



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA
Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini"

Rosmini Studies

Rivista di filosofia e storia della cultura

open access

4 (2017)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – ALBERTO BONDOLFI (UNIVERSITÉ DE GENÈVE) – FULVIO DE GIORGI (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA) – MASSIMO DONÀ (UNIVERSITÀ VITA-SALUTE SAN RAFFAELE, MILANO) – EMMANUEL FALQUE (INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS) – CARLO FANTAPPIÈ (UNIVERSITÀ DI ROMA TRE) – HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄT-INGLOSTADT) – VITTORIO HÖSLE (UNIVERSITY OF NOTRE-DAME, INDIANA) – CARLOS HOEVEL (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES) – MARKUS KRIENKE (CATTEDRA ANTONIO ROSMINI – FACOLTÀ DI TEOLOGIA, LUGANO) – CHRISTIANE LIERMANN (CENTRO ITALO-TEDESCO VILLA VIGONI, MENAGGIO) – PAOLO MARANGON (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – LUCIANO MALUSA (UNIVERSITÀ DI GENOVA) – MILENA MARIANI (CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE - FONDAZIONE BRUNO KESSLER, TRENTO) – FABRIZIO MEROI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MARCO MOSCHINI (UNIVERSITÀ DI PERUGIA) – MICHELE NICOLETTI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MAURO NOBILE (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ALESSANDRO PALAZZO (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ENRICO PEROLI (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – BRUNO PINCHARD (UNIVERSITÉ LYON 3) – NICOLA RICCI (ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE – FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA) – KURT SEELMANN (UNIVERSITÄT BASEL) – SAMUELE FRANCESCO TADINI (CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI, STRESA) – CLAUDIO TUGNOLI (ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO)

Redazione

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

Segreteria di redazione

SAMUELE MOSER (editing) – CLAUDIO TUGNOLI (segretario)

Contatti: redazione@centrostudirosmيني.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.centrostudirosmيني.it>



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



Sommario

EDITORIALE

<i>Rosmini e le scienze: prospettive di ricerca</i>	Pag.	1
<i>Rosmini and the Sciences: Research Prospects</i>	»	7
<i>Rosmini un die Wissenschaften: Perspektiven der Forschung</i>	»	13
<i>Rosmini y la ciencias: perspectivas de investigación</i>	»	19
<i>Rosmini et les sciences: perspectives de recherche</i>	»	25

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	31
BRUNO HAAS, <i>Of Beauty and its Partition: Plato, Petrarch, Ficino</i>	»	33

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	53
VERENO BRUGIATELLI, <i>Society and the Recognition of Human Dignity for Antonio Rosmini</i>	»	55
JACOB BUGANZA, <i>The Distinction between Matter and Form in Rosmini's Gnoseology and Ethics</i>	»	65
LUCIA BISSOLI, <i>Antonio Rosmini on the Question of Justice and Human Rights</i>	»	91
ELISABETTA G. RIZZIOLI, <i>The Tale of a Grand Tour morcelé. Suggestions from Antonio Rosmini's Travel Journal</i>	»	105
GIACOMO LORANDI, « <i>La mia casa a Novara è sempre disposta a riceverla [...]</i> ». Giuseppe Morozzo della Rocca, Bishop of Novara, and Antonio Rosmini (1828-1842).	»	125



FOCUS

<i>Introduzione</i>	Pag.	147
MONICA UGAGLIA, <i>Rosmini and Mathematics</i>	»	155
SARA BORNANCIN, <i>Rosmini and the Moon</i>	»	167
CARLO BRENTARI, <i>Between Instinct and Imagination: Antonio Rosmini's Discussion of Animal Behaviour in the Anthropology as an Aid to Moral Science</i>	»	187
MARIO PANGALLO, <i>Antonio Rosmini and the Founding Principles of the Medical Art</i>	»	201
GIAN LUCA SANNA, <i>Physiopathology and Therapeutic Ethics for Antonio Rosmini</i>	»	217

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	229
GIAN LUIGI BRUZZONE, <i>P. Sebastiano Casara and Mgr. Luigi Cesare Pavissich</i>	»	231

SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	»	275
ALBERTO BAGGIO, <i>From Intuition to Intention. Perspectives for a Comparison between Renato Lazzarini and Antonio Rosmini</i>	»	277
MRTINA GALVANI, <i>Body and Space. The Notion of Individuality according to Antonio Rosmini and Edith Stein</i>	»	293
SOPHIA CATALANO, <i>Bertrando Spaventa: Historiography and National Identity between Renaissance and Risorgimento</i>	»	307

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	323
EMANUELE NADALINI, <i>Antonio Rosmini, a Passion for the Ecclesia semper reformanda</i>	»	325
FULVIO DE GIORGI, <i>The Italian School of Spirituality, Rosminianism, and the Catholic Reform</i>	»	335

OVERTIME

GIOVANNI MORETTO, <i>Antonio Rosmini, True Poet of Philosophy</i>	»	391
---	---	-----

Rosmini e le scienze: prospettive di ricerca

Nel 1931, redigendo la voce “Wissensoziologie” (“Sociologia del sapere”) per lo Handwörterbuch der Soziologie, Karl Mannheim, contestando l’idea di presupposti aprioristici del sapere tipica del neokantismo, imperante a quell’epoca, sosteneva che ogni sapere e ogni forma di sapere sono, di fatto, costantemente influenzati dalla loro collocazione sociale, dal loro «vincolo ontologico» (Seinsgebundenheit). Oggi, in quella che comunemente e convenzionalmente sembra essere accettata come “età della scienza”, lo scetticismo manheimiano circa la definizione kantiana del sapere come «un ritener-per-vero soggettivamente e oggettivamente sufficiente» pare aver fatto scuola.

La problematicità del concetto di sapere è evidentemente da ascrivere a uno scarto sempre maggiore – ben evidenziato tra gli altri, a inizio Novecento, da Georg Simmel – tra la progressiva soggettivazione del sapere e la progressiva oggettivazione della scienza: se, ancora nel XVIII e per la prima metà del XIX secolo (nella temperie per esempio della filosofia classica tedesca), scienza e sapere erano per lo più sinonimi di scientia e ars, costituivano cioè un abito e una facoltà dell’uomo, ben presto, complice la differenziazione e la specializzazione delle discipline, “scienza” ha assunto il significato di un processo organizzato, istituzionale e sovra-individuale: il soggetto non può più avere scienza, può soltanto fruirne, giacché essa contiene infinitamente più di quanto una coscienza singola sia in grado, da sola, di cogliere e di produrre.

Antonio Rosmini – e basterebbe pensare, per esempio, all’uso che il Roveretano fa del sintagma “scienza morale” – si muove ancora in un orizzonte concettuale nel quale “scienza” e “sapere” si iscrivono, secondo la tradizione platonica e aristotelica, nell’ambito di una trattazione del concetto di virtù. Le sue considerazioni appaiono quindi sostanzialmente distanti dalla sensibilità odierna: nondimeno, esse costituiscono un interessante punto di rife-

rimento per contestualizzare il rapporto tra scienza e sapere in un quadro storico in cui, da un lato, il sapere si andava sempre più parcellizzando, perdendo l'ambizione idealistica a presentarsi come unitario e totalitariamente comprensivo, e dall'altro lato la scienza cominciava ad avocare a sé specificità di metodo, precludendo a quel Methodenstreit ("disputa sul metodo") che, come è noto, sarebbe poi stato destinato a infiammare il dibattito epistemologico di inizio XX secolo.

Per impostare correttamente la questione del rapporto fra Rosmini e le scienze è necessario, a nostro avviso, tracciare una prospettiva di ricerca scandita in vari momenti, distinti sul piano metodologico più che su quello cronologico. Il punto di partenza consiste in una ricognizione puntuale di quelle che noi oggi chiamiamo "scienze" positive e che Rosmini coltivò a suo tempo, nell'arco di tutta la sua vita, come ambiti di un sapere unitariamente concepito: dalla matematica alla fisica, dalla statistica alla biologia teorica, dalla medicina alla fisiologia, dalle scienze psicologiche alla psichiatria. Su questo terreno non si può non tener conto dei risultati ai quali gli studi rosminiani sono pervenuti soprattutto negli ultimi due decenni del secolo scorso e culminati nel convegno internazionale "Rosmini e l'enciclopedia delle scienze" del 1997 (Olschki Editore, Firenze 1998), ma parecchio rimane ancora da fare per completare il quadro delle "scienze" non ancora sufficientemente indagate, come la fisica, la biologia teorica, la psicologia evolutiva, la psichiatria. In tal senso è orientato il Focus contenuto in questo numero di "Rosmini Studies".

Più carente è il secondo momento della ricerca, quello attinente allo studio delle fonti. Nelle opere e nella biblioteca personale di Rosmini ricorrono infatti i nomi di alcuni eminenti scienziati che il Roveretano lesse, interpretò e utilizzò in vario modo: da Euclide a Tolomeo, da Copernico a Bacono, da Galileo a Newton, da Eulero a Laplace, per non parlare di Stahl e di Pinel. Qualcosa è stato scritto, per esempio, circa il rapporto tra Galileo e Rosmini, ma a parer nostro ogni confronto andrebbe condotto a partire da un'approfondita analisi filologica delle opere e dei brani citati per comprendere e comparare l'ermeneutica applicata dal filosofo trentino ai vari scienziati e giungere così a stabilire il "peso" dell'influsso, certamente non uniforme, da essi esercitato sul pensiero rosminiano e sulle sue diverse articolazioni. Sempre in una prospettiva storica si può proseguire l'indagine tra i contemporanei, come il matematico milanese Gabrio Piola, con il quale il Roveretano stabilisce anche un rapporto personale.

Tuttavia l'obiettivo prioritario è che sia messa a fuoco con precisione la collocazione storica della filosofia di Rosmini nei riguardi delle scienze e di ciascuna scienza. A questo riguardo due sembrano i passaggi indispensabili da compiere, che corrispondono a ulteriori

momenti della ricerca. In primo luogo è necessario contestualizzare il pensiero del Roveretano rispetto ad alcuni filosofi del '600 e del '700 con i quali egli si confronta esplicitamente e che rappresentano un ideale ventaglio di posizioni diverse. Muovendo dall'ambito della filosofia italiana, è impossibile non misurarsi con la grande e originale figura di Vico. Gli studiosi rosminiani, da Bulferetti a Piovani, fin dalla metà del secolo scorso hanno messo in luce vari punti di contatto tra Vico e Rosmini, tuttavia nel rapporto con le scienze sembra emergere una netta differenza: a fronte del Napoletano che in un celebre passo della sua autobiografia dichiara di aver sperimentato "che alle menti già dalla metafisica fatte universali non riesce agevole quello studio proprio degli ingegni minuti, e lasciò di seguirlo, siccome quello che poneva in ceppi ed angustie la sua mente già avezza col molto studio di metafisica a spaziarsi nell'infinito de' generi", troviamo all'opposto nel Roveretano una analoga mente "dalla metafisica fatta universale", ma che dimostra nei fatti di non disprezzare lo "studio proprio degli ingegni minuti". Nel suo atteggiamento rispettoso e interessato nei confronti delle scienze Rosmini sembra avvicinarsi maggiormente a Muratori e ai suoi studi sulla fantasia umana, sulla medicina e altre scienze. Passando in terra di Francia, un riferimento ineludibile è senza dubbio l'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert, che il Roveretano possiede nell'edizione svizzera del 1780-1782, ma pure gli ideologues come Cabanis (cfr. S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues: scienza e filosofia in Francia*, La Nuova Italia, Firenze 1974), anche se Rosmini è certamente più vicino alla tradizione filosofica dell'Oratorio francese, da Malebranche a Gerdil, che conosceva molto bene e per la quale non esiste nessuna incompatibilità tra progresso scientifico e verità religiosa: secondo questa linea di pensiero Copernico può rappresentare, al tempo stesso, uno degli eroi della scienza e uno degli alfiери della vera religione cattolica. Tuttavia un'analoga consonanza potrebbe essere messa in luce anche nei riguardi di Leibniz, il cui influsso sulla teoresi rosminiana è stato dimostrato in più punti di grande rilievo, tra i quali quello della matematica, se è vero che proprio dal *Nova methodus* di Leibniz del 1684 Rosmini apprende il calcolo infinitesimale. Malebranche per un verso e Leibniz per l'altro rinviano a loro modo a Cartesio. Ora Rosmini – solitamente abbastanza critico verso Cartesio, alla cui concezione delle idee contrappone spesso la propria tesi dell'essere ideale – sembra richiamarsi al modello della filosofia cartesiana quantomeno affiancando alle elaborazioni metafisiche più audaci un costante esercizio scientifico. A valle di questi filosofi non può mancare Kant, con il suo tentativo di una fondazione filosofica delle scienze: studi recenti (Sulla ragione, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008) hanno messo sistematicamente in luce il variegato influsso di Kant su Rosmini e la ricezione critica da parte di quest'ultimo,

ma proprio il capitolo sulle scienze non è stato ancora affrontato. Ora anche solo questa brevissima panoramica mostra come l'atteggiamento del Roveretano nei riguardi delle scienze, per essere adeguatamente compreso, debba essere approfondito anche in rapporto alle diverse tradizioni filosofiche dalle quali egli è più immediatamente influenzato, tanto più se poi si desidera metterlo in relazione con autori, come Husserl, con i quali si sono intraviste nel precedente numero di "Rosmini Studies", pur nella grande diversità degli orientamenti filosofici, significative corrispondenze dell'approccio teoretico.

Il momento successivo della ricerca è specificamente rivolto a ricostruire "dall'interno" la posizione di Rosmini. Giova senza dubbio al riguardo esaminare la collocazione delle scienze in quel vasto disegno enciclopedico del sapere che l'Autore concepisce fin dal 1817 - nel quale trovano spazio la matematica, l'astronomia, la meteorologia, la chimica, la meccanica, la zoologia, la medicina, la botanica, la mineralogia - e che continua a perfezionare almeno fino al 1850, quando nell'Introduzione alla filosofia ripropone il suo Sistema filosofico, elaborato già nel 1844, con la suddivisione delle scienze in "scienze d'intuizione", "scienze di percezione" e "scienze di ragionamento". Ma entro questa cornice l'indagine forse più feconda consiste nel ricercare, dalle opere giovanili fino all'incompiuta Teosofia, i saggi specifici (come quello sulla statistica) o le lunghe sezioni, presenti in varie opere, nelle quali qualcuna tra le scienze positive viene concretamente utilizzata, così da comprendere come Rosmini considera ciascuna, in quale misura le riconosce uno statuto epistemologico autonomo, in quale modo ne giustifica l'utilizzo e la connessione con un sapere più generale. Si potrebbe a quel punto capire e valutare se e quanto il Roveretano abbia effettivamente conseguito il fine di "dare una filosofia che possa essere solida base delle scienze", come egli stesso scrive nella citata Introduzione. Si intravede chiaramente in quest'ultima opera la via ontologica che l'Autore persegue e che troverà compimento nella Teosofia, ma non è da trascurare la via logica che nei medesimi anni lo induce a inserire il calcolo delle probabilità di Laplace all'interno della sua Logica (1853). Particolarmente interessante appare poi il nesso che Rosmini istituisce nel ricordato Sistema filosofico tra "filosofia generale", volta a indagare le ragioni ultime di tutto lo scibile, e le "filosofie speciali", che hanno lo scopo di rinvenire le ragioni ultime "di certe determinate parti dello scibile", come "la filosofia delle matematiche, la filosofia della fisica" ecc. (Introduzione alla filosofia, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 225).

Non c'è chi non veda quanto vasta e impegnativa sia la prospettiva di ricerca qui sommariamente delineata, tenuto conto dei retaggi prima neo-idealistici e poi spiritualistici che finora hanno condizionato, in prevalenza, l'interpretazione di Rosmini. Ma, come è

noto, i grandi classici possono avere una parola significativa per ogni tempo. Ne è un esempio eloquente il caso di Cartesio: “Niente resta in piedi della fisica di Cartesio – scriveva nel 1937 Alexandre Koyré -. Una ventina d’anni fa, circa, si è scritto che la scienza non segue la via da lui tracciata. Una ventina d’anni fa era vero. Oggi lo è molto meno. Senza dubbio la fisica attuale, la fisica degli Einstein e dei de Broglie, non ripete assolutamente la fisica contenuta nei Principi. Non di più di quanto quest’ultima riproducesse la fisica del Timeo. E tuttavia, per la storia, la fisica di Cartesio è stata una rivincita di Platone. La fisica di Einstein, che riduce il reale al geometrico, è, allo stesso modo, una rivincita di Cartesio: prosegue, e in alcuni punti realizza, il vecchio sogno di Cartesio e di Platone” (Lezioni su Cartesio, Tranchida Editori, Milano 1990, p. 86). Ma è John Cottingham che, riferendosi al filosofo francese, mette in evidenza quello che, sul versante delle scienze, è l’aspetto forse essenziale e vitale anche del pensiero di Rosmini: “il sistema cartesiano offre un esempio particolarmente efficace di quello che io considero il compito più importante della filosofia, ovvero lo sforzo di riuscire a scoprire fino a che punto le differenti aree del nostro paesaggio concettuale possono essere integrate in una visione del mondo coerente. Se mai diventeremo creature tanto specializzate che questo compito non ci interessi più, allora la filosofia si frammenterà fino ad estinguersi: quello che un tempo era il grande fiume della ricerca si ramificherà in così tanti rivoli isolati che alla fine non resterà niente se non una plaga deserta” (Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy, Oxford University Press, Oxford 2008, p. VIII).





Rosmini and the Sciences: Research Prospects

In 1931, while writing the “Wissensoziologie” (“Sociology of Knowledge”) for the Handwörterbuch der Soziologie, Karl Mannheim, challenging the idea of a priori presuppositions of the knowledge typical of neo-Kantism prevailing at that time, argued that every knowledge and every form of knowledge are, in fact, constantly influenced by their social placement, by their “ontological bond” (Seinsverbundenheit). Today, in what commonly and conventionally seems to be accepted as the “age of science”, Mannheimian scepticism regarding the Kantian definition of knowledge as “a belief that is subjectively and objectively sufficient” seems to have become a school of thought.

