, fino che l'uomo non vi ha aggiunto del suo, fino che la cognizione non è divenuta azione libera».⁶

La coscienza intellettuiva avverte però la sua insufficienza: c'è in noi una oscura, continua, insopprimibile insoddisfazione che accompagna ogni nostro puntuale appagamento teoretico-pratico, la quale finisce per porre, prima o poi, in tutta la sua angosciosa tragicità l'interrogativo metafisico: che valore ha questa mia vita? Vale la pena di durarla quando essa è sempre mancante di sé, quando continuamente cerca se stessa nel futuro, nelle cose, e non giunge mai a possedersi qui, ora, tutta?

Ed ecco scomparire la tranquilla e comoda sufficienza del giudizio intellettuivo che afferma un mondo di natura regolato da leggi necessarie, quelle stesse che regolano l'agire dell'io naturale. L'uomo alla cui porta la filosofia ha bussato anche una sola volta, non dorme i sonni tranquilli: un muto, incessante dolore s'insinua in ogni suo pensiero, in ogni suo desiderio: il sentimento della vanità del tutto s'impadronisce di lui. Perché agire? Perché conoscere, sperare, soffrire, amare?... perché, insomma, vivere? Ma nel momento stesso che l'uomo giunge a svalutare completamente la vita, ritrova nel suo atto negante un valore: il Valore. La sua vita ora gli appare diversa, perché nel suo no è implicito il sì dell'accettazione del nulla; egli rinuncia all'illusione, guarda con fermi e profondi occhi se stesso e il suo mondo, e vi scopre quello che prima non poteva vedere: che c'è un'altra vita che si chiama bellezza, amore, carità, la quale opera il miracolo di trasfigurare l'oscuro affannarsi per un oscuro fine egoistico, nella serena, olimpica calma di chi ha in sé la sua vita, non l'aspetta da nessun futuro, non la rimpiange in nessun passato, perché veramente è giunto a possederla.

È la filosofia che pronuncia il coraggioso no alla teoria astratta del mondo intellettuivo della illusione. Essa è il giudizio negante che ha come soggetto l'universale della coscienza nella sua consapevole, esplicita inadeguatezza all'oggetto del giudizio intellettuivo; mentre quest'ultimo afferma l'esistere della cosa, il giudizio negante della filosofia ne afferma l'essere che non si ade-

⁵ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, ed. Nazionale, Roma 1934, p. 107.

⁶ Ivi, p. 138.

gua all'esistere. Certo questa negazione-affermazione è sempre racchiusa in un'espressione teoretica, ma questa ha un valore puramente dialettico, se al termine dialettica diamo il suo vero significato di «via», di «comunicazione» attraverso il concetto astratto di un valore che tale concetto infinitamente supera.

Il giudizio del filosofo, in quanto nega l'essere di fatto per affermare il dover essere, nega l'io empirico per affermare la più vera persona che ne è alle radici; in ciò stesso esso trasforma, operando il distacco dell'io dalle cose, la coscienza particolare in coscienza universale. Questa coscienza concreta adegua il conoscere al volere: è per ciò che il conoscere del filosofo è anche un fare, un creare ex novo una persona d'ordine superiore, ché altrimenti filosofia sarebbe umbratile scienza che vanamente presume di teorizzare la vita. La vita si conosce vivendola; non c'è teoria della vita che non sia falsa scienza, l'illusione intellettuiva.

La filosofia ha rinunciato all'inane tentativo dell'intelletto di realizzare l'universale universalizzando il particolare. La vera, concreta realizzazione dell'universale è la sua «individuazione» nel particolare: al valore delle cose, infatti, alla loro essenza universale, come a quella dell'io, che nel momento della natura non è che cosa fra cose, non si arriva attraverso il concetto: questo dà solo l'universalità astratta, che può servire alla mia vita di natura, ma non soddisfa l'esigenza del mio spirito che vuole conoscere nell'intimo, sostanzialmente.

Individuare l'universale significa dare un senso assoluto alla propria vita, e questo si realizza nel momento della Religione. Dio, l'assoluto Valore, si fa immanente all'uomo che invoca solo nel deserto. La pace fiorisce allora dal dolore vissuto fino in fondo con tremendo coraggio e incrollabile fermezza: ma parlare in termini intellettivi di questa pudica gioia che rifugge ogni esteriorità d'eccezione, è profanare quello che vi è di più santo nella vita. L'esperienza di chi ad essa ha saputo giungere ne è l'unica testimonianza, del tutto personale, irripetibile nella sua originalità: oggettivarla intellettivamente, insegnare questa «virtù» non è dell'uomo. «Voi non vogliate chiamarvi maestri, perché uno solo è il vostro Maestro, e voi tutti siete fratelli».⁷

La conoscenza filosofica si distingue da quella intellettuiva per quell'in più che noi chiamiamo «autocoscienza del principio» o «universale espresso», il quale altro non è se non il criterio trascendentale della conoscenza logica che coglie se stesso per autotrasparenza, senza bisogno di oggettivarsi (ché, altrimenti, si farebbe idea determinata, e da principio diverrebbe termine, sempre rimanendo nella sua essenza inespresso).