The problematic nature of the concept of knowledge is obviously to be attributed to an ever-increasing gap – well documented at the beginning of the nineteenth century by Georg Simmel, amongst others – between the progressive subjectification of knowledge and the progressive objectification of science: if, again in the 18th and the first half of the 19th century (in the style of German classical philosophy, for example), science and knowledge were mainly synonyms for scientia and ars, they therefore, constituted man's disposition and faculty. Soon, thanks to the differentiation and specialisation of the disciplines, “science” took on the meaning of an organised, institutional and over-individual process: the subject can no longer have science, he can only enjoy it, since it infinitely contains more than one individual consciousness is capable of seizing and producing alone.

Antonio Rosmini – and it would suffice to think, for example, of the use that the Roveretan makes of the term “moral science” – still moves in a conceptual horizon in which “science” and “knowledge” belong, according to the Platonic and Aristotelian tradition, as part of a treatise on the concept of virtue. His considerations therefore appear to be a sub-

stantial distance away from today's sensibility: nevertheless, they provide an interesting point of reference for contextualising the relationship between science and knowledge in a historical context where, on the one hand, knowledge was becoming increasingly fragmented, losing its idealistic ambition to present itself as unitary and utterly comprehensible, and on the other hand, science was beginning to call into question the specificity of the method, prelude to the *Methodenstreit* ("method dispute") which, as we well know, would later be destined to inflate the epistemological debate of the early 20th century.

In order to establish the question of the relationship between Rosmini and the sciences correctly, it is necessary, in our view, to follow a documented research prospect, scanning different periods, based on a methodological level rather than chronological. The starting point consists of a timely reconnaissance of that which, these days, we call positive "sciences" and which Rosmini developed in his day, throughout its life, as aspects of a uniquely conceived field of knowledge: from mathematics to physics, from statistics to theoretical biology, from medicine to physiology, from psychological sciences to psychiatry. On this matter, one can not fail to take into account the results which have come to light thanks to Rosminian studies over the last two decades of the previous century, culminating in the 1997 international conference "Rosmini and the Encyclopaedia of the Sciences" of 1997 (*Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschki Editore, Florence 1998). Yet much still remains to be done to complete the framework of the, as yet, insufficiently investigated "sciences" such as physics, theoretical biology, evolutive psychology and psychiatry. This is the direction that the Focus of this issue of "Rosmini Studies" will take.

The second period of research, that which relates to the study of sources, is more lacking. In Rosmini's works and personal library, the names of some eminent scientists are to be found, that the Roveretan read, interpreted and used in various ways: from Euclid to Ptolemy, Copernicus to Bacon, Galileo to Newton, Euler to Laplace, not to mention Stahl and Pinel. Something has been written, for example, about the relationship between Galileo and Rosmini, but in our view each confrontation should be guided by an initial in-depth philological analysis of the works and writings cited to understand and compare the hermeneutics applied by the Trentino philosopher to various scientists. Thus one might be able to establish the "weight" of the influx, not in any way uniform, that they exerted on Rosmini's thought and on his various explanations. Always in a historical vein, one might continue the investigation among contemporaries, such as the Milanese mathematician, Gabrio Piola, with whom the Roveretan also established a personal relationship.

However, the primary goal is to focus, with due precision, on the historical colloca-

tion of Rosmini's philosophy concerning sciences and each individual science. In this regard, it would appear that there are two indispensable steps to be taken, which correspond to the latter period of research. In the first instance, it is necessary to contextualise the Roveretan's thinking with some philosophers of the sixteen and seventeen hundreds, with whom he explicitly compares views and which represent an ideal range of different standpoints. Starting within the sphere of Italian philosophy, it would be impossible not to make a comparison with the great and original figure of Vico. As far back as the middle of last century, those who have studied Rosmini, from Bulferetti to Piovani, have brought to light various points of contact between Vico and Rosmini. Nevertheless, as far as their relationships with science goes, a clear difference seems to emerge: as far as the Neapolitan goes, who, in a famous passage of his autobiography declares that he has experienced "that to the minds, already made universal by metaphysics, the study of such minute ingenuity does not come easily, and he ceased to follow it, since it caused strain and anguish to his mind, already awash with much study of metaphysics, to span the infinite of the genres". We find, instead, in the Roveretan, a similar mind "from metaphysics made universal", but which proves in fact not to despise the "deliberate study of minute ingenuity". With his respectful and interested attitude towards science, Rosmini seems to lean more towards Muratori and his studies of the human imagination, of medicine and of other sciences. Passing through the country of France, an inescapable reference is without a doubt the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert, of which Rosmini possessed a 1780-1782 Swiss edition. Likewise, the ideologues, such as Cabanis (cfr. S. Moravia, *The thinking of the ideologues: science and philosophy in France: Il pensiero degli ideologues: scienza e filosofia in Francia*, La Nuova Italia, Florence 1974), even though Rosmini is certainly closer to the philosophical tradition of the French Oratory, from Malebranche to Gerdil, who he knew very well and for whom, no incompatibility between scientific progress and religious truth exists. Along this same line of thought, Copernicus might represent, at the same time, one of the heroes of science and one of the standard bearers of the true Catholic religion. However, a similar consonance could also be brought to light with regard to Leibniz, whose influence on the Rosminian speculation has been demonstrated in numerous significant points, including that of mathematics, if it is true that Rosmini learned the infinitesimal calculus from no less than Leibniz's 1684 *Nova methodus*. Malebranche, for one reason, and Leibniz, for another, both, in their own way, turn to Descartes. So now, Rosmini – usually fairly critical of Descartes, whose conception of ideas often conflicts with his thesis of being ideal – seems to refer to the model of Cartesian philosophy, or at least ac-

companying the more audacious metaphysical elaborations with a constant scientific exercise. Amongst these philosophers, we cannot exclude Kant, with his attempt at a philosophical foundation of science: recent studies (M. Krienke, *Sulla ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008) have systematically highlighted the diversified influence of Kant on Rosmini and the critical reception of the latter, but the actual chapter on science has not yet been dealt with. Whilst even this briefest of panoramas shows the Roveretan's attitude towards the sciences, if it is to be adequately understood, we should delve deeper, also in relation to the various philosophical traditions by which he is most immediately influenced. And all the more so if we wish to make a comparison with authors, such as Husserl, who have already been examined in the previous edition of "Rosmini Studies", as even in the great diversity of philosophical orientations, significant parallels of the theoretical approach exist.

The period following on from research is specifically aimed at reconstructing the position of Rosmini "from the inside". It is, without doubt, useful for the purposes of examining the positioning of the sciences in that vast encyclopaedic design of knowledge that the author conceived from 1817 onwards – in which mathematics, astrology, meteorology, chemistry, mechanics, zoology, medicine, botany and mineralogy all appear – and which he continued to perfect, at least up until 1850, when, in his *Introduction to Philosophy*, he re-introduces his philosophical system, developed back in 1844, with the sub-division of sciences into "intuition sciences", "perception sciences" and the "sciences of reasoning". But within this framework, perhaps the most fruitful investigation is to look for specific essays, (such as the one on statistics), or the long sections present in various works, from his youthful writings to his unfinished theosophy, in which some of the positive sciences are used concretely, so as to understand how Rosmini considers each one, to what extent he recognises them as an autonomous epistemological statute, in which way he justifies their use and their connection with a more general knowledge. One could, at that point, understand and evaluate whether and how the Roveretan has actually achieved his goal of "giving a philosophy that can be a solid foundation of the sciences", as he himself writes in the aforementioned *Introduction*. In this last work we can clearly see the ontological path that the Author pursues and which will find its fulfilment in Theosophy, but we should not overlook the logical path that, in the same years, induces him to insert Laplace's calculus of probability within his *Logic* (1853). Of particular interest is the connection that Rosmini establishes in his well-remembered Philosophical system among "general philosophy", aimed at investigating the ultimate reasons of all knowledge, and the "special philosophies", whose purpose is to find the ultimate reasons "of certain determined parts of

knowledge”, such as “the philosophy of mathematics, the philosophy of physics”, and so on (P.P. Ottonello, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Rome 1979, p. 225).

Nobody could fail to see how vast and challenging the research prospect briefly summarised here is, considering the first neo-idealistic and then spiritualistic legacies that have so far influenced, for the most part, Rosmini's interpretation. But, as we well know, great classics can have a different meaning in different times. The Descartes case is an eloquent example: “There is nothing left of Cartesian physics” – wrote Alexandre Koyré in 1937 – “Twenty years or so ago, it was written that science does not follow its self-etched path, and twenty or so years ago that was true. Today it is much less so, however. No doubt the current physics, the physics of Einstein and de Broglie, do not repeat the physics contained in the Principles at all. No more than the latter reproduced the physics of Timeo. And yet, for history, Cartesian physics were Plato's revenge. Einstein's physics, which reduces reality to geometry, is likewise a Cartesian revenge; it continues, and in some places realises, the old dream of Descartes and Plato”. (Lezioni su Cartesio, Tranchida Publishing, Milan 1990, p. 86). But it was John Cottingham who, referring to the French philosopher, highlights what, on the side of the sciences, is perhaps essential and vital to Rosmini's thinking: “the Cartesian system offers an extraordinarily powerful exemplar of what I regard as philosophy's most important task, the struggle to work out the extent to which the different areas of our conceptual landscape can be integrated into a coherent worldview. If we ever become such specialized creatures that such a task no longer interests us, then philosophy will have divided itself into extinction: the once great river of enquiry will have branched into so many isolated streamlets that eventually nothing will remain but a desert plain” (Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy, Oxford University Press, Oxford 2008, p. viii).





Rosmini und die Wissenschaften: Perspektiven der Forschung

Als er im Jahre 1931 den Artikel "Wissenssoziologie" für das Handwörterbuch der Soziologie schrieb, vertrat Karl Mannheim darin die Auffassung, dass alles Wissen und jede Form des Wissens in Wirklichkeit ständig von ihrem gesellschaftlichen Ort beeinflusst seien, von ihrer "Seinsverbundenheit" – und stellte damit die Vorstellung apriorischer Voraussetzungen des Wissens infrage, wie sie für den damals tonangebenden Neukantianismus typisch war. Heute, in einer Epoche, die offenbar allgemein und konventionell als das "Zeitalter der Wissenschaft" angenommen wird, scheint die Mannheim'sche Skepsis im Hinblick auf die kantische Definition des Wissens als "das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten" Schule gemacht zu haben.

Der problematische Charakter des Wissensbegriffs ist offensichtlich einem immer größer werdenden Graben zuzuschreiben, der sich zwischen dem zunehmenden Subjektiv-Werden des Wissens und dem zunehmenden Objektiv-Werden der Wissenschaft auftut – einem Graben, den unter anderen Georg Simmel zu Anfang des 20. Jahrhunderts klar beschrieben hat: Während noch im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (im Gefolge beispielsweise der klassischen deutschen Philosophie) Wissenschaft und Wissen meistens Synonyme von scientia und ars waren, also einen Habitus und eine Fähigkeit des Menschen darstellten, hat "Wissenschaft" – mitbedingt durch die Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Disziplinen – sehr bald die Bedeutung eines organisierten, institutionellen und überindividuellen Prozesses angenommen: Das Subjekt kann die Wissenschaft (die scientia) nicht mehr besitzen, sondern nur noch daran teilhaben, da sie unendlich mehr in sich enthält als das, was ein einzelnes Bewusstsein allein für sich erfassen und hervorbringen kann.

Antonio Rosmini bewegt sich – und es sollte genügen, beispielsweise an den Gebrauch zu denken, den er von dem Syntagma “scienza morale” (Moralwissenschaft) macht – noch in einem begrifflichen Horizont, in dem “Wissenschaft” (scienza) und “Wissen” (sapere) im Umkreis einer Erörterung des Begriffs der Tugend ihren Platz finden. Seine Erörterungen erscheinen also in einer wesentlichen Hinsicht einigen Abstand von den heutigen Grundauffassungen aufzuweisen. Nichtsdestoweniger stellen sie einen interessanten Bezugspunkt dar, wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Wissen in einem geschichtlichen Rahmen zu kontextualisieren, in dem sich (einerseits) das Wissen immer mehr in kleine Einheiten aufspaltete und dabei den idealistischen Ehrgeiz verlor, sich als ein einheitliches und allumfassendes zu präsentieren, und in dem (andererseits) die Wissenschaft begann, spezifische methodische Merkmale für sich zu reklamieren – gewissermaßen als Vorspiel zu jenem Methodenstreit, der dann bekanntlich die wissenschaftstheoretische Debatte zu Anfang des 20. Jahrhunderts befeuern sollte.

Um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Rosmini und den Wissenschaften in der richtigen Weise zu stellen, ist es unserer Meinung nach notwendig, eine Forschungsperspektive zu entwerfen, die in mehrere Momente gegliedert ist, welche sich eher auf der Ebene der Methodologie als auf derjenigen der Zeit unterscheiden. Der Ausgangspunkt besteht in einer punktuellen Erkundung dessen, was wir heute die positiven “Wissenschaften” nennen – während Rosmini sie im Verlauf seines gesamten Lebens als Bereiche eines einheitlich aufgefassten Wissens betrieb: von der Mathematik bis zur Physik, von der Statistik bis zur theoretischen Biologie, von der Medizin bis zur Physiologie, von den psychologischen Wissenschaften bis zur Psychiatrie. Auf diesem Gebiet kann man die Ergebnisse nicht übergehen, zu denen die Rosmini-Forschung insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts gelangt ist, wobei der internationale Kongress “Rosmini und die Enzyklopädie der Wissenschaften” (“Rosmini e l’enciclopedia delle scienze”) im Jahre 1997 den Höhepunkt darstellt (publiziert 1998 bei Olschki in Florenz). Aber etliches bleibt noch zu tun, um das Bild durch diejenigen “Wissenschaften” zu vervollständigen, die noch nicht hinreichend erkundet sind, wie die Physik, die theoretische Biologie, die Entwicklungspsychologie, die Psychiatrie. In dieser Richtung ist der Fokus der vorliegenden Ausgabe der Rosmini Studies zu suchen.

Größer sind die Lücken bei dem zweiten Moment der Forschung, nämlich demjenigen, welches das Studium der Quellen betrifft. In den Werken und der privaten Bibliothek Rosminis kehren nämlich die Namen einiger herausragender Wissenschaftler häufig wieder, die er gelesen, interpretiert und auf verschiedene Weise benutzt hat: von Euklid bis

zu Ptolemaios, von Kopernikus bis zu Bacon, von Galilei bis zu Newton, von Euler bis zu Laplace, ganz zu schweigen von Stahl und Pinel. So ist beispielsweise über das Verhältnis zwischen Galilei und Rosmini durchaus etwas geschrieben worden; aber unserer Meinung nach sollte jeder Vergleich von einer vertieften philologischen Analyse der Werke und der zitierten Passagen ausgehen, damit man die Hermeneutik, die der Philosoph aus dem Trentino auf die verschiedenen Wissenschaftler anwendet, verstehen und vergleichen und so schließlich das "Gewicht" des Einflusses bestimmen kann, den sie auf das Denken Rosminis und dessen verschiedene Verzweigungen ausgeübt haben – eines Einflusses, der gewiss kein stets gleichförmiger ist. Ebenfalls in einer historischen Perspektive kann die Untersuchung auch mit Blick auf die Zeitgenossen fortgesetzt werden (wie etwa den Mailänder Mathematiker Gabrio Piola, zu dem Rosmini auch ein persönliches Verhältnis unterhalten hat).

Dennoch liegt das primäre Interesse darin, die historische Position und die philosophische Stellungnahme Rosminis gegenüber den Wissenschaften und gegenüber jeder einzelnen Wissenschaft präzise zu beleuchten. Dafür scheint es zwei Wege zu geben, die unbedingt beschritten werden müssen und die weiteren Momenten der Forschung entsprechen. In erster Linie ist es notwendig, das Denken Rosminis zu kontextualisieren im Hinblick auf einige Philosophen des 17. und des 18. Jahrhunderts, mit denen er sich explizit auseinandersetzt und die ein ideales Spektrum unterschiedlicher Positionen bieten. Wenn man den Ausgang nimmt von der italienischen Philosophie, dann kommt man nicht umhin, sich mit der bedeutenden und originellen Gestalt Vicos zu befassen. Die Rosmini-Forschung von Bulferetti bis zu Piovani hat seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine Reihe von Kontaktpunkten zwischen Vico und Rosmini ans Licht gehoben – jedoch scheint sich, was das Verhältnis zu den Wissenschaften betrifft, eine klare Differenz zu zeigen: Während Vico an einer berühmten Stelle seiner Autobiografie erklärt, er habe die Erfahrung gemacht, "daß den durch die Metaphysik schon zum Universalen gehobenen Geistern jenes Studium, das eigentlich unbedeutenden Köpfen angemessen ist, nicht leicht gelingt. Er setzte es denn auch nicht fort, weil er seinen durch vielfältige Beschäftigung mit der Metaphysik gebildeten Geist, der schon gewöhnt war, in die Unendlichkeit der Gattungen zu schweifen, in Fesseln legte und einschränkte" (Giambattista Vico, Autobiographie, Zürich/Brüssel, Occident/Pantheon 1948, 27) – finden wir dagegen bei Rosmini einen analogen "durch die Metaphysik zum Universalen gehobenen Geist", der aber durch die Tat beweist, dass er das "Studium, das eigentlich unbedeutenden Köpfen angemessen ist", nicht gering schätzt. In seiner respektvollen und interessierten Einstellung zu den

Wissenschaften scheint Rosmini sich eher in die Nähe Muratoris und seiner Studien über die menschliche Fantasie, über die Medizin und andere Wissenschaften zu begeben. Wenn man nach Frankreich hinübergeht, ist ein unausweichlicher Bezugspunkt zweifellos die Encyclopédie von Diderot und d'Alembert, die Rosmini in der schweizerischen Ausgabe von 1780–1782 besaß, aber auch die idéologues wie Cabanis (vgl. Sergio Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia, Florenz: La Nuova Italia* 1974), auch wenn Rosmini sicherlich der philosophischen Tradition des französischen Oratoriums – von Malebranche bis Gerdil – näher steht, einer Tradition, die er sehr gut kannte und für die keinerlei Unvereinbarkeit besteht zwischen dem wissenschaftlichen Fortschritt und der religiösen Wahrheit: Im Sinne dieser Denkrichtung kann Kopernikus zur gleichen Zeit einer der Heroen der Wissenschaft und einer der Vorkämpfer der wahren katholischen Religion sein. Jedoch könnte eine analoge Übereinstimmung auch in Bezug auf Leibniz herausgestellt werden: Es ist erwiesen, dass er in mehreren Punkten von großer Bedeutung Einfluss auf das theoretische Denken Rosminis ausgeübt hat, unter anderem in der Mathematik, wenn es denn wahr ist, dass dieser eben mithilfe der *Nova methodus* von 1684 die Infinitesimalrechnung erlernt hat. Malebranche und Leibniz verweisen wiederum, jeder auf seine eigene Weise, auf Descartes. Nun scheint sich Rosmini – der Descartes normalerweise ziemlich kritisch gegenübersteht und der dessen Konzeption der Ideen häufig seine eigene These von einem idealen Sein entgegensetzt – wenigstens insofern auf das Modell der cartesianischen Philosophie zu berufen, als er kühnsten metaphysischen Erwägungen eine unablässige wissenschaftliche Tätigkeit an die Seite stellt. Im Anschluss an diese Philosophen darf auch Kant nicht fehlen mit seinem Versuch einer philosophischen Begründung der Wissenschaften: Neuere Arbeiten (*Sulla ragione*, hrsg. von Markus Krienke, Soveria Mannelli, Rubbettino 2008) haben den vielfältigen Einfluss Kants auf Rosmini und dessen kritische Rezeption durch diesen systematisch ans Licht gehoben, aber gerade das Kapitel über die Wissenschaften ist noch nicht in Angriff genommen worden.

Nun zeigt schon allein dieser ganz kurze Überblick, dass die Einstellung Rosminis gegenüber den Wissenschaften, um angemessen verstanden zu werden, einer vertieften Untersuchung unterzogen werden muss, und zwar auch in Bezug auf verschiedene philosophische Traditionen, von denen er unmittelbar beeinflusst worden ist; und das umso mehr, wenn man sie dann noch in Beziehung setzen möchte zu Autoren wie Husserl, mit denen, wie sich in der vorhergehenden Nummer der Rosmini Studies ansatzweise gezeigt hat, ungeachtet der großen Unterschiede in der jeweiligen philosophischen

Orientierung doch bedeutsame Ähnlichkeiten in der theoretischen Herangehensweise bestehen.

Das nächste Segment der Forschung ist in besonderer Weise darauf gerichtet, die Position Rosminis "von innen her" zu rekonstruieren. In dieser Hinsicht hilft es zweifellos weiter, die jeweilige Position der Wissenschaften in dem breit angelegten enzyklopädischen Lageplan des Wissens zu untersuchen, den der Autor von 1817 an entwirft – in ihm finden die Mathematik, die Astronomie, die Meteorologie, die Chemie, die Mechanik, die Zoologie, die Medizin, die Botanik, die Mineralogie Platz – und den er kontinuierlich vervollkommnet bis mindestens 1850, als er in der *Introduzione alla filosofia* (der "Einleitung und die Philosophie") auch sein *Sistema filosofico* ("System der Philosophie"), das er im Jahre 1844 ausgearbeitet hatte, erneut vorlegt – mit einer Unterteilung der Wissenschaften in "Anschauungswissenschaften" (*scienze d'intuizione*), "Wahrnehmungswissenschaften" (*scienze di percezione*) und "Schlussfolgerungswissenschaften" (*scienze di ragionamento*). Aber innerhalb dieses Rahmens ist es vielleicht der fruchtbarste Ansatz, von den Jugendwerken an bis zu der unvollendeten *Teosofia* ("Theosophie") die jeweils speziellen Arbeiten (wie diejenige über die Statistik) oder die (in verschiedenen Werken zu findenden) längeren Abschnitte zu untersuchen, in denen irgendeine der positiven Wissenschaften konkret benutzt wird, und zwar mit dem Ziel, zu verstehen, wie Rosmini eine jede von ihnen einschätzt, in welchem Maße er ihnen einen autonomen epistemologischen Status zuerkennt und in welcher Weise er ihren Gebrauch und ihre Verknüpfung mit einem allgemeineren Wissen rechtfertigt. Man könnte dann verstehen und einschätzen, ob und in welchem Maße Rosmini sein Ziel, "eine Philosophie vorzulegen, die ein solides Fundament der Wissenschaften sein kann" (wie er selbst in der bereits zitierten *Introduzione* schreibt), tatsächlich erreicht hat. Man kann in letzterem Werk deutlich den ontologischen Weg sich abzeichnen sehen, den der Autor verfolgt und der in der *Teosofia* seine Vollendung finden wird; aber auch der logische Weg ist nicht zu vernachlässigen, der ihn in denselben Jahren dazu veranlasst, die Laplace'sche Wahrscheinlichkeitsrechnung in seine *Logica* ("Logik") einzufügen. Besonders interessant erscheint ferner die Verbindung, die Rosmini in dem erwähnten *Sistema filosofico* herstellt zwischen der "allgemeinen Philosophie" (*filosofia generale*), die darauf abzielt, die letzten Gründe alles Wissbaren zu erforschen, und den "speziellen Philosophien" (*filosofie speciali*), die das Ziel haben, die letzten Gründe "gewisser bestimmter Teile des Wissbaren" aufzufinden, wie etwa "die Philosophie der Mathematik, die Philosophie der Physik" usw. (*Introduzione alla filosofia*, hrsg. von Pier Paolo Ottonello, Rom: Città Nuova 1979, 225).

Niemand kann verkennen, wie umfangreich und anspruchsvoll die hier summarisch umrissene Forschungsperspektive ist, auch angesichts der zunächst neoidealistischen und dann spiritualistischen Traditionselemente, die bisher überwiegend die Rosmini-Interpretation bestimmt haben. Aber bekanntlich können die großen Klassiker ja ein bedeutsames Wort für jede Zeit bereithalten. Ein beredtes Beispiel dafür ist Descartes: “Von Descartes’ Physik ist nichts stehen geblieben”, schrieb Alexandre Koyré im Jahre 1937. “Vor zwanzig Jahren hat man schreiben können, die Wissenschaft folge nicht dem Weg, den er gebahnt habe. Vor ungefähr zwanzig Jahren war das auch wahr. Heute ist es das sehr viel weniger. Denn sicherlich wiederholt die aktuelle Physik, die Physik Einsteins [und de Broglies] in keiner Weise die [in den Principes enthaltene] Physik <von Descartes> – nicht mehr als diese die Physik [des Timaios] <Platons> reproduziert. Und doch ist für die Geschichte die Physik von Descartes eine Revanche Platons gewesen. Die Physik Einsteins, die das Wirkliche auf das Geometrische reduziert, ist ebenso eine Revanche Descartes’: Sie verfolgt weiter den alten Traum Descartes’ und Platons, und bis zu einem gewissen Grade verwirklicht sie ihn auch” (Entretiens sur Descartes, in: Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes, Paris: Gallimard 1962, 161–229, 227sq). Aber es ist John Cottingham, der, auf den französischen Philosophen Bezug nehmend, dasjenige herausstellt, was im Hinblick auf die Wissenschaften der vielleicht wesentliche und lebendige Aspekt auch von Rosminis Denken ist: “Das cartesianische System bietet ein außerordentlich kraftvolles Beispiel für das, was ich als die wichtigste Aufgabe der Philosophie ansehe, nämlich das Bemühen darum, herauszufinden, in welchem Maße die verschiedenen Zonen unserer begrifflichen Landkarte in eine kohärente Weltsicht integriert werden können. Wenn wir jemals derart spezialisierte Geschöpfe werden sollten, dass diese Aufgabe uns nicht mehr interessiert, dann wird sich die Philosophie bis zur Selbstausslöschung aufgespalten haben: Der einst breite Fluss der Forschung wird sich in so viele kleine Rinnsale aufgespalten haben, dass am Ende nichts anderes übrig bleiben wird als eine öde Ebene” (Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy, Oxford University Press, Oxford 2008, VIII).

Rosmini y las ciencias: perspectivas de investigación

En 1931, al escribir la entrada “Wissensoziologie” (Sociología del saber) para el Handwörterbuch der Soziologie, Karl Mannheim, contestando la idea de presupuestos apriorísticos del saber típica del neokantismo imperante en la época, defendía la tesis de que cada saber y cada forma de saber están, de hecho, influenciados constantemente por su colocación social, por su “vinculo ontológico” (Seinsgebundenheit). A día de hoy, en esta que convencional y comúnmente parece ser aceptada como la “edad de la ciencia”, el escepticismo mannheimiano acerca de la definición kantiana del saber como un “tener por verdad subjetiva y objetivamente suficiente” parece haber creado escuela.

La problematicidad del concepto de saber se debe obviamente a una separación siempre mayor – evidenciada entre otros, a principios del siglo XX, por Georg Simmel – entre la progresiva subjetivación del saber y la progresiva objetivación de la ciencia. En el siglo XVIII y en la primera mitad del XIX (por ejemplo, en el clima de la filosofía clásica alemana), ciencia y saber eran en gran parte sinónimos de scientia e ars, presentando de este modo un hábito y una facultad del hombre. Con la diferenciación y la especialización entre de las disciplinas, “ciencia” asume el significado de un proceso organizado, institucional y supra-individual: el sujeto no puede ya tener una ciencia, puede solo usarla, ya que aquella contiene infinitamente más de cuanto una singular conciencia sea capaz, por sí sola, de acumular y producir.

Antonio Rosmini se mueve todavía en un horizonte conceptual para el cual “ciencia” y “saber” se sitúan, según la tradición platónica y aristotélica, en el ámbito de un tratado sobre del concepto de virtud – basta pensar, por ejemplo, al uso que el roveretano hace del sintagma “ciencia moral”. Sus consideraciones aparecen por lo tanto sustancialmente distantes de la sensibilidad actual, y constituyen un interesante punto de referencia para

contextualizar la relación entre ciencia y saber en un marco histórico. Un marco en el que, por un lado, el saber se parcelaba cada vez más, perdiendo la ambición idealista de presentarse como unitario y totalmente comprensivo, al mismo tiempo que la ciencia comenzaba a reclamar como suya la especificidad del método, anunciando aquella *Methodenstreit* (“disputa del método”) que, como es sabido, estaría más tarde destinada a animar el debate epistemológico de inicios del siglo XX.

Para situar correctamente la cuestión de la relación entre Rosmini y las ciencias es necesario, en nuestra opinión, trazar una perspectiva de investigación que se divida en varios momentos, diferentes entre sí más por lo que respecta al aspecto metodológico que al cronológico. El punto de partida consiste en un reconocimiento puntual de aquellas ciencias que hoy denominamos como positivas y que Rosmini cultivó en su época, en el arco de toda su vida, como hábitos de un saber concebido unitariamente: de la matemática a la física, de la estadística a la biología teórica, de la medicina a la fisiología, de las ciencias psicológicas a la psiquiatría. En este sentido no podemos obviar los resultados de los estudios rosminianos realizados sobre todo en los últimos decenios del siglo pasado, y que culminaron en la conferencia internacional “Rosmini y la enciclopedia de las ciencias”, en 1997 (Olschki Editore, Firenze 1998). Sin embargo, todavía queda mucho por hacer en la tarea de completar el marco de las “ciencias” no estudiadas aún suficientemente, como la física, la biología teórica, la psicología evolutiva, la psiquiatría. En esta dirección se orienta el Focus contenido en este número de “Rosmini Studies”.

En lo que respecta al estudio de las fuentes, la investigación se demuestra especialmente carente. En las obras y en la biblioteca personal de Rosmini encontramos los nombres de algunos eminentes científicos que el roveretano leyó, interpretó y utilizó en modo vario: de Euclides a Ptolomeo, de Copérnico a Bacon, de Galileo a Newton, de Euler a Laplace, por no hablar de Stahl y de Pinel. Sobre la relación entre Galileo y Rosmini existen ya algunos trabajos; es nuestra opinión, sin embargo, que toda comparación debería seguirse de un profundo análisis filológico de las obras y de los textos citados a fin de comprender y comparar la hermenéutica aplicada por el filósofo trentino en el estudio de los científicos. La finalidad es la de lograr de este modo establecer el “peso” de la influencia que sobre el pensamiento rosminiano, en sus diversas articulaciones, ejercen los anteriores científicos, claramente de manera no uniforme. Siempre desde una perspectiva histórica es posible proseguir esta investigación entre los contemporáneos de Rosmini, como es el caso del matemático milanés Gabrio Piola, con el cual el roveretano establece además una relación personal.

El objetivo principal resta señalar con precisión la colocación histórica de la filosofía de Rosmini en relación con las ciencias en general y con cada una por separado. A este propósito dos son las tareas que nos parece indispensable realizar y que se corresponden con dos momentos ulteriores de la investigación. La primera tarea consiste en la contextualización del pensamiento del roveretano en relación a algunos filósofos del siglo XVII y XVIII con los que se confronta explícitamente, y que representan un abanico ideal de posiciones diversas. Partiendo del ámbito de la filosofía italiana resulta imposible no confrontarse con la grande y original figura de Vico. Los estudiosos rosminianos, de Bulferetti a Piovano, han explicitado ya desde mediados del siglo pasado los diversos puntos de contacto entre Vico y Rosmini. Sin embargo, y por lo que a la relación con las ciencias respecta, parece emerger entre ellos una neta diferencia: en oposición al napolitano che declara en un celebre pasaje de su biografía haber experimentado “que a las mentes hechas universales mediante la metafísica non les resulta fácil el estudio típico de las inteligencias menores, y dejó así de seguirlo, ya que aquello encadenaba y angustiaba a su mente habituada por el mucho estudio de metafísica a perderse en el infinito de los géneros”, encontramos en el roveretano mención de una análoga mente “hecha universal mediante la metafísica” que no desprecia sin embargo, como demuestran los hechos, “el estudio propio de inteligencias menores”. Su comportamiento respetuoso e interesado con relación a las ciencias acerca la posición de Rosmini a la de Muratori y sus estudios sobre la fantasía, medicina y otras ciencias. Pasando a tierra francesa, una referencia ineludible es sin duda la *Encyclopédie de Diderot y D’Alembert* – que el roveretano poseía en la edición suiza del 1780-1782 – así como las obras de los ideólogos, como Cabanis (véase S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues: scienza e filosofia in Francia, La Nuova Italia, Firenze 1974*), aunque Rosmini era más cercano a la tradición filosófica del Oratorio francés, de Malebranche a Gerdil, que conocía en profundidad y para la cual no existe incompatibilidad entre progreso científico y verdad religiosa. De hecho, de acuerdo con esta línea de pensamiento, Copérnico puede representar al mismo tiempo uno de los héroes de la ciencia y uno de los estandartes de la verdadera religión católica. Una análoga consonancia podría también resaltarse en relación con Leibniz, cuya influencia en la teorización rosminiana se ha demostrado de grande relieve en diferentes aspectos, entre los cuales encontramos el de la matemática – si se demuestra verdadero que Rosmini aprendió el cálculo infinitesimal a partir del de Nova methodus de Leibniz (1648). Malebranche y Leibniz, cada uno a su modo, hacen referencia a Descartes. Rosmini – crítico en general de Descartes en su oposición a la concepción cartesiana de las ideas y la contraposición de

estas con su tesis del ser ideal – parece hacer referencia al modelo de la filosofía cartesiana en su relacionar las elaboraciones metafísicas más audaces con un constante ejercicio científico. Junto a estos filósofos no puede faltar Kant y su tentativo de fundamentación filosófica de las ciencias: estudios recientes (Sulla ragione, editado por M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008) han evidenciado en modo sistemático la variada influencia de Kant sobre Rosmini y la recepción crítica de parte del último. Sin embargo, es justamente el capítulo sobre las ciencias el que no ha sido aún tratado. Esta breve panorámica muestra como la posición del roveretano por lo que respecta a las ciencias necesita ser investigada en el aspecto que la relaciona con las diversas tradiciones filosóficas que lo influenciaron en modo inmediato. Mas aún si la intención es la de relacionar a Rosmini con autores como Husserl, con los cuales se han evidenciado – en el número precedente de “Rosmini Studies” – correspondencias significativas en el enfoque teórico, a pesar de las diferencias existentes entre las orientaciones filosóficas.

El momento sucesivo de la investigación está específicamente destinado a reconstruir “desde el interior” la posición de Rosmini. Ayuda al respecto el análisis de la colocación de las ciencias en el vasto diseño enciclopédico del saber que el autor concibe desde 1817, y en el cual encuentran espacio las matemáticas, la astronomía, la meteorología, la química, la mecánica, la zoología, la medicina, la botánica, la mineralogía. Un diseño que Rosmini continúa a perfeccionar hasta, al menos, el año 1850, cuando en la *Introduzione alla filosofia* propone de nuevo su Sistema filosofico, elaborado en 1844, añadiendo una subdivisión de las ciencias entre ‘ciencias de la intuición’, ‘ciencias de la percepción’ y ‘ciencias del razonamiento’. En este marco la investigación más fecunda consiste quizás en la búsqueda, partiendo de las obras de juventud hasta llegar a la incompleta *Teosofia*, de los ensayos específicos (como el que trata sobre la estadística) y los largos fragmentos presentes en varias obras en los que alguna de las ciencias positivas se usa concretamente. La finalidad es la de comprender cómo entiende Rosmini cada una de las ciencias positivas, en qué medida les reconoce un estatuto epistemológico autónomo, en qué modo justifica su uso y la conexión con un saber más general. Llegados a tal punto sería posible comprender y valorar si y cuánto el roveretano haya efectivamente conseguido el fin de “ofrecer una filosofía que pueda ser base sólida para las ciencias”, como él mismo escribe en la citada *Introduzione*. Se adivina claramente en esta obra la perspectiva ontológica que el autor persigue y que completará en la *Teosofia*; pero no hay que descuidar la perspectiva lógica que en los mismos años le impulsa a introducir el cálculo de probabilidades de Laplace al interno de su *Logica* (1853). Interesante en modo particular es el nexo que Rosmini

instituye en el mencionado Sistema filosófico entre la “filosofía general”, destinada a indagar las razones últimas de todo el saber, y las “filosofías especiales”, que tienen como finalidad redescubrir las razones últimas de “ciertas partes determinadas del saber”, como son la “filosofía de las matemáticas, la filosofía de la física” etc. (Introduzione alla filosofia, edición de P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 225).