Questa autocoscienza si differenzia da quella affermata dall'idealismo assoluto, perché non è costituita dal puro pensiero che si coglie nella sua attività intellettuiva, ma è intuizione del valore del pensiero stesso, criterio morale che accompagna il rendersi consapevole da parte dell'uomo della sua vera persona, dell'universalità del suo io. Perciò la filosofia è negazione di ogni cristallizzazione intellettiva che chiude l'uomo nel breve orizzonte della sua vita empirica: essa è apertura all'essere, all'universale concreto, che è conoscenza, volontà e amore.

Nel momento della filosofia l'universale logico, rendendosi espresso (per usare un termine rosminiano, facendosi «per sé manifesto»), pone pure un oggetto a sé adeguato, il quale non è più costituito, come nel momento della sintesi intellettiva, dalle idee delle cose, ma dalla loro stessa realtà.

⁷ MATTEO, 23, 8.

Tanto l'uomo conosce quanto è. Finché la sua conoscenza è puramente teorica, egli delle cose conosce solo i concetti, sempre più articolati nell'indeterminata sfera del sapere scientifico, e di se stesso, nell'autocoscienza intellettiva, ha pure un'inadeguata conoscenza: conosce sé come cosa fra cose, puro oggetto finito e insufficiente. Ma quando da individuo diviene persona morale ed ha il coraggio tremendo di vivere fino in fondo il proprio dolore, la propria infinita mancanza, allora egli conoscerà un più vero se stesso in un mondo non più di cose, ma di soggetti, di realtà spirituali.

Certo perché si realizzi questo atto spirituale che trasforma noi e con il mondo, bisogna saper guardare la natura con l'occhio del dolore e dell'amore, animare il nostro conoscere di quella sete d'infinito che urge inestinguibile nel cuore dell'uomo disilluso della vanità dei valori che il suo egoismo riponeva nelle cose. Bisogna «non andare, ma permanere», ammoniva Carlo Michelstaedter, trovare qui ed ora tutta la nostra vita: non limitarsi a guardarla allo specchio, ma viverla davvero, senza compromessi. Ed ecco succedere logicamente al momento della filosofia il momento religioso.

La filosofia chiede, la religione dona: dona quella Vita reale, autosufficiente, in cui è presente il Valore universale che invano la volontà egoistica cercava di carpire alle cose. Un nuovo sentimento «sui generis» dà all'uomo l'intuizione del valore relativo della sua conoscenza concettuale, unitamente all'esperienza del Valore assoluto che trascende questa inadeguata conoscenza.

Al tempo stesso che la filosofia nega la falsa sufficienza della prassi volontario-intellettiva, la religione afferma l'autosufficienza dell'atto stesso negante, che dischiude all'occhio disilluso una nuova, più vera vita, in cui è vivo e presente l'assoluto Valore. Questo Valore il filosofo lo conosce come chi vive nelle tenebre conosce la luce, come l'insonne conosce il sonno: esso non è una realtà di fatto, ché sarebbe bestemmia limitare Dio a cosa del mondo intellettivo, ma una realtà di diritto, un libero dover essere che trasfigura la nostra vita in una vita «consapevole». Trascendente come ideale e immanente al tempo stesso come il più vero noi stessi, questa realtà vive della nostra medesima vita; inoggettivabile, non potremmo conoscerla concettualmente senza negarla: di essa parleremo attraverso la preghiera, l'opera d'arte, nello slancio del sacrificio che santifica, ma ogni formula intellettuale sarà inadeguata ad esprimerla: significherà solo la nostra mancanza, sarà la filosofia come esigenza e fondata speranza.