No se puede ignorar por tanto la vastedad y dificultad de la investigación sumariamente delineada aquí, teniendo en cuenta la herencia en primer lugar neo-idealista y posteriormente espiritualista que hasta el momento ha condicionado, prevalentemente, la interpretación de Rosmini. Sin embargo, como es sabido, los grandes clásicos pueden tener un decir significativo para cada tiempo. Un ejemplo elocuente es el caso de Descartes: “Nada queda en pie de la física de Descartes – escribía en 1937 Alexandre Koyré –. Aproximadamente hace veinte años se escribió que la ciencia no sigue el camino por él trazado. Hace veinte años esto era cierto. Hoy lo es mucho menos. Sin duda la física actual, la física de Einstein y de Broglie, no repite en absoluto la física contenida en los Principios. No más de lo que esta última reproducía la física del Timeo. Y sin embargo, para la historia, la física de Descartes ha supuesto una enmienda de Platón. La física de Einstein, que reduce lo real a lo geométrico, es, al mismo tiempo, una enmienda de Descartes: prosigue, y en algunos puntos realiza, el viejo sueño de Descartes y de Platón (Lezioni su Cartesio, Tranchida Editori, Milano 1990, p. 86). Pero es John Cottingham quien, refiriéndose al filósofo francés, evidencia aquello que sobre las ciencias resta como el aspecto esencial y vital del pensamiento de Rosmini: “el sistema cartesiano ofrece un ejemplo particularmente eficaz de aquella que yo considero sea la tarea más importante de la filosofía, es decir, el esfuerzo por conseguir descubrir hasta qué punto las diferentes áreas de nuestro paisaje conceptual pueden ser integradas en una visión coherente del mundo. Si sucede que algún día nos convertimos en criaturas tan especializadas que esta tarea no nos interesa más, entonces la filosofía se fragmentará hasta extinguirse: lo que en un tiempo era el gran río de la investigación se ramificará en muchos pequeños riachuelos aislados, y al final no quedará sino una llanura desierta” (Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy, Oxford University Press, Oxford 2008, p. VIII).



Rosmini et les sciences: perspectives de recherche

En 1931, à l'entrée "Wissensoziologie" (Sociologie du savoir) du Handwörterbuch der Soziologie, Karl Mannheim contestait l'idée des hypothèses a priori qui était typique du néokantisme et qui était très diffusée à son époque. Il soutenait que tous les savoirs et toutes les formes de savoir sont constamment influencés par leur situation sociale, par leur "contrainte ontologique" (Seinsverbundenheit). À notre époque, qui paraît avoir été acceptée de commun accord et par convention comme l'"âge de la science", le scepticisme de Mannheim sur la définition kantienne du savoir (le "tenir-pour-vrai subjectivement et objectivement suffisant") semble avoir fait école.

La complexité du concept de savoir est due à un écart de plus en plus important entre la subjectivation progressive du savoir et l'objectivation progressive de la science, comme George Simmel, entre autres, l'a bien mis en évidence au début du XX^e siècle. De fait au XVIII^e siècle et dans la première partie du XIX^e siècle (dans le contexte de la philosophie classique allemande, par exemple), science et savoir étaient encore principalement des synonymes de scientia et ars: ils étaient un domaine et une faculté de l'homme. Mais bientôt, grâce à la différenciation et à la spécialisation des disciplines, "science" a pris le sens de procédé organisé, institutionnel et sur-individuel: le sujet ne peut plus "avoir la science", il peut seulement en bénéficier car elle contient infiniment plus que ce qu'une simple conscience seule puisse saisir et produire.

Antonio Rosmini s'oriente encore dans un horizon conceptuel dans lequel "science" et "savoir" s'inscrivent dans le domaine du concept de vertu, selon la tradition platonique et aristotélique. Pour cela, il suffit de penser à son utilisation du syntagme "science morale". Ses considérations semblent donc essentiellement distantes de la sensibilité actuelle, néanmoins elles représentent un point de référence intéressant afin de situer le rapport

entre science et savoir dans un cadre historique complexe. D'une part le savoir se fractionnait de plus en plus, perdant ainsi l'ambition idéaliste de se présenter comme unitaire et complètement compréhensif; d'autre part la science commençait à revendiquer des spécificités de méthode, préluant au Methodenstreit ("querelle des méthodes") qui aurait enflammé le débat épistémologique au début du XX^e siècle.

Afin d'organiser correctement la question de la relation entre Rosmini et les sciences, il nous semble nécessaire de tracer une perspective de recherche articulée en plusieurs moments distincts plus sur le plan méthodologique que sur le plan chronologique. Le point de départ consiste à reconnaître ponctuellement celles que l'on appelle aujourd'hui les "sciences" positives et que Rosmini cultiva pendant toute sa vie en tant que domaines d'un savoir conçu comme unitaire: des mathématiques à la physique, de la statistique à la biologie théorique, de la médecine à la physiologie, des sciences psychologiques à la psychiatrie. Sur ce sujet, nous ne pouvons pas faire l'impasse sur les résultats auxquels les études rosminiennes sont parvenues pendant les deux dernières décennies du siècle passé et qui ont culminé en 1997 au congrès international "Rosmini e l'enciclopedia delle scienze"¹ (Olschki Editore, Florence 1998). Cependant, beaucoup reste encore à faire pour compléter le tableau des sciences qui n'ont pas encore été suffisamment approfondies: la physique, la biologie théorique, la psychologie évolutive, la psychiatrie. Nous avons orienté dans cette direction le focus de ce numéro de "Rosmini Studies".

Le deuxième moment de la recherche, plus démunie, concerne l'étude des sources. En effet dans les œuvres et dans la bibliothèque personnelle de Rosmini, se répètent les noms de certains scientifiques éminents qu'il lut, interpréta et utilisa de plusieurs façons: d'Euclide à Ptolémée, de Copernic à Bacon, de Galilée à Newton, d'Euler à Laplace, et encore Stahl et Pinel. Des choses ont déjà été écrites sur la relation entre Galilée et Rosmini, mais nous pensons que chaque comparaison devrait commencer par une analyse philologique approfondie des œuvres et des extraits cités. Cela nous permettrait de comprendre et de comparer l'herméneutique appliquée par le philosophe de Rovereto à différents scientifiques et nous pourrions ainsi déterminer le "poids" de l'influence – sûrement pas uniforme – qu'ils ont eue sur la pensée de Rosmini et sur ses articulations. Dans une perspective historique, nous pourrions continuer la recherche en étudiant également les

¹ «Rosmini et l'encyclopédie des sciences», n.d.t.

scientifiques contemporains, comme le mathématicien milanais Gabrio Piola, qui établit avec Rosmini un rapport personnel.

Néanmoins, l'objectif principal est d'éclaircir de manière précise la situation historique et la philosophie de Rosmini à l'égard des sciences et de chaque science en particulier. Concernant cela, deux étapes correspondantes à deux moments ultérieurs de la recherche nous semblent indispensables. Tout d'abord, il sera nécessaire de contextualiser la pensée de Rosmini, en particulier en relation à certains philosophes du XVII^e et du XVIII^e siècle avec qui il se confronte ouvertement et qui constituent un éventail idéal de différentes prises de position. En ce qui concerne la philosophie italienne, il est impossible de ne pas se mesurer avec la figure imposante et originale de Vico. À partir de la deuxième partie du XX^e siècle, les chercheurs rosminiens, de Bulferetti à Piovani, ont mis en lumière plusieurs points communs entre Vico et Rosmini. Cependant, il semble émerger une nette différence dans leurs relations aux sciences. Dans un célèbre passage de son autobiographie, le philosophe napolitain déclare qu'il a appris "à ses dépens que les intelligences élevées à l'universalité de la métaphysique réussissent difficilement dans une étude qui ne convient qu'aux esprits minutieux. Il cessa donc de s'y livrer, jugeant qu'elle enchaînait et accablait son esprit déjà bien accoutumé, par de longues études de métaphysique, à sillonner l'infini des genres". À l'opposé, nous retrouvons le philosophe de Rovereto, une intelligence analogue "élevée à l'universalité de la métaphysique", mais qui démontre par les faits de ne pas mépriser "l'étude qui convient aux esprits minutieux". Du fait de son attitude respectueuse et intéressée aux sciences, Rosmini semble plus proche de Muratori et de ses études sur la fantaisie humaine, sur la médecine et d'autres sciences. En France, une référence incontournable est sans aucun doute l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert, dont Rosmini possède l'édition suisse du 1780-1782, mais également les idéologues comme Cabanis (cf. S. Moravia, *Il pensiero degli ideologi: scienza e filosofia in Francia*, La Nuova Italia, Florence 1974). Toutefois Rosmini est certainement plus proche de la tradition philosophique religieuse française, de Malebranche à Gerdil. Il connaissait très bien cette tradition selon laquelle il n'y a pas d'incompatibilité entre le progrès scientifique et la vérité religieuse. Pour ces philosophes, Copernic peut être à la fois un héros de la science et un porte-drapeau de la véritable religion catholique. De manière similaire, nous pourrions prendre en considération Leibniz. Comme cela a été démontré, il influença la théorétique rosminienne en plusieurs points qui ont une grande importance, dans les mathématiques entre autres, car Rosmini apprit le calcul infinitésimal du *Nova methodus* de Leibniz du 1684. Malebranche d'un côté et Leibniz de l'autre renvoient,

chacun à sa façon, à Descartes. Généralement assez critique envers Descartes (à sa conception des idées, il oppose la thèse de l'être idéal) Rosmini semble se référer au modèle de la philosophie cartésienne, du moins en soutenant les élaborations métaphysiques les plus audacieuses avec un exercice scientifique constant. Outre ces philosophes il ne faut pas oublier Kant, qui essaya de donner un fondement philosophique aux sciences: des études récentes (Sulla ragione, sous la direction de M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008) ont systématiquement mis en lumière l'influence transversale de Kant sur Rosmini et également la réception critique de ce dernier, mais le chapitre sur les sciences n'a pas encore été abordé. Or, cette vision élargie, bien que rapide, montre que pour comprendre au mieux l'approche du philosophe de Rovereto à l'égard des sciences, il faut non seulement l'approfondir, mais aussi l'analyser en la mettant en relation aux différentes traditions philosophiques qui l'ont influencée de plus près. Et ce d'autant plus si l'on souhaite confronter Rosmini à d'autres auteurs comme Husserl: malgré la grande diversité de leurs orientations philosophiques, dans le précédent numéro de "Rosmini Studies" nous avons entrevu des correspondances significatives dans leurs approches théorétiques.

Le moment suivant de la recherche se propose de reconstruire "de l'intérieur" la position de Rosmini. À ce sujet, il convient sûrement d'examiner la position des sciences dans le vaste projet encyclopédique du savoir que l'Auteur conçoit à partir de 1817 – dans lequel trouvent leur place les mathématiques, l'astronomie, la météorologie, la chimie, la mécanique, la zoologie, la médecine, la botanique, la minéralogie – et qu'il continue de perfectionner jusqu'à 1850. Cette année, dans l'Introduction à la philosophie, il propose à nouveau son Sistema filosofico, qu'il avait déjà élaboré en 1844, en divisant les sciences en "sciences d'intuition", "sciences de perception" et "sciences de raisonnement". Dans ce cadre, la quête la plus fructueuse consiste à rechercher dans toutes ses œuvres – de celles de sa jeunesse jusqu'à la Teosofia restée incomplète – les essais spécifiques (comme celui sur la statistique) ou les longues sections présentes en plusieurs œuvres dans lesquelles il utilise une des sciences positives. Cela permettra de comprendre comment Rosmini considère chaque science, dans quelle mesure il lui reconnaît un statut épistémologique autonome, de quelle façon il en justifie l'utilisation et quelle est sa connexion à un savoir plus général. À ce moment-là nous pourrions comprendre et estimer si et dans quelle mesure Rosmini a effectivement poursuivi le but de "proposer une philosophie qui puisse être une base solide des sciences", comme lui-même l'écrit dans ladite Introduction. Dans cette œuvre, on aperçoit clairement la voie ontologique que l'Auteur entreprend et qui sera accomplie dans la Teosofia, mais il ne faut pas négliger la voie logique qui en ces années

l'amena à insérer le calcul des probabilités de Laplace dans sa Logica (1853). De plus, il est particulièrement intéressant de remarquer le lien que dans le dit Sistema filosofico Rosmini a établi entre "philosophie générale", qui enquête sur les raisons ultimes de tout le connaissable, et les "philosophies spéciales", qui cherchent les raisons ultimes "de parties déterminées du connaissable", comme "la philosophie des mathématiques, la philosophie de la physique" etc. (Introduzione alla filosofia, sous la direction de P. P. Ottonello, Città nuova, Roma 1979, p. 225).

Il est évident que la perspective de recherche, sommairement tracée ici, est vaste et absorbante, surtout si l'on considère les héritages d'abord néo-idéalistes et ensuite spiritualistes qui ont jusqu'à présent conditionné l'interprétation de Rosmini. Cependant, comme on le sait, les grands classiques peuvent avoir une parole dense qui a beaucoup de sens pour chaque époque. Le cas de Descartes est un exemple éloquent, comme l'écrivait Alexandre Koyré en 1937: "Rien ne reste plus debout de la physique de Descartes. On a pu écrire, il y a quelque vingt ans, que la science ne suit pas la voie qu'il nous avait tracée. Il y a quelque vingt ans c'était vrai. Aujourd'hui ce l'est beaucoup moins. Car, sans doute, la physique actuelle, la physique einsteinienne ne répète aucunement la physique de Descartes. Pas plus que celle-ci ne reproduisait la physique de Platon. Et pourtant, pour l'histoire, la physique de Descartes a été une revanche de Platon. La physique d'Einstein, qui réduit le réel au géométrique, est, de même, une revanche de Descartes: elle poursuit, et en quelque mesure elle réalise, le vieux rêve de Descartes et de Platon" (Entretiens sur Descartes, Gallimard, Paris 1962, pp. 227-228). C'est pourtant John Cottingham qui en se référant au philosophe français met en évidence l'aspect qui, en ce qui concerne les sciences, est essentiel et vital également dans la pensée de Rosmini: "Le système cartésien offre un exemple particulièrement efficace de ce que je considère être la tâche la plus importante de la philosophie, c'est-à-dire l'effort d'arriver à découvrir jusqu'à quel point les différentes zones de notre paysage conceptuel peuvent être intégrées dans une vision du monde cohérente. Si jamais nous devenons des créatures tellement spécialisées que cette tâche ne nous intéressera plus, alors la philosophie se fragmentera jusqu'à son extinction: ce qui était jadis le grand fleuve de la recherche se ramifiera en plusieurs ruisselets tellement nombreux et isolés que finalement rien ne restera, seulement une terre déserte" (Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy, Oxford University Press, Oxford 2008, p. VIII).





Lectia magistralis

È possibile de-finire la bellezza? Ossia, letteralmente, racchiudere il concetto del bello e della bellezza dentro confini che ne delimitino e circoscrivano la portata? Oppure la bellezza è per sua stessa natura in-definibile, ossia deve essere pensata alla stregua di uno spazio che resta strutturalmente aperto, che sfugge a qualunque tentativo di categorizzazione e inquadramento concettuale? Altrimenti detto: la bellezza è un'idea prensile? Che possa essere 'afferrata' in mano? Può farsi, dunque, propriamente parlando, della bellezza un concetto, se per 'concetto' intendiamo qualcosa che possa e debba essere racchiuso dentro il palmo di una mano (questo infatti il senso del cum-capere che sta alla origine della nozione di 'concetto')?

A queste provocatorie domande era dedicata la Lectio magistralis che Bruno Haas, docente di Philosophie und Kunstgeschichte alla Technische Universität di Dresda, ha tenuto a Rovereto, presso la Sala degli Specchi di Casa Rosmini, il 4 aprile 2016. La pubblichiamo ora, ampiamente rielaborata, nel saggio che segue.

Qui, Haas affronta il tema della de-finibilità della bellezza declinandola nel senso della sua 'Scheidung', ovvero della sua partizione possibile. È possibile ipotizzare una 'scomposizione' della bellezza? O della bellezza si deve avere una nozione piuttosto prossima a quella che gli psicologi sociali definiscono una 'totalità organizzata', un Tutto organico in cui l'insieme è più della somma delle singole parti che lo compongono?

Con una metodologia di lavoro assai originale, e prendendo a modello il sonetto xcv del Canzoniere di Petrarca, Haas intende mostrare come la partizione della bellezza proposta da Marsilio Ficino nel commento all'Ippia Maggiore di Platone (bellezza come decorum, bellezza come utile e bellezza come gratia) possa essere applicabile anche a Petrarca - e quindi valere in generale come criterio ermeneutico di 'categorizzazione' della bellezza in sé - solo a



condizione di considerare la bellezza una struttura che per esistere ha bisogno di essere formalizzata in un linguaggio.

La formalizzazione linguistica della bellezza, ossia l'ancorarsi di quest'ultima alla struttura di una lingua, è anche la via della sua 'storicizzazione': la struttura del linguaggio ha una storia, la struttura della bellezza ha anch'essa una storia. Il confronto tra Platone e Petrarca lo mostra assai bene: se in Platone, conformemente allo spirito greco, la bellezza è frutto di un percorso che dal Logos ascoltato va al volto, all'immagine visualizzata, in Petrarca, conformemente allo spirito dell'Umanesimo, il percorso della bellezza è rovesciato: dall'immagine al Logos.



BRUNO HAAS

OF BEAUTY AND ITS PARTITION: PLATO, PETRARCH, FICINO

VON DER SCHÖNHEIT UND IHRER SCHEIDUNG PLATON, PATRARCA, FICINO

This article focuses its attention on the issue of the definability of beauty; the author's approach is based on the idea of the 'Scheidung', i.e., of the possible partition of the notion of beauty. In particular, Haas aims to show that the partition of beauty proposed by Marsilio Ficino in his commentary to Plato's Hippias Major – beauty as decorum, utile, or gratia – can be fruitfully applied to the analysis of the sonnet xcv of Petrarch's Canzoniere.

Petrarca, Canzoniere xcv

Così potess'io ben chiudere in versi i miei pensier come nel cor gli chiudo
 ch'animo al mondo non fu mai sì crudo, ch'i non facessi per pietà dolersi.
 Ma voi/ occhi beati/ ond'io sofferesi quel colpo/ ove non valse elmo né scudo/
 di fòr et dentro mi vedete ignudo/ ben che'n lamenti il duol non si riversi.
 poi che vostro vedere in me risplende/ come raggio di sol traluce in vetro/
 basti dunque il desìo senza ch'io dica. Lasso/ non a Maria/ non nocque a Pietro
 la fede/ ch'a me sol tanto è nemica/ et so/ ch'altri che voi nessun m'intende.

In diesem Sonett spricht der Dichter von dem Gespräch mit seiner Dame, Gespräch ohne Worte, weil die Dame in das Innere seines Herzens blicken kann «come raggio di sol traluce il vetro». Der Lichtstrahl, der das transparente Glas durchquert, ist eine Metapher der Schönheit, die noch in Marsilio Ficinos *De Amore* eine Rolle spielt. Schön ist ein Körper, wenn er durch vollkommene Proportion durchsichtig wird für den Anschein der Schönheit. Deshalb ist eine Proportion für sich allein nie, sondern erst durch ein Anderes schön, für das sie durchlässig ist,

etwas, das nicht wie sie zusammengesetzt, sondern einfach und Einheit ist.¹ Aber es hat ganz den Anschein, als müsse doch dieser einfache Strahl der Schönheit für uns sterbliche Menschen immer aus einem Jenseits durch ein solch transparentes Medium hindurchstrahlen, um als Schönheit zu erscheinen, und als sei er ohne das dem sterblichen Auge verborgen. Wo diese transzendente Dimension der Schönheit unterdrückt wird, da bleiben nur triviale Vorstellungen über Schönheit zurück, bei denen die Einzigkeit des je Schönen in der Wiederholbarkeit womöglich nach Regeln erstickt wird.

Um ein wenig genauer zu erfahren, was in diesem Sinne die Schönheit ist, bzw. wie die Menschen des 14. Jahrhunderts und Petrarca die Schönheit erfahren haben, wollen wir zunächst genauer hinhören auf das Sonett xcv. In diesem Sonett hören wir drei deutlich unterschiedene 'Töne', gleich als moduliere die Stimme des Rezitanten grundsätzlich nach drei Richtungen. Um diese Töne vernehmlicher zu machen, habe ich Petrarcas Sonett nicht auf die heute übliche, sondern auf die Weise notiert, wie es Petrarca selbst in seinem Manuskript getan, nämlich in sieben in der Mitte jeweils geteilten Zeilen. In den beiden ersten Zeilen herrscht ein episch fließender Ton. Aber in der dritten Zeile ändert sich die Sprache plötzlich mit dem «Ma voi, occhi beati»; hier wird der Ton eigenartig intim, und es ist als spreche der Dichter hier nur noch mit sich selbst, nachdem er sich unmittelbar davor, an alle Menschen dieser Welt gerichtet hatte. Hier ist auch von der Stille die Rede, bzw. von einer Rede, die gar nicht ausgesprochen wird. Diesen Teil des Gedichtes können wir deshalb auch als lyrisch bezeichnen. Bis wohin reicht aber nun der lyrische Teil? Darüber könnte man unterschiedlicher Auffassung sein. Denn in der sechsten Zeile bemerken wir wieder eine starke Tonveränderung: «Basti dunque il desio senza ch'io dica.», ruft der Dichter hier aus, genau in dem Moment, wo er sich dazu entschlossen hat, auf den Ausdruck seiner Gedanken zu verzichten. Das erste Wort des folgenden Satzes könnte sogar noch mit diesem Ausruf zusammen gelesen werden: «Basti dunque il desio senza ch'io dica. Lasso [...]», als entringe sich der Brust des Dichters mitten im Verzicht der allerleidenschaftlichste Ausruf. Aber eigentlich hat sich der Ton schon früher verändert, und zwar auf eine ungemein feine Art, insofern der Klang und Affekt dort scheinbar ganz ähnlich bleibt: nämlich nach dem «Poi che [...]». Der Unterschied ist schwer zu beschreiben. Vorläufig möchte ich ihn etwa so fassen: Die Zeilen 3 und 4 scheinen mir mehr ein Selbstgespräch zu sein, auch wenn sich der Dichter gleich zu Anfang an die «occhi beati» richtet und sie direkt anspricht. Aber erst in der fünften Zeile wendet sich das Sprechen wieder nach außen, an andere Menschen und wird jetzt dialogisch. Der dritte Teil ist von starken Gegensätzen bestimmt, wie als wären ganz unterschiedliche Redner hier in einen Austausch getreten. Es beginnt mit dem sehr lyrischen und ruhigen «Poi che vostro vedere in me risplende [...]» Der Ton ändert sich schlagartig mit dem «Basti dunque [...]», das laut gerufen wird und in dem Aufschrei des «Lasso» endet, um dann in das sententiöse Skandieren des «non a Maria, non nocque a Pietro [...]» zu münden. Diese drei Stimmen gehören aber doch intim zusammen; sie beziehen ihren Affekt jeweils nur aus dem

¹ So der Neuplatonismus über die Schönheit; vgl. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus* (1980), in DERSELBE, *Fußnoten zu Plato*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2011, S. 231-278.

Dialog mit den anderen und erhalten dadurch eine Dramatik, die den beiden ersten Teilen fehlt. Der in diesem dritten Teil des Sonettes dominierende Ton ist daher tragisch.

Es fällt also nicht schwer, die drei Töne auf die drei Typen Dichtung zu beziehen, die schon in der alten Poetik und Rhetorik ihre Bedeutung hatten:

Zeile 1-2: episch.

Zeile 3-4: lyrisch.

Zeile 5-7: tragisch.²

Von der Schönheit ist also im ersten Abschnitt des tragischen Teiles die Rede. Diese Schönheit hat etwas Ereignishaftes; sie strahlt im inneren des dem Gesicht der Geliebten durchsichtig gewordenen Dichters wider, wie der Sonnenstrahl durch das Glas; und in der Schärfe dieses stillen Glanzes entzündet sich der leidenschaftliche Ausdruck einer Verzweiflung.

Die sich hier andeutende Konzeption der Schönheit hat Marsilio Ficino nicht nur im *De Amore* entwickelt, in dem er bekanntlich Platons Symposion kommentiert, sondern auch zum Gegenstand seiner Exposition des Argumentes im *Hippias Major* gemacht. Er hat sie in den platonischen Dialogen zu erkennen geglaubt. Lesen wir diesen platonischen Dialog in einer der zahlreichen modernen Übersetzungen, so mag beim heutigen Leser der Eindruck entstehen, es sei dort gar nicht die Rede von derselben Sache, denn eine Schönheit, die erst in dem Hindurchleuchten durch ein transparentes Medium entsteht, scheint in jenem Dialog nicht vorzukommen. Man könnte daher geneigt sein, Ficanos neuplatonische Interpretation auf das Konto seines 'mittelalterlichen' Empfindens zu setzen, das z.B. von thomistischer Lichtmetaphysik geprägt, und etwa durch Petrarca zu einem Gemeinplatz der Liebespoesie geworden ist. Und es könnte dagegen der 'wirkliche' Platon ins Feld geführt werden, der, einmal von Ficanos anachronistischer Interpretation gereinigt, ein viel rationaleres Bild zeige.

Den *Hippias Major* hat zuletzt Ernst Heitsch in seiner Textedition mit Übersetzung monographisch behandelt; und vor ihm Ivor Ludlam.³ In beiden Kommentaren spielt Ficino keine Rolle. Bekanntlich bietet Sokrates in diesem Dialog, der vielleicht nur ein Schulprodukt und kein «Original» von der Hand Platons ist, im wesentlichen vier Definitionen des Schönen an, die alle vier widerlegt werden, so daß die Auseinandersetzung in der Aporie endet. Von den vier Termini, die zur Definition des Schönen gebraucht werden, übersetzt Ficino nur drei, da er den zweiten und den dritten Versuch in Einem zusammenfaßt. Ficino bietet damit folgende drei lateinische Wörter an, das Wesen des Schönen (*pulchrum*) zu übersetzen: *decorum*, *utile* und *gratia*. Die entsprechenden Worte im griechischen Original lauten: πρέπον, χρησιμον, ὠφέλιμον und ἡδύ. Ficino unterscheidet nicht zwischen χρησιμον und ὠφέλιμον; diese beiden Termini

² So ergibt sich also eine Einteilung nach Typ 4 (4-4-6) im Sinne von A. SOLDANI, *La Sintassi del Sonetto. Petrarca e il Trecento Minore*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, S. 67-70. Die Kriterien für diese Einteilung sind jedoch nicht streng identisch.

³ PLATON, *Größerer Hippias*, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, in DERSELBE, *Werke*, Bd. VII, 1, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2011; I. LUDLAM, *Hippias Major: An interpretation*, Franz Steiner, Stuttgart 1991.

werden auch in den gängigen modernen Übersetzungen nur wenig differenziert, wie wir sehen werden.

Von der Art, wie man einen Terminus übersetzt, hängt wesentlich die Interpretation ab, die man ihm angedeihen läßt. Die Übersetzungsgeschichte der vier Definitionen des Schönen in Platons *Hippias Major* dokumentiert auf eine ziemlich spektakuläre Weise, wie im Ausgang von demselben Text doch völlig verschiedene Auffassungen der Sache haben verteidigt werden können. Welche Übersetzung die 'richtige' ist, kann, wie aus den nachstehenden Erörterungen erhellen wird, kaum durch rein philologische Mittel eruiert werden. Überhaupt mag man sich fragen, was unter der 'Richtigkeit' einer Übersetzung zu verstehen sei, und ob man sich diesbezüglich nicht doch lieber auf Walter Benjamins Gedanken zur Aufgabe des Übersetzers zurückbesinnen sollte.⁴ Aber betrachten wir die vier griechischen Termini und ihre modernen Übersetzungen:

Tò πρέπον bedeutet nach Schleiermacher das Schickliche, nach Apelt und Heitsch das Passende,⁵ die Franzosen übersetzen mit *convenable*,⁶ die Italiener mit *conveniente* oder *appropriato*, Ivor Ludlam entscheidet sich für das *appropriate*. Alle diese Übersetzungen wirken ein wenig akademisch: Die Konvenienz und das Passen erinnern an die Regel und die Vorschrift, zu der die Ausführung passen bzw. angemessen sein muß; Ficinos Übersetzung als *decorum* scheint etwas Ähnliches zu suggerieren, zumal das *decorum* gerade in seiner Zeit und schon bei Leon Battista Alberti zu einer kunsttheoretischen Kategorie von erstem Rang aufsteigt. Unter dem *decorum* versteht Alberti so etwas wie die Angemessenheit der Kleidung, Haltung, des Aussehens einer Person an ihren Rang, ihr Alter und Geschlecht etc zu sein. Zum *decorum* gehört aber auch die Angemessenheit eines Gestus und Affektes an das Thema eines Bildwerkes. Der Begriff ist insofern reicher und genauer bestimmt als das etwas akademische 'Schickliche', 'Passende' und 'Angemessene' der moderneren Übersetzungen.

Sokrates' Kritik am πρέπον scheint eben diesen etwas akademischen Charakter desselben aufs Korn zu nehmen, wenn es heißt, das πρέπον sei doch allenfalls nur solches, was schön *scheint*, aber nicht *ist*, also nur eine äußerliche Bestimmung des Schönen. Was geschieht aber, wenn wir das πρέπον wörtlicher übersetzen und darin den Glanz und splendor erkennen? Dies ist der Wortsinn von πρέπον und πρέπειν; und das Geziemende ist eigentlich das, was in einem bestimmten Zusammenhang sich am meisten auszeichnet und insofern das Andere überstrahlt. Versteht man aber das wahrhaft Schöne als den überschwänglichen Glanz, so ist auch zu

⁴ W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in DERSELBE, *Gesammelte Schriften*, Band IV, 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 9-21.

⁵ E. HEITSCH (Hg. und Übersetzer), *Hippias Majeur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011; F. SCHLEIERMACHER (Hg. und Übersetzer), *Platon, Werke*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1804-9; O. APELT (Hg. und Übersetzer), *Platons Dialoge Hippias I, II und Ion*, Meiner, Hamburg 1918.

⁶ *Oeuvres complètes de Platon*, traductions Dacier et Grou, avec notes et arguments par MM Chauvet et Amédée Saisset, zitiert nach der Ausgabe Charpentier, Paris 1861; A. CROISSET (Hg. und Übersetzer), *Platon, Oeuvres complètes*, tome II, Belles Lettres, Paris 1921.

begreifen, wieso es in einem ausgezeichneten Sinne nicht ein Seiendes, sondern nur ein Scheinendes ist, eben der Schein eines Glanzes. Damit wird nun das Wesen des Schönen in einer ausgezeichneten Weise als Problem erkennbar: Denn wenn das Schöne nur als ein Schein ist, dann ist sein Sein umgekehrt in ihm selbst bloß ein Schein und weiß man nicht mehr, ob das Schöne als solches ein Gut sein kann, was es doch in höchstem Maße sein sollte, zumindest wenn man es in dem vollen Sinne des καλόν versteht. Anzeichen aber für den Scheincharakter des Schönen sind die ἔρις und die μάχη, welche um das Schöne jeweils entstehen (294b). Das Schöne ist der Gegenstand eines Streites. Ob darunter der Streit der Geschmäcker zu verstehen sei, wie dies noch von Kant verstanden zu werden scheint, muß hier unausgemacht bleiben. Vielleicht deutet diese einzige Bestimmung des bloßen Scheinens, des ἐπιφαίνεσθαι darauf hin, daß das Schöne für Platon seinem Wesen nach *streitbar* ist. Dabei behält diese erste Definition trotz der Aporie ihre Evidenz, jenseits der modernen Übersetzungen, die freilich ein akademisch entleibtes Schöne vor Augen haben. Denn der Überschwang eines Glanzes ist allemal der Gegenstand eines ebenso überschwänglichen Gefühls der Schönheit, wie es an den faden Substituten kommerzieller Schönheit heute nicht mehr stattfindet, in den Werken des Altertums uns aber auch heute noch als eine Seinsmöglichkeit vor Augen steht.

Tὸ χρήσιμον und τὸ ὠφέλιμον ähneln sich wie gesagt in den modernen Übersetzungen. Die deutschen Übersetzer unterscheiden zwischen dem Brauchbaren und dem Nützlichen, die Franzosen nennen das erstere *l'utile*, das zweitere *l'avantageux*, während die italienischen Übersetzer das *utile* vom *benefico* abheben und damit den englischen Übersetzern nahekommen, bei denen wir *useful* und *beneficial* lesen. Im Vergleich der Übersetzungen zeigen sich auffällige Inkongruenzen. So soll das deutsche Wort 'nützlich' dieselbe Vokabel übersetzen, die man auf Französisch mit *avantageux*, auf Italienisch und Englisch mit *benefico* bzw. *beneficial* wiedergibt. Andererseits soll sie sich vom *utile* der Italiener und Franzosen, sowie vom englischen *useful* abheben. Man hört dann vielleicht im Nützlichen den Nutzen und Vorteil (*beneficio*, *vantaggio*, *avantage*) und überhört die Nutzung und den Gebrauch, die durch das Wort 'brauchbar' wiedergegeben werden sollen. Um dagegen den Sinn des griechischen Wortes aufzufinden, so mag auch hier ein Blick auf die Etymologie desselben erlaubt sein. Seiner Etymologie nach spricht das Wort χρήσιμον zunächst nicht vom Gebrauch und Nutzen, sondern von der Not. Χρή ἐστι bedeutet soviel als 'es tut not'.

Auch Sokrates erläutert allerdings das χρήσιμον, so scheint es, im Sinne des Brauchbaren: Schön ist ein Auge, sagt er, wenn es gut sehen kann (295c); dadurch erst wird garantiert, daß es nicht nur schön scheint, sondern auch ist. Das Sein beruht also auf der Beziehung auf den Gebrauch. Und dann spricht Sokrates weiter von dem ganzen Leib und dann von den Pferden, den Hühnern, ja von verschiedenen Schiffen bis hin zu den Trieren. Sie alle sind schön, wenn sie funktionell sind, stark und schlank und schnell etc., bis es dann doch auffällt, daß der üble Gebrauch freilich nicht schön ist (296c). Allein; es ist hier in dem kurzen Argument genau das geschehen, was sich auch in der Geschichte der Philosophie ereignet hat, nämlich, die Rede ist von dem, was not tut und deshalb notwendig ist, zu dem übergegangen, was nur nützlich, brauchbar, vorteilhaft usw. ist. Der Nutzen und Vorteil sind freilich keine Kriterien der Schönheit; aber daß die Schönheit ein Notwendiges sei, ja vielleicht das Notwendige selbst, diese Perspektive kann doch nicht so schnell evakuiert werden.