Correlato nella nostra nuova vita disillusa è pur sempre la natura, ma non più quella dalla quale mendicavamo la soddisfazione dei nostri desideri, bensì una natura accettata con serena calma e coraggiosa sincerità, senza nulla chiedere per tutto dare. Solo così la verità del filosofo si converte nella realtà del religioso, in quel suo Iddio che placa l'angoscia esistenziale. Ma non si arriva a tanto se prima non si svaluta la natura, non si negano i valori riposti nelle cose dalla nostra vita che, sul piano della natura, natura essa stessa, cercava sé in un altro da sé. Finché durava questa corsa incessante nel tempo, la vita, anticipando il futuro nel desiderio, poneva se stessa come possibile, e ogni puntuale realizzazione di questa possibilità non la esauriva mai, anzi più acuta si faceva la sofferenza che ingigantiva il desiderio. Cosa chiedere? Come empire di un contenuto che soddisfi una volta per sempre questo abisso di desideri?

La vita chiedeva la vita, ma la cercava fra i cadaveri, fra le «cose» della natura: cercava il soggetto nell'oggetto, mentre era solo in sé che poteva trovare il vero Soggetto, nell'atto che rinunciava ad ogni appoggio esteriore nelle cose. Questo atto di distacco, in quanto avviene per la consapevolezza raggiunta dal filosofo della vanità dei valori della vita empirica in rapporto

all'assoluto Valore della sua nuova vita, è atto essenzialmente razionale. Ciò non vuol dire che la logica concettuale possa essere normativa ai fini della vita spirituale: non ci sono regole per agire sul piano della moralità, l'atto morale è in sé irripetibile. Ciò che è servito a me non è via all'altro; bisogna che l'altro stesso se la costruisca questa «via della salute» con la coraggiosa rinuncia, perché è una via di sacrificio continuo quella che ci conduce ad essere davvero e finalmente noi stessi: quel reale noi stessi che la vita di natura aveva profanato nelle cose.

Chi è giunto a possedere la vita, anche se di fatto vive cotidianamente immerso nella prassi collettiva e la sua è un'umile esistenza di duro lavoro, esercita sugli altri che ancora non conoscono la via dello Spirito un'attrazione irresistibile. Da ogni suo atto e parola traluce l'animo diverso con cui egli vive quella sua materiale esistenza. Vero educatore, con l'esempio anima e riscalda della sua forza e del suo calore quanti lo avvicinano. Egli è aperto a tutti gli interessi umani, e il dolore degli altri è il suo dolore: anzi il suo è il dolore di tutti quelli che soffrono, perché tutti sono in lui ed egli è in tutti. Questa è la vera «societas spiritualis», la Chiesa «in interiore homine».

Il problema filosofico nasce in chi ha sperimentato il dolore universale come esigenza di salute: la problematica intellettuiva in cui si articola la sua ricerca è la forma sempre varia e nuova che esprime questa sua infinita mancanza. A rigor di termini si dovrebbe parlare solo di una problematica filosofica, e non anche di una religiosa, in quanto il momento della religione è quello dell'assoluta consapevolezza, della Realtà raggiunta, e in esso non vi è più posto per l'analisi intellettuiva. L'intelletto non fa che cristallizzare l'atto della vita spirituale in una dogmatica che, prescindendo dal suo valore di «precettistica», non ci può dare l'esperienza originale di questo stesso atto.

Chi giunga, se davvero vi giunge, all'esperienza religiosa, ha superato ogni finitezza del mondo intellettuivo: non ricerca più, non dubita, non spera, perché quello a cui tendeva è tutto qua, presente e vivo nel suo atto.

Piuttosto che di problema religioso sarebbe più esatto parlare di problema filosofico della religione, cioè dell'analisi intellettuiva delle condizioni che preparano l'avvento dello Spirito; ma parlare in termini filosofici di questo «Avvento» è solo esprimere la nostra fede in esso, ché nulla, all'infuori dell'intima coscienza, è testimone della sua realizzazione in noi. L'attualità dell'inattuale, la presenza di quello che sul piano dell'intelletto era trascendente come ideale, ed ora è immanente come infinita realtà, è dunque pura esperienza.

Che questa Realtà esista come esistono le cose del mondo intellettuivo lo negheremo, perché essa è fuori dello spazio e del tempo, e negheremo pure che sia soltanto un ideale, perché l'ideale assoluto è per noi infinito dolore finché tale rimane.

La tentazione di definire la Realtà è sempre stata il «peccato originale» dei filosofi: e perché? Perché definire è possibile sul piano dell'intelletto, è conoscere senza essere. Ma non si conosce veramente se non si è, (se in noi non c'è l'essere), come d'altronde non si è realmente se non si conosce l'essere.