Welche Not ist es, die von dem Schönen gewendet wird? Daß es da eine Not gibt, davon scheint auch Petrarca ein Zeugnis anzulegen. Worin sie besteht, mag im übrigen eine Frage

sein, die uns weiter hinausführen würde als hier geschehen kann. Denken wir uns aber das Schöne als das schlechthin Notwendige, nämlich als das, was die Not des Lebens wendet (und ohne was das Leben als eine perennierende Not gar nicht zu ertragen wäre), so scheint die Notwendigkeit freilich eine zutreffende Bestimmung des Schönen zu sein; was es aber in ihm selbst ist, sagt sie nicht. Und der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Notwendigen ist der Mangel bei dieser zweiten Definition des Schönen.

Wie gesagt, scheinen die Übersetzer kein Bedürfnis verspürt zu haben, das χρήσιμον genauer vom ὠφέλιμον zu unterscheiden, zumal dieser Unterschied im Text allerdings deutlich genug zu sein scheint. Wie nämlich das χρήσιμον eben das Brauchbare (*utile*) ist, das auch üblen Zwecken dienen kann, so ist das ὠφέλιμον das Brauchbare, das aber nur dem Guten dient und zum Guten führt, also einen Vorteil (*beneficio*) erbringt. Die italienische und englische Übersetzung haben das Gute (*il bene*) sogar im Wort selbst und sind insofern besonders treu. Verstehen wir aber das χρήσιμον in der genannten Weise als das Notwendige, so ist mit dem Zusatz des Guten hier kein Fortschritt zu erreichen, und wir sind wiederum darauf zurückverwiesen, dem Wort selbst seinen Gehalt abzulauschen.

Nun liegt in dem ὠφέλιμον offenbar die ὠφέλεια, d.h. die Hilfe, und könnte daher auch als das Helfende und Hilfreiche übersetzt werden. Auch bei dieser Übersetzung bleibt ein enger Bezug zu dem Notwendigen und der Not bestehen. Denn das Hilfreiche tritt eben erst in der Not wirklich zutage. Aber dennoch ist das Hilfreiche eine andere Bestimmung als das Notwendige. In der Hilfe liegt außer dem, daß sie die Not wendet, auch noch die Figur einer freien Spende, und das Hilfreiche trägt uns also sein freundliches Antlitz entgegen. Dieses ist in dem Notwendigen nicht mitgedacht, noch mitgesagt. Ficino sagt das freundliche Wesen des Schönen in seiner Zuwendung durch das Wort *gratia*, womit er allerdings bereits den vierten Terminus zu übersetzen scheint, das ἡδύ, welches wir nach der Lust auch das Lustige und Lustvolle nennen können. Auf diesen vierten Definitionsversuch werde ich erst später zurückkommen, er ist in Platons Text mit zusätzlichen Problemen und Besonderheiten belastet.

Die Aporie des ὠφέλιμον entwickelt Sokrates nun aus der Logik des αἴτιον (297a). Er sagt, das ὠφέλιμον sei τοῦ ἀγαθοῦ τὸ αἴτιον (296e), die Ursache des Guten, übersetzt Schleiermacher. Mir scheint hier eine andere Übersetzung noch treffender. Will man nämlich τὸ αἴτιον von ἡ ἀρχή abgrenzen, die beide mit Ursache, Prinzip und dergleichen übersetzt worden sind, so lohnt es sich, wiederum auf die Etymologie der beiden Worte zu hören. Es sagt aber die ἀρχή den Anfang und in diesem Sinne auch den Ursprung; das αἴτιον dagegen ist zunächst das Schuldige. Auch das Schuldige kann freilich in einem anderen Sinne als Urheber gelten, nämlich Urheber dessen, woran es die Schuld trägt, oder auch Urheber dessen, was es erbringt, um seine Schuld abzutragen, um sich zu entschuldigen. Das Schöne wäre also als das ὠφέλιμον präzise die Schuld des Guten. Und das Antlitz wäre, was schuldig bleibt, auch wenn es das Notwendige erbringt.

Ist es notwendig, an dieser Stelle an Lévinas zu erinnern und dessen Versuch, das Gesicht zu denken? Platon liefert mit dem ὠφέλιμον ein Angebot, das Schöne als Antlitz zu verstehen und das Antlitz als die Schuld des Guten. Insofern das Antlitz dasjenige ist, was das Gute schuldet, so kann es dasselbe auch ursprünglich erbringen; und erst dadurch, daß das Notwendige aus der Schuld eines Antlitzes erbracht worden, ist es das Gute, nämlich das

Liebende. Aber das Hilfreiche behält seine Schuld auch wo es sie erbringt, und bleibt des Guten schuldig, wenn anders es die Schuld des Guten *ist*. Das Gute ist gegen das Hilfreiche immer ein Jenseits; und nur deshalb kann es den Überschwang des Glanzes der Liebe schenken, der zugleich für das Leben das Notwendigste ist.

Und so lernen wir aus dem *Hippias*, daß das Schöne erstens der überschwängliche Glanz des *πρέπον* ist, und als solches zwischen Sein und Schein schlechthin streitbar, daß es zweitens das Notwendige des *χρήσιμον* ist, wodurch es aber gar nicht selbst, sondern nur seine Stellung zum Leben bestimmt ist, daß es drittens als das *ὠφέλιμον* die Hilfe spendet und die Schuld des Guten ist. Diese Bestimmungen behalten auch in der Aporie ihren Wert. Sie erhalten die genannten Aporien gewissermaßen aufrecht und unterhalten sie gleichsam.

Wie man sieht, wird der Gedanke durch diese wenigen Eingriffe in die Übersetzung einiger Termini erheblich in Bewegung gebracht, und hat man den Eindruck, gar nicht mehr mit demselben Text umzugehen. Üblicherweise würde man eine solche Intervention dadurch abzutun versuchen, daß man z.B. behauptete, sie sei philologisch nicht zureichend gerüstet. man würde sie dann mit einer Unzahl von Parallelstellen zu erdrücken versuchen etc. Das Problem ist freilich, daß eine derartige Intervention eine ganze Lawine von philologisch relevanten Folgen nach sich zieht. Diese Lawine wäre aber mit Vorsicht und Verhaltenheit zu bearbeiten. Das Problem moderner Philologie ist gar nicht, daß sie zu wenig Vergleichsmaterial herbeischafft (dies ist heute leichter als je), sondern, daß sie dabei nicht denkt. Schon Schleiermacher fordert aber neben der *grammatischen* auch die *technische* Auslegung, d.h. diejenige, die den Text konsistent auf eine Sache zu beziehen versucht. In der technischen Auslegung wird dadurch der Einzelheit des Textes Rechnung getragen und dem, daß sich in ihm etwas von der Art ereignet, was wir in einem emphatischen Sinne die Wahrheit nennen. Die vorstehende Interpretation kann sich auch auf eine Reihe von Parallelstellen stützen. Sie würde diese aber nicht so anhäufen wollen, daß sie eine jede dasselbe würde sagen zu lassen versuchen, womit man einen lebendigen Gedanken ertötet, sondern nur dadurch, daß sie diese in einen Dialog mit dem Text eintreten ließe. Und damit auch hier ein Dialog entstehe, möchte ich nun noch einmal Ficino, und dann Petrarca zu Wort kommen lassen. In diesem Dialog wird zugleich die Spezifität des platonischen Textes durch den Vergleich geschärft.

Im *argumentum*, womit Ficino den *Hippias Major* einleitet,⁷ reduziert er wie gesagt die vier sokratischen Definitionen des Schönen auf drei: den *decorum*, das *utile*, die *gratia*. betrachtet man aber Ficanos genaueren Erläuterungen, so ergibt sich ein Bild, das erheblich von dem abweicht, das wir den modernen Platon-Übersetzungen entnehmen. Das *decorum* ist *quod decet*, was sich gehört und schickt; und dieses hat so wenig mit einem falschen Schein zu tun, daß es vielmehr das ist, was die Wahrheit des Schönen sichert: «vera enim puchritudo, pulchra esse facit» Wahre Schönheit macht die Dinge schön, indem sie sich schickt. Die Schicklichkeit der Schönheit aber ist eben das, was Petrarca mit dem fünften Vers seines Sonettes ausdrückt:

Poi che vostro vedere in me risplende, come raggio di sol traluce in vetro

⁷ M. FICINO, *Platonis Opera*, Johannes Parvus und Jodocus Badius, Paris, 1518, fol. XLIIr-XLIIIr.

Es schickt sich etwas, wird geschickt, durchquert ein Anderes, leuchtet wider in diesem Anderen. Die Schönheit ist das Schickliche, übersetzt Schleiermacher; und wir dürfen darin noch die Transapparenz der Schönheit in dem vernehmen, in das sie sich «schickt». Aber sobald man das ‘Schickliche’ durch das ‘Passende’ (Apelt) ersetzt, ist diese Sinndimension ausgeschlossen. Die französische Übersetzung als *convenance* bleibt der höfisch-akademischen Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts verhaftet. Im englischen *appropriate* klingt bereits die merkantile Assimilation des französischen Akademismus an.

Das *utile* deutet Ficino, indem er hier das gleiche Wort wählt wie seine Nachfolger, doch anders als diese, nämlich als *ordo*, Ordnung. Dieser Begriff steht dem *decorum* sehr nahe, weil er eigentlich dasselbe besagt, nämlich die Ordnung, nach der einem jeden das zukommt, was sich schickt. Deshalb, meint Ficino, «quapropter decus vel utile: facile quis pro pulchro accipit». Leicht verwechselt man den *decus* und das *utile* mit dem Schönen; denn sie sagen ja die Ordnung, nach der ein jedes das empfängt, was sich ihm schickt; und was sich so verhält, das ist unzweifelhaft schön; nur daß die Schönheit durch die *ordo* nicht schon definiert, sondern nur hervorgebracht wird. Ficanos Rekonstruktion der Aporie des χρήσιμον betont gar nicht dessen utilitaristischen Charakter: «Utile est quod potentiam ad aliquid faciendum habet. Potentia igitur et utilitas idem. Quicquid agimus potentia quadam agimus: sed mala ut plurimum agimus: potentia igitur et utilitas malum ut plurimum inferunt; pulchrum autem numquam mali causa». ⁸ Das heißt: nur insofern ist die *ordo* kein zureichendes Kriterium für das Schöne, als sie bloße *potentia*, Möglichkeit ist; das Schöne ist *actus*. In dieser Beziehung wird also das Schöne als eine Ordnung gedacht, die den *actus* noch zu empfangen hat; die Möglichkeit als geordnete Vielfalt, Proportion, Verhältnis; die Wirklichkeit aber als Einfachheit, für die das Mögliche (das *utile*, das *potentia entis* etc) transparent werden muß. Die Vorstellung, es könne ein *utile* auch schlecht gebraucht werden, hat im Rahmen von Ficanos Begriff der *ordo* wenig Sinn. Die rechte *ordo* besteht ja darin, daß sie nur das wahrhaft Schöne empfängt. Die Differenz zwischen dem Schönen und der *ordo* ist daher im Grunde rein ontologischer Natur: *Ordo* ist *potentia*, *pulchritudo* ist *actus*, diese Einheit, jene artikulierte Vielheit. Dieser ontologische Unterschied koinzidiert deshalb für Ficino mit Platons Argument wider das ὠφέλιμον und das *utile* ist ihm das *efficiens bonum*, aber nicht das *bonum* selbst: «aliud conducibile, aliud bonum». ⁹

Den vollen Begriff der Schönheit erhält man nun nach Ficino erst, wenn man das nächste Moment hinzunimmt, die *gratia*, womit er wie gesagt das platonische ἡδύ wiedergibt: «pulchrum esse gratiam quadam: quae animam, per mentem: visum: et auditum movet et allicit». ¹⁰ *Gratia quadam*, d.h., eine gewisse Huld; diese Gewißheit, welche eigentlich eine Ungewißheit ist, spielt also schon hier ihre Rolle, lange bevor das ‘non so che’ zum *locus communis* der rhetorischen und poetologischen Literatur wird. Ungewiß ist an der *gratia* aber dies. Wir sahen schon, daß *decus* und *utile* zusammen eigentlich in der Idee der *ordo* aufgehen,

⁸ Ebenda, LXIIV.

⁹ Ebenda, XVIIIV.

¹⁰ Ebenda.

als welche im wesentlichen eine wohl artikulierte Vielheit ist. Nun sahen wir, daß diese Vielheit aber nur *potentia*, und nicht *actu* bereits das Schöne ist, eben weil die Schönheit notwendig Einheit und nicht Vielheit ist. Das Schöne kann eben nicht zusammenaddiert werden; diese Beobachtung ergab sich eben so aus den verbreiteten Studien zur guten Proportion des menschlichen Körpers von Alberti über Dürer bis hin zu Lomazzo. Die Schönheit selbst also muß Einheit und einfach sein; aber sie erscheint doch nur durch und in der Vielheit, und zwar, wenn diese Vielheit durch die rechte Proportion, *decus* und *ordo* für die Einheit des Schönen gleich dem hellen Glas, das die Sonnenstrahlen hindurchläßt, durchsichtig gemacht wurde. Wie tief diese Metaphorik im Denken des XV. Jahrhunderts verankert ist, zeigen die zahlreichen Bilder der Verkündigung an Maria, auf denen man von Gottvater her den Foetus des Christkinds oftmals bereits mit dem Kreuz auf einem goldenen Lichtstrahl durch ein Glasfenster in den Busen der zukünftigen Gottesmutter fliegen sieht.

Es ist kein Zweifel, daß hier die fundamentale Gabe statt findet, und eine Gabe, die die wesentliche Not des Lebens wendet. Daß diese Gabe eine andere Gestalt annimmt, als unsere Platoninterpretation suggeriert haben mag, deutet an, wie viele wesentliche Fragen hier offen bleiben, oder vielmehr eröffnet werden, z.B. die nach der Natur der Gabe, die in der Not des Lebens von der Schönheit hilfreich dargeboten wird. Die Natur dieser Hilfe und Gabe hat offenbar eine Geschichte, in deren Verlauf sie die unterschiedlichsten Formen angenommen, sich mit den unterschiedlichsten Religionen verbunden, die unterschiedlichsten Erfahrungen ermöglicht hat. Die Arbeit des Übersetzens und der technischen Auslegung eröffnet damit den Blick auf eine Form von Historizität, die in den modernen Platonübersetzungen verloren geht.

«Pulchrum esse gratiam quadam: quae animam: per mentem: visum: auditum movet et allicit:» Was bedeutet hier die Präposition «*per*»? – «Nam pulchritudo nihil aliud est quam summi boni splendor, fulgens in iis quae oculis, auribus, mente, percipiuntur, perque illa ad ipsum bonum, visum, auditum, mentemque convertens. Quo fit ut pulchritudo circulus quidam animae lucis existat a bono manans, in bono residens: per bonum et ad bonum sempiternae reflectens».¹¹ *Per mentem: visum: auditum*, sagt Ficino, und dieses *per* besagt in etwa dasselbe, was Petrarca in dem *trans* sagt, das durch-hindurch, woraus wir ersehen, daß die Schönheit ein Jenseits ist, das sich doch darreicht, ein Sein, das nur im Scheinen existiert, nämlich heraussteht und zugleich immer jenseitig, verborgen bleibt.

Damit kehren wir zu Petrarcas Gedicht zurück. Oben ergaben sich nach dem Unterschied des “Tones” die drei Teile des Sonetts. Wir wollen nun die Phrasierung innerhalb dieser Teile näher betrachten. Vielleicht ergibt sich ein schärferer Einblick in die Art, wie Petrarca das Schöne erfährt. Unter der Phrasierung verstehe ich die Unterteilung eines Textes nach seinem inneren Rhythmus so, daß die Schwingung der Sinneinheiten im Gedicht vernehmlicher wird. Die Phrasierung steht in einem gespannten Verhältnis zur traditionell grammatischen Erklärung eines Textes. Sie zielt auf grammatische Phänomene, bedient sich aber anderer Mittel, dieselben in der Singularität des poetischen Textes zu benennen. Statt einer aufwändigen Erläuterung sei hier zunächst die Phrasierung des Sonetts XCV in einer leicht vereinfachten Form vorgestellt.

¹¹ Ebenda, XLIIIV.

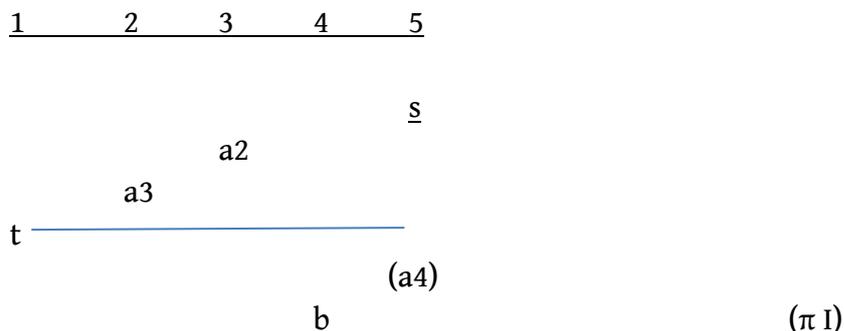
Così potess'io ben chiudere in versi i miei pensier come nel cor gli chiudo
 ch'animo al mondo non fu mai sì crudo ch'i non facessi per pietà dolersi.
 Ma voi/ occhi beati/ ond'io sofferarsi quel colpo/ ove non valse elmo né scudo/
 di fòre dentro mi vedete ignudo/ ben che'n lamenti il duol non si riversi.
 Poi che vostro vedere in me risplende/ come raggio di sol traluce in vetro/
 basti dunque il desìo senza ch'io dica. Lasso/ non a Maria/ non nocque a Pietro
 la fede/ ch'a me sol tanto è nemica/ ch'altri che voi nessun m'intende.