Definire significa anche limitare, e l'oggetto definito è appunto l'oggetto uscito dall'indeterminatezza dell'esistere in generale e posto in rapporto alle nostre percezioni particolari. Spiegandoci con un esempio, noi per avere il concetto di rosa, dobbiamo rapportare la nostra idea dell'esistere in generale ad una serie di esperienze singole (colore, forma del fiore, ecc.) e di ricordi di altre conoscenze simili; ma l'esistere, predicato della sintesi delle nostre percezioni, che in sé è «pura possibilità» d'infinte determinazioni (può essere il predicato della rosa come di

qualunque altro ente ideale o reale), non è solo possibilità di concetti, ma nella sua essenza costituisce anche la possibilità dell'essere: è «essere possibile».

Per cogliere nella sua vera natura questa idea dell'esistere che fonda tutto il nostro mondo intellettuivo, dovremo conoscerla come esigenza infinita di essere (idea dell'essere) che infinitamente supera ogni affermazione dell'esistere.

La rosa esiste, il mio concetto di rosa esiste, io esisto: indeterminate altre affermazioni esistenziali io posso fare, ma la mia idea di esistenza non trova un contenuto adeguato, perché la sua possibilità si estende all'infinito. Unico oggetto che adegua questa infinità è la totalità dell'esperienza possibile, la vita qui, ora, tutta presente: una vita che non chiede più nulla dal futuro né si rimpiange in alcun passato, in sé assolutamente sufficiente. Cercare nelle cose la vita è tradire la nostra esigenza di infinito: è porre l'essere nell'esistere limitandolo. «Ma viene l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; ché tali sono appunto gli adoratori che il Padre domanda. Iddio è spirito, e quelli che lo adorano lo devono adorare in spirito e verità».⁸

Per giungere a possedere la vera Vita io devo riconoscere l'infinita esigenza come la mia stessa persona, inoggettivarmi in essa per farla carne della mia carne e sangue del mio sangue: l'assoluta mancanza diventa allora infinito amore di Dio.

La Grazia divina è scesa nel mio cuore, ha redento il mio io e in me vive come la vita stessa dello Spirito. Finché sono io, segno è che non c'è ancora Dio, ma quando Dio sarà (e Dio «deve essere»), io non sarò più io, ma Dio sarà in me «ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in Te; ut et ipsi in nobis unum sint. Ego in eis et Tu in me: ut sint consummati in Unum».⁹

La mistica è questa comunione immediata con Dio, ad essa si oppone la teosofia; il dissidio insanabile fra le due esperienze, la spirituale e l'intellettiva, ce lo ha mostrato efficacemente Nicola Berdiaev nella sua opera *Spirito e libertà*: «La teosofia anatomizza l'uomo e l'universo, sezionando tutto ciò che possiede perfetta unità organica e contempla il mondo allo stato cadaverico. Non è una contemplazione o una conoscenza viva. La vita si estingue al contatto dei teosofi e degli occultisti che pretendono di conoscere il mistero ultimo».¹⁰

Ma certo la tentazione di conoscere Dio per sforzo di teoria, di conoscere senza essere, è l'illusione più tenacemente radicata nello spirito umano. Al divieto di Dio ad Adamo di non mangiare del frutto dell'albero della «scienza» del bene e del male, contrasta la tentazione del serpente: «Sarete come dei, "sapendo" il bene ed il male». E così nel corso dei secoli i filosofi spesso si sforzarono di oscurare con la teoria astratta, presuntuosi di un sapere in sé sufficiente, quella semplice e profonda verità che di tanto in tanto una voce chiara si levava ad affermare: «Bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse».¹¹ Ma tali parole rimasero e rimangono tutt'ora inascoltate.

Se la teoria del filosofo non si converte nella sincera voce del suo dolore, ed il suo problema

⁸ GIOVANNI, 4, 23-24.

⁹ GIOVANNI, 17, 21-23.

¹⁰ N. BERDIAEV, *Spirito e libertà*, ed. Comunità, Milano 1947, p. 409.

¹¹ AGOSTINO, *L. de diversis*. Qq. LXXXIII. Q. XXXV.

da intellettuale non si fa spirituale, invano si costruiranno i bei sistemi del sapere, sepolcri imbancati per mascherare l'insopprimibile deficienza dell'uomo. Non basta parlare del dolore, del suo problema, se questo dolore non si viva fino in fondo per risolverlo in un atto di vita: ricordiamoci che finché ci travagliamo nel problema filosofico, non facciamo che arricchire di sempre nuove negazioni la nostra vita intellettuativa: eppure senza quei no non nasce l'affermazione suprema che risolve ogni problema.

Non ci sono altre vie di soluzione: bisogna passare attraverso la consapevolezza della nostra miseria, l'accettazione senza compromessi del dolore, spogliarci di tutto perché, anime nude, giungiamo davvero a conoscere, amare ed essere nel mondo dello Spirito.