Folgende rhetorische Effekte werden durch die Phrasierung deutlicher. Die erste Periode besteht aus fünf Teilen. Die ersten drei Teile, deren jeden ich auch als Satz bezeichne, sind den folgenden zwei entgegengesetzt; 3:2, dies ist zugleich die Proportion der ganzen Phrase. Die Teile T4 und T5 sind als Komplemente auf einander bezogen: «ch'anima al mondo non fu mai si crudo – ch'i non facessi per pietà dolersi». Das *dolersi* schließt diese Periode ab. Aber T5 antwortet auf T4 nur deshalb, weil die Teile T1-3 die Beziehung der beiden vermitteln. Die Teile T1-3 stehen zusammen den Teilen T4-5 gegenüber. Daß es sich um eine Proportion V=3:2 handelt, hat auch schon für sich selbst eine Bedeutung. Ein Fünfteiler klingt eben doch anders als z.B. ein Siebenteiler, die Zahlen haben da ihre eigentümlichen Charaktere. Dies ist der neopythagoräischen Spekulation des späten Mittelalters selbstverständlich gewesen und spielt bekanntlich z.B. in der Musiktheorie eine große Rolle. Die Proportion 3:2 drückt die Quinte aus, die aus fünf Tönen besteht. Betrachten wir nun die innere Struktur der Periode, so fällt zunächst auf, daß T4 und T5 wie gesagt einander antworten, und T5 dabei das letzte Wort hat; nicht so sehr, weil die Periode mit T5 endet, sondern weil hier wirklich ein Resultat gesagt wird, das auf einen Korrelatsatz antwortet. Wir drücken die Beziehung zwischen den Sätzen T4 und T5 auch so aus, daß wir sagen, T4 sei der Grund und die Basis und T5 das, was sich darauf erhebt, der eigentliche Gegenstand. Was nun die Teile T1-3 betrifft, so scheint T1 in sich festzustehen, während die Teile T2 und T3 einen etwas intimeren, geheimen Klang haben, also nicht ganz auf derselben Stufe stehen. Die Periode taucht hier gleichsam ab, und der Diphthong '-iu-' in «chiudere» fungiert in diesem Abtauchen gewissermaßen als der Wendepunkt, der erst in dem zweiten '-iu-' im dritten Teil der Periode wieder an die Oberfläche zurückkommt («come nel cor gli chiudo»). Dieser abtauchende Teil ist wie gesagt an das sehr stabile «così potess'io» angehängt. Man darf sich dabei nicht von der Grammatik der Passage irre machen lassen. Das «Così potess'io» könnte gemäß traditioneller Grammatik niemals allein stehen. *De facto* hören wir es aber als eine sehr stabile Partikel in der hier vorliegenden poetischen Periode. Wir wollen in der Folge auf die Art, wie die Sprache in diesem individuellen Gedicht klingt, sehr sorgfältig achten. – Vergleichen wir nun den Satz «Così potess'io» mit den Sätzen T4 und T5, so scheint er im Gegensatz zu ihnen keinem Gegensatz anzugehören, also in einem gewissen Sinne nicht relativ, sondern absolut bestimmt zu sein. 'In einem gewissen Sinne', weil diese Absolutheit doch nur seine Funktion in der Periode bezeichnet, also letztlich auch eine Beziehung, aber so, daß er in ihm selbst feststehend als Bezugspunkt für die anderen Sätze der Periode fungiert. Er ist der Halt der ganzen Periode. Die Sätze T2 und T3 sind nicht so fest eingefügt wie die anderen in den Bau der ganzen Periode, wir betrachten sie als bewegliche Elemente.

Wir sehen uns nach einer formalen Terminologie um, diese unterschiedlichen Funktionen im Bau der Periode zu bezeichnen. Und weil wir schon in dieser ersten Periode eine auffällige

Vielstimmigkeit, d.h. Polyphonie vernehmen, so bietet es sich an, hierfür Anleihen bei der Musiktheorie zu machen. unter Polyphonie verstehe ich zunächst weiter nichts als Veränderungen der Stimme (vox). Dabei kann natürlich nicht genau gesagt werden, wie die Stimme jeweils klingt, und geht es immer nur um die Relationen zwischen den Sätzen und nicht um ihre absoluten Qualitäten. Diese Relationen haben wir vorläufig wie folgt angegeben: T4 = Grund, T5 = Stand, T1 = Halt. T2-3 = frei schwebend, angehängt, abhängig. Ich führe nun folgende Terminologie ein: Den Grund und die Basis werde ich den Baß nennen, den Stand werde ich als Sopran bezeichnen. Der Souverän ist der, der steht. Den Halt heiße ich Tenor, indem das lateinische Verbum *teneo* eben ‘halten’ bedeutet. Die frei schwebenden Satzteile werde ich als Alt bezeichnen. Das lateinische Wort *altus* bedeutet bekanntlich hoch und tief, es bezieht sich auf die Distanz zwischen dem Hohen und dem Tiefen oder dem Sopran und dem Baß. Der Alt kann in verschiedenen Lagen auftreten, deren ich in der Folge vier werde unterscheiden müssen, je nach seiner Lage zu den drei anderen, fester gegründeten Stimmen. Und zwar kann der Alt noch über den Sopran hinausgehen (a1), oder er bleibt darunter (a2). Er kann über dem Tenor stehen (a3) oder unter ihn herabgehen und dann zwischen dem Tenor und dem Baß in der Mitte stehen (a4). Zwischen Sopran und Tenor stehen insofern zwei unterscheidbare Lagen Alt, zwischen Tenor und Baß nur eine. Unter dem Baß gibt es keine.

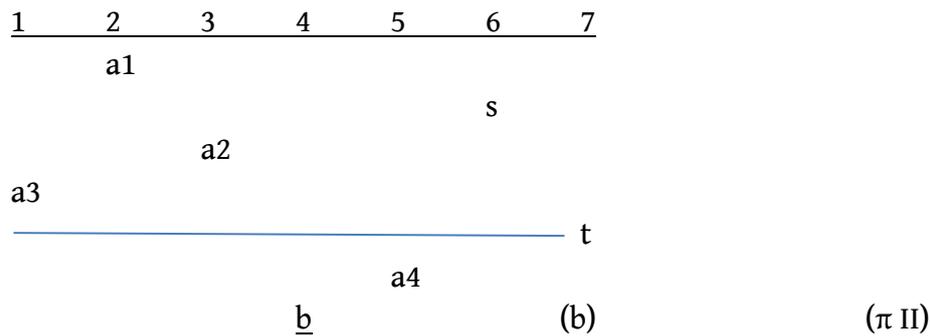
Wollen wir uns eine Übersicht über die erste Periode verschaffen, so können wir dies alles wie folgt notieren:



Diese Darstellung ist redundant, insofern die Stimmlage zugleich durch den Kleinbuchstaben und die Höhe im Schema dargestellt wird. Die Unterstreichung des ‘s’ und der Klammerausdruck (a4) werden in der Folge erklärt werden.

Durch die Abfolge der Sätze in der Periode entsteht eine in sich runde Einheit. Man hat den Eindruck: Damit überhaupt eine Periode entsteht, müssen wenigstens die Funktionen ‘t’, ‘b’ und ‘s’ zusammenkommen, sonst fehlt etwas. Die Einheit von ‘t’, ‘b’ und ‘s’ hat insofern eine rhetorisch-grammatische Bedeutung. Ihr Studium hilft, das Gewicht und den Sinn der einzelnen Sätze und Worte richtiger zu erwägen.

Betrachten wir nun die zweite Periode. Zunächst fällt auf, daß ihr erster Satz T1 gegenüber der Periode π I ganz anders gestellt klingt. Wir sahen schon, daß wir hier in einen anderen ‘Ton’ getreten sind. Um die Periode aber in sich selbst korrekt zu formalisieren, dürfen wir auf diesen Schritt nicht achtgeben. Der Übergang von Periode zu Periode ist ein eigenes Problem, das durch die Klammerausdrücke gelöst wird. Ich komme darauf später zurück. Die Periode π II besteht wie gesehen aus sieben Teilen. Ihre Analyse führt zu folgender Formalisierung:



Es handelt sich um einen Siebenteiler. Wie oben die Fünf (V) sich als ein 3:2 herausstellte, so scheint die Sieben (VII) vielmehr als eine Sieben von Acht gedacht zu sein: 7(8). Das Achte ist nicht mehr in der Periode, sondern erst außer ihr, in T1 der folgenden Periode vorhanden: «poi». Beim Lesen empfiehlt es sich, einmal die erwartete Pause nach «riversi» zu unterdrücken und dagegen nach «poi» einzuhalten. Die innere Schwingung des Sonettes wird dadurch deutlicher. Eigentlich ändert sich der Ton erst nach dem Poi. In diesem Wort findet eine Art Umkehrung oder Umdrehung statt. Im Grunde wird hier das «io» (ich), verdreht. Und man erfährt ein wenig mehr darüber, was das Ich denn sei, nämlich desio, und: was die Begierde, nämlich des-io, kein Ich mehr. «Basti dunque il desio»!

Was den rhetorisch-grammatischen Aufbau der Periode π II betrifft, so erkennen wir die feste Struktur von 'b', 's', 't' wieder: «quel colpo» fungiert hier als der Grund und die Basis, d.h. als Baß; er ist eingefügt in insgesamt vier Alt-Sätze. In T6 wird der Stand erreicht, seine Höhe stützt sich auf dessen Tiefe. Aber das «ben che'n lamenti il duol non si riversi» verhält sich absolut stabil in sich und als ein solches, das den anderen Teilen als Bezugspunkt dient, selbst aber keiner weiteren Stütze bedarf, d.h. als Halt und Tenor. Indem der Tenor erst ganz am Ende der Periode eintritt, behält diese vom Anfang her ein Schweben, das mit der stabilen und festen Struktur der ersten Periode, welche durch ihren Tenor eingeleitet wird, kontrastiert.

In Periode π II dominiert der tiefe Klang von «quel colpo». Sein Vorrang wird in der Formalisation durch die Unterstreichung ausgezeichnet. Es hat den Anschein, als könne und müsse vielleicht in jeder Periode jeweils nur ein Teil als der dominierende ausgezeichnet werden. In der Periode π I dürfte dies der Sopran in T5 sein.

Hier, in π II, bereitet sich eine Umwälzung vor. Aus dem «chiudere» und «chiudo» der ersten Periode wird ein «ignudo», das Verschlussene wird entblößt. Diese Vorbereitung mündet in das «poi», in dem wie gesagt die Umkehrung sich radikal ereignet. Mit dem «poi» treten wir gewissermaßen auf die Rückseite des Daseins, welches sich bis dahin in dem Sonett dargestellt hatte.

In der dritten Periode (π III) treten nun die neun Buchstaben des «risplende» als für sich bestehender Satzteil auf. Dieses risplende ist ganz unvergleichlich glanzvoll, *splendido*, bzw. von einem Glanz der Schönheit, *splendor*, der es zum unmittelbaren Ausdruck des Wesens der Schönheit macht. In ihm ereignet sich dichterisch das Erglänzen der Geliebten im Herzen des Sängers. Man sieht hier förmlich, was der unmittelbar nachfolgende Vergleich ausdrücklich machen muß. Die Periode steigt in das «risplende» wie in eine sonore Tiefe hinab, die weithin in die ganze Periode ausstrahlt. Insofern scheint es die Baßfunktion zu erfüllen. Zugleich singt

es schon mit dem Sopran das «raggio di sol traluce in vetro», welches als ein Alt a1 vom Sopran her ausstrahlt. Das Aufgehen des Sopran inmitten des Baß, bzw. die radikale Umkehr des Tiefsten ins Höchste läßt den Strahl der Schönheit förmlich *hören*. Retrospektiv erhellt nun, daß «poi» als Tenor fungiert, d.h. als der feste Bezugspunkt, im Vergleich zu dem Baß und Sopran auseinandertreten.

Aber die Periode π III ist komplizierter als die beiden vorhergehenden, denn sie ist in sich noch einmal dreigeteilt. In der Tat unterscheiden wir in ihr auch noch einmal die drei Töne, die wir zur Unterscheidung der drei Perioden gebraucht hatten: Während der Ton bis «[...] vetro» lyrisch ist, bricht ab «basti dunque [...]» ein tragischer Ton hervor, um mit «lasso, non a Maria [...]» in einen sentiös-epischen Ton überzugehen. Diese drei Töne in der Periode π 10 ändern im übrigen nichts daran, daß die ganze Periode insgesamt tragisch ist; jeder Ton enthält die beiden anderen immer auch in sich. Wir teilen also folgenderweise:

Poi che vostro vedere in me risplende/ come raggio di sol traluce in vetro/
 basti dunque il desio senza ch'io dica. Lasso/ non a Maria/ non nocque a Pietro
 la fede/ ch'a me sol tanto è nemica/ ch'altri che voi nessun m'intende.

Das heißt:

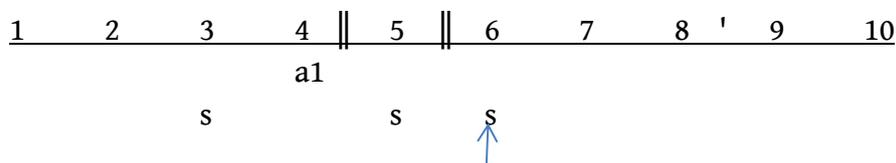
Zeile 5: lyrisch.

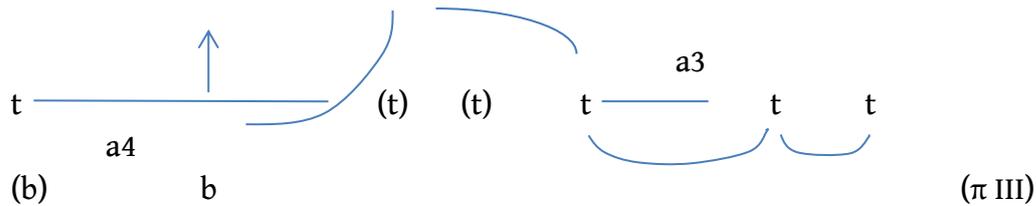
Zeile 6a: tragisch.

Zeile 6b-7: episch.

Damit kehren wir zur rhetorisch-grammatischen Form des lyrischen Teiles zurück. In ihm dominiert eindeutig das «risplende», d.h. die Baßfunktion. Der tragische Teil besteht nur aus einem Satz (T5): «basti dunque il desio senza ch'io dica. Lasso», zu dem ich «Lasso» hinzuzähle, obwohl der epische Teil der tragischen Periode natürlich mit *Lasso* beginnt, so daß auch hier ein Enjambement vorliegt, wofür es ja bereits in dem «poi» ein Vorbild gibt. T5 steht in der Position eines Sopran. Dieser stützt sich aber auf den Baß der lyrischen Phrase, die vorhergeht: risplende – «basti dunque il desio [...]». Die epische Phrase in der tragischen Periode zeichnet sich durch einen sehr insistenten Tenor aus. Man vernimmt ihn in dem sehr stabilen «nessun m'intende», das zugleich die Sentenz des ganzen Sonettes ist. Aber diese Position ist schon im et so und davor in dem la fede erreicht, von dem das «ch a me sol [...]» abhängt (a3). Das non a Maria... (T6) ist ambivalent, weil es in Bezug auf T5 als Tenor wirkt, in Bezug aber auf T7 als Sopran, d.h. weil es ein Tenor ist, der rückwirkend als Sopran erscheint. Die Tenorfunktion ist hierbei in Bezug auf 's' (T5) nur gedacht und stellt als eine nur-Gedachte die Beziehung zwischen den beiden letzten Phrasen der Periode π III her. Solche Umdeutungen desselben im Übergang von der einen zur anderen Periode finden auch im Übergang von π I zu π II und von π II zu π III statt. π II, T1 erscheint in Bezug zu π I als a4, aber in π II als a3; π III, T1 erscheint in Bezug zu π II als b, erweist sich aber innerhalb von π III als t. Dies ist es, was durch die Klammerausdrücke in den Schemata angedeutet wird.

Betrachten wir nun die Periode π III insgesamt, so ergibt sich folgende Phrasierung:





Der allgemeine Baß der ganzen Phrase ist also in T3 («risplende»), welches durch das dentro in π II, T6 vorbereitet ist; ihm folgt der allgemeine Sopran in T5. Der Tenor wird in T7 erreicht und in T9-10 wiederholt. Den Übergang von T5 zu T6 deute ich so: der Satz «non a Maria, non nocque a Pietro» fungiert im Zusammenhang des dritten (epischen) Teiles der Periode als Sopran, wie man besonders am Diphthong -ie- hört («Pietro»). Wie so oft bei Petrarca drückt der Diphthong eine Entscheidung aus.

Übrigens gibt es wenig Sonette mit so abrupten Affektwechseln wie in dieser tragischen Phrase auftreten. Der sehr innerliche Ton der Zeile 5 schlägt in den sehr leidenschaftlichen Ton von Zeile 6 ohne jeden Übergang um. Und hier findet denn auch der blanke Widerspruch statt: Der Dichter sagt, die bloße Begierde reiche ohne das Sagen und kaum hat er auf das Sagen verzichtet, bricht er lauthals in ein Sagen, ja in ein Rufen aus, «Lasso»! Der Gegensatz zwischen dem stillen Sehen und Glänzen in sich selbst und dem lauten Rufen könnte kaum schärfer ausbrechen; und so haben sich hier Gesicht und Gehör *geschieden*.

Die Scheidung von Gesicht und Gehör ist aber, was das Schöne gemäß der vierten Sokratischen Definition auszeichnet: τὸ ἡδὺν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως (297e). Ficino kommentiert: «voluptates mentis, visus, auditusque ex eo pulchras esse, quod maxime omnium voluptatum innoxiae sunt et optimae».¹² Hegel wird daraus später auf der Oberfläche seines Textes zur Philosophie der Kunst die «theoretischen» Sinne machen und scheint damit das Gemeinsame der beiden Sinne gefunden zu haben, das Sokrates gegen Hippias in der Definition so unerbittlich einfordert aber schuldig bleibt. Mit Ficinós Erklärung geht aber der tiefere Sinn der Aporie in der platonischen Definition verloren. Diese ist unzureichend, weil, so Sokrates, kein Ding als ein A oder B *definiert* werden kann, d.h. kein Ding dadurch bestimmt ist, A-oder-B zu sein, sondern allenfalls durch das Gemeinsame von A und B, wenn es denn entweder A oder B sein kann.¹³ Aber an dem Schönen tritt hier dieser Umstand ein, daß es als ein A-oder-B *definiert* ist, nämlich als ein Lustvolles für das Gehör oder das Gesicht. Damit tritt die Scheidung des Schönen in seine Definition ein, nämlich dies, daß das Schöne etwas ist, was sich selbst scheidet. Im Grunde ist diese Intuition auch in den Aporien der anderen drei sokratischen Definitionen schon vorhanden. Das πρέπον war ja *streitbar*, denn es war Sein und Schein. Als das

¹² FICINO, *Platonis Opera*, zit., fol. 42v.

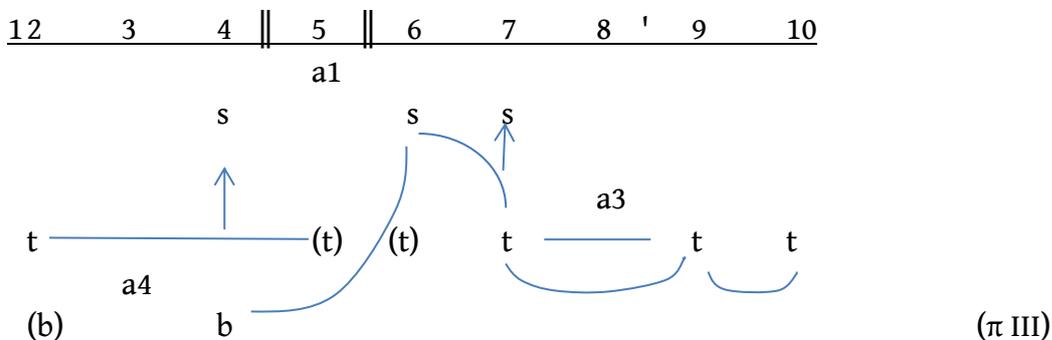
¹³ Es gibt übrigens noch ein weiteres Wesen, das als ein A-oder-B *definiert* ist, bzw. als solcherart definiertes aufgefaßt werden kann: das Lebewesen, insofern er sexuiert ist. Ein Geschlecht kann man nur dadurch *haben*, d.h. nur so kann man sexuiert *sein*, daß man das eine oder das andere Geschlecht trägt; sonst fällt man nicht unter den Allgemeinbegriff der Sexuiertheit.

χρήσιμον wurde das Schöne nicht selbst bestimmt, sondern nur seine Beziehung auf ein Anderes, das Leben. Das ὀφείλιμον war die Schuld, also die Negativität, die das Schöne als das Hilfreiche selbst ist, insofern es nämlich ein Antlitz ist, das immer zugleich zurückhält, was es darreicht, oder, um es mit einer berühmten modernen Formulierung zu sagen, nur das gibt, was es nicht hat. Nun erscheint diese Scheidung in anderem Licht: Das Schöne scheidet sich zwischen Gehör und Gesicht, sagt Platon. Was bedeutet das?

Wir stellen diese Frage an Petrarca. Francesco Patrizio schreibt in seiner Auslegung des Sonettes *La gola e'l sonno e l'ociose piume*, Petrarca sei, wie alle Welt weiß, Platoniker gewesen; und Petrarca selbst hat davon ja in seinem *De sui ipsius et multorum ignorantia* gehandelt, wenn auch etwas verhaltener als sein Interpret. Nun ist Patrizios Platonismus freilich schon dadurch autorisiert, den Petrarca zu interpretieren, als er historisch zugleich dessen Produkt ist (und das gilt in einem noch weiteren Sinne natürlich auch für Ficino). Patrizio meint, Petrarca habe in seinen Gedichten die Wahrheit *sotto velo* dargestellt, nach «Platonischer» Manier; und das hätten die üblichen Ausleger vergessen: «il che ha fatto che gli oppositori non sapendo ò dimenticatisi, il Petrarca essere Platonico, et scrivere la maggior parte de' suoi sonetti à modo di Platone, non habbiano inteso ne questo, ne buona parte de' suoi sonetti».¹⁴ Man ist nie gut beraten, die Intuitionen historischer Interpreten schon dadurch zu disqualifizieren, daß sie aus irgend einem 'Zeitgeist' heraus und Vorurteil sprächen. Abgesehen davon, daß dieser Vorbehalt uns selbst nicht weniger trifft, bleibt doch auch in der überzogensten Deutung, wo sie zugleich wie bei Patrizio mit großer Feinheit und Sensibilität vereint ist, immer eine lebendige Beziehung zur Sache selbst, deren Kenntnisnahme uns gegen die Blindheit des eigenen Interpretationsrahmens wappnet. – Was also ist die Scheidung der Schönheit?

Platon denkt sie als eine Scheidung zwischen dem Gehör und dem Gesicht. Bei Petrarca erscheint sie umgekehrt als eine Scheidung zwischen dem Gesicht und dem Gehör. Dieser Unterschied der Reihenfolge ist vermutlich nicht gleichgültig, und wir denken uns, daß Petrarca die Scheidung der Schönheit bereits anders konzipiert als Platon. Immerhin denkt er sie noch, bringt sie zu Wort, im Unterschied zu den späteren Auslegern, die wie mir scheint nichts mehr davon wissen. So wird Petrarca zu einer wichtigen Hilfe, dem Platonischen Gedanken näherzukommen. Und damit zur Sache.

Die letzte Phrase des Sonettes ΦIII habe ich oben so phrasiert:



¹⁴ F. PATRIZIO, *Lettura sopra il sonetto del Petrarca La gola, e'l sonno, e l'ociose piume*, in DERSELBE, *La città felice*, Griffio, Venedig 1553, S. 55.

Diese Phrase umfaßt zwei traditionell so genannte Sätze, die durch einen Punkt geschieden sind. Wir hatten bereits gesehen, daß das «risplende» (T3) sehr weit und tief ertönt und den Resonanzraum der Phrase hinstellt, d.h. als Baß funktioniert. Es ist im Inneren, dentro, das in ihm nachklingt: «dentro» – «risplende». Das, in Bezug worauf der Baß als Baß bestimmt ist und was ihn hält, ist dagegen schon mit dem «poi» gegeben (T1), Tenor. T2 führt zu T3 hin, führt in die Tiefe, schwebt unmittelbar über dem Baß, und hat daher die Funktion eines Alt a4. Die neunzehn Buchstaben des «che vostro vedere in me» steigen im wahrsten Sinne des Wortes hinab in den Grund, aus dem sie dann widerleuchten. Das «risplende» scheint dabei etwas radikal anderes zu sagen als bloß das Durchqueren irgendeines transluziden Mediums. Der Widerschein ist ja der eigene Schein des Widerscheinenden. Während der rein transparente Körper das Licht unbehelligt und selbstlos hindurchläßt, findet der Grund im Widerschein sein Selbst und empfindet sich, d.h. findet sich in ihm selbst. Aber eben dies, und keineswegs ein gleichgültiges Hindurchscheinen sagt auch Petrarca's Metapher. Das Durchqueren des Glases, das «traluce in vetro», sagt nämlich eigentlich, wie das Licht im transparenten Medium gefangen wird und, einmal gefangen, als Farbe erglänzt, d.h. wie das Licht im Inneren des transparenten Mediums die Farbe zeugt. So jedenfalls ist die gängige ('aristotelische') Definition der Farbe aller Schulbücher des hohen und späten Mittelalters aufzufassen: «color est extremitas perspicui in corpore terminato»¹⁵, d.h. die Farbe entsteht überhaupt nur in transparenten Körper, sie ist deren Äußerstes (*extremitas*, Oberfläche), sobald diese irgendwie 'terminiert', d.h. mit etwas proportionierter Opazität angereichert werden. Sie ist das Resultat der Terminierung des Lichtes im transparenten Medium, das über seine Bestandteile und Ursachen hinausgeht, wie auch das Produkt einer Zeugung, das Kind gegenüber den Ursachen seiner Zeugung mehr ist. Der Lichtstrahl, der das Glas durchquert, fängt sich im Glas und macht es in ihm selbst hell. Dieses Bild ist denn auch im 14. und 15. Jahrhundert ein v.a. in der Kunst des Frankreichs und des Nordens verbreitetes Symbol für die Inkarnation Christi im jungfräulichen Leib der Maria geworden, wie zahlreiche Darstellungen der Verkündigung belegen: «raggio di sol traluce in vetro», Zeugung. T4 ist unmittelbar an das risplende angefügt, das es umspielt. Insofern aber T3 ein Baß ist, der zum Sopran umgedeutet wird, sich in einen Sopran verwandelt, so deuten wir T4 als a1. In dem '-u-' von «traluce» klingt das '-u-' von «chiudere» nach, nun aber transponiert aus der Tiefe einer Verschließung in die Höhe eines Strahlens. Woher aber nun die Aufregung in dem gellenden Ausruf, der folgt, und der einen performativen Widerspruch enthält, indem der Dichter sein Schweigen schreit?

Es ist wenig getan, wenn man sich sagt, wie bereits viele Petrarca-Kommentatoren der Renaissance, daß sich Petrarca eben bei Laura wegen ihrer Sprödigkeit beklage.¹⁶ Fragen wir lieber, wieso und in welchem Sinne die Schönheit des Gesichts sich scheidet und nach dem Wort verlangt, das sie zugleich aus sich hinausstößt und ausschließt. Die neun Worte von T5 sagen die Scheidung: «Basti dunque il desio senza ch'io dica. Lasso», nämlich «il desio senza ch

¹⁵ Vgl. Z.B.V. VON BEAUVAIS, *Speculum naturale*, Buch II, cap. 60.

¹⁶ Z.B. A. VELLUTELLO, *Il Petrarca con l'esposizione d'Allessandro Vellutello*, al Segno della Speranza, Venedig 1550, fol. 35r.

io dica» ist das Nicht-Ich, das des-io, insofern es nicht sagt, «senza ch'io dica». Aber dieses Nicht-Ich, ist eben der Mangel, welchen wir die Begierde, und besser das *desiderium* nennen, die Scheidung seiner in ihm selbst. Wieso ist denn aber das Ich als Nicht-Ich der Mangel einer Scheidung? Wieso drängt die Stille des Glanzes der Schönheit zum Ausdruck der Verzweiflung in einem Wort, das von ihr geschieden ist? Wir wissen uns kaum noch zu helfen bei der Fülle an Stoff, der nun zu verarbeiten wäre; und in den Teilen T6-10 passiert so viel auf einmal, daß wir kurz einhalten müssen.

Wer sind Maria und Pietro? Alle Kommentatoren sind sich einig, daß Maria die Magdalena sei, die Sünderin, deren Glauben (*fede*) sie gerettet hat. Aber im Gedicht erklingen doch die Namen von Maria und Petrus auf eine eigenartig sprechende Weise, die wir kurz betrachten wollen.

Non a Maria, non nocque a Pietro/...

Zwei Namen werden genannt, denen die «fede» nicht geschadet habe. Wieso zwei? Zwischen ihnen besteht ein Gegensatz. «Non a Maria – non nocque a Pietro», Maria und Pietro stehen einander gegenüber. In Petri Namen ist ein Diphthong; hier geht der Satzteil in sein Ziel. Petrus' Glaube unterscheidet sich erheblich von dem der Magdalena. Diese, die 'Sünderin', findet durch ihren Glauben zu Jesus zurück und wird zu seiner treuesten Freundin. Sie hat einmal 'Ja' gesagt und geht dann ganz und ohne Zögern in diesem Ja auf. Petrus dagegen zeichnet sich durch seine Blindheit aus: Dreimal verrät er den Herrn während Magdalen unter dem Kreuze weint. Auf dem See Genezareth schreitet er wie Jesus über das Wasser, bekommt aber Angst und muß vom Herrn gerettet werden. Petrus ist blind und tumb wie ein Stein. Aber eben dadurch ist er ein Stein, *petra*, worauf die Kirche gebaut werden kann. Der Grund ist das Sinnlose. Wäre er sinnvoll, dann hätte er einen anderen Grund und wäre keiner. Diesen Grund nennen wir den *Platz*. Der Platz ist platt und flach und leer und ist da zunächst gar nichts außer dem Platz selbst, insofern man an ihm etwas aufstellen kann. Das, was man am Platz aufstellt, kann ein großes Gebäude sein, die Menschen versammeln und Sinn stiften. Der Platz selbst ist sinnlos und grundlos. Seine Sinn- und Grundlosigkeit eignet ihn zum Grund für einen Sinn. Petri Dummheit ist der Platz der Versammlung (*ecclesia*) des Logos. Unter der Dummheit verstehen wir dabei das Tumb, Sinnlose, d.h. das, was nicht aus sich heraussteht, das Gegenteil der Ekstasis. Aber die Ekstasis steht auf ihm, wenn sie aus sich hinaussteht. In dem Namen «Pietro» gibt sich der Sprechende an den sinnlosen Grund auf. Dagegen ist Maria, die stets ja sagt, die *Bejahung*. Hinter der Magdalena erahnen wir daher zugleich die andere Maria, die Mutter Gottes, die bekanntlich das fundamentalste Ja überhaupt gesprochen hat in der Szene, welche wie gesehen dem *raggio di sol traluce in vetro* zugrundeliegt. Maria ist die *Bejahung*. Petrus ist der tumb Stein, der *Platz*. Jenseits von Maria und Petrus liegt wie ein stiller See «la fede». «La fede» ist das Tragende der Phrase, Tenor. «Poi» – «la fede».

Was bedeutet – «la fede»? Wir übersetzen üblicherweise mit Glaube oder Treue, vielleicht auch mit Vertrauen, wenn der Glaube ein Vertrauen ist, wie die protestantische Theologie betont hat. Das Wort «la fede» muß aber so übersetzt werden, wie es hier erklingt. Das Wort Glaube sagt vielleicht das Verhältnis von Maria und Petrus zu ihrem Gott; aber es sagt nicht das Verhältnis von Petrus zu seiner Dame. Können wir vom Dichter sagen, er habe Vertrauen in seine Dame? Auch dies hat wenig Sinn, zumal die Dame ja seine Liebe im Prinzip nicht erwidert.

Aber treu ist er ihr doch. Allein, die Treue ist auch nicht die Sache, welche hier genannt wird. Treue nennen wir eine Haltung, die auch in der Unbill und um der Treue willen zu ihrer Sache, zu einer Person steht. An Unbill mangelt es dem Dichter zwar nicht. Aber die Treue hält er nicht um der Treue willen, sondern weil er gar nicht anders kann vor lauter desio. Was also ist «la fede»?

Vielleicht ergibt sich der Sinn von «la fede», wenn wir genauer die Situation betrachten, in der das Wort auftritt und erklingt. Wir haben Gesicht und Gehör sich scheiden sehen. Ihre Scheidung geht nun in ihren Grund zurück. Dieser Grund ist zwiefältig: Maria und Petrus, Bejahung und Platz. Der Platz ist der Grund, auf dem die Bejahung etwas annimmt, was ist. In der Hinnahme des Seienden aber ereignet sich der Friede. Maria und Petrus sind im Frieden. La fede ist ihnen freund. Umso befremdlicher also, wenn la fede dem Dichter feind ist, ihm allein. «La fede,

ch a me sol tanto è nemica».

In diesen zwanzig Buchstaben wird als die Feindschaft des Friedens die Scheidung der Schönheit gesagt. Auf sie gründet sich das Wissen.

«et so»,

ich weiß. Dieses Wissen steht ganz unvergleichlich fest; es befindet sich auch jenseits der Verzweiflung. Was der Dichter 'weiß', das ist freilich die Frage. -Die Aussage des letzten Teiles der Phrase (T10) scheint an ihr selbst eher paradox. Entscheidend ist hier zunächst nur die Stabilität dieses Wissens. Es hat gar nicht den Charakter einer Gewißheit, d.h. eines subjektiven Eindruckes über den Stellenwert einer persönlichen Meinung; wie man denn das Wissen mit der «intimen» Überzeugung verwechselt hat, etwas sei wahr. «Et so» bezeichnet nichts weniger als das, sondern eine Beziehung auf den Platz und die Bejahung, insofern sie eine Struktur der Sprache sind. Und zwar ergibt sich das Wissen auf dem Platz, wenn die Bejahung ausgeschlossen wird. Das Wissen steht in ihm selbst fest und bedarf keines «Ich», um als dessen Gewißheit sich zu ereignen. Das Verhältnis ist vielmehr genau das Umgekehrte. Das Wissen sagt Ich, d.h. spricht sich selbst aus. Aus dem 'des-io' wird ein «so». Das «so» ist das Aussprechen der Sprache auf dem Platz. Diese Sprache ist aber nicht die von Pietro und Maria, nicht die Sprache derer, denen der Friede freund ist, sondern die Sprache dessen, in dem sich die Schönheit entscheidet und dem der Friede feind ist, des modernen Dichters.

Die Scheidung der Schönheit aber geht bei Petrarca vom Gesicht zum Gehör, wie wir sahen, nicht vom Gehör zum Gesicht, wie bei Platon. Die Liebe ist geboren aus dem stillen Schein der Schönheit; sie muß sich aussprechen. Aber wo sie sich ausspricht, da spricht sie in das Jenseits des Scheins der Schönheit. Das Symbol scheidet sich vom Bild. Die Dame ist woanders als wo sie scheint. Die Liebe zu Laura könnte gar nicht konsumiert werden; dies würde

sie aufheben.¹⁷ Und die Schönheit scheidet sich in ihr selbst, weil sie im Gesicht scheint und im Wort ist, d.h. eigentlich nicht ist. Denn dies ist das Wesen des Wortes, daß es das sagt, was es nicht ist.

In der Scheidung der Schönheit erscheint das Wissen. Petrarca's Dichtkunst wird dadurch zugleich zu einem Hymnus an das Wissen. Petrarca selbst ist nicht so sehr ein Liebhaber als vielmehr ein Gelehrter aller ersten Ranges. Mit dem et so ch ist das Sonett abgeschlossen und geht das «Così potess'io» in sein Ziel: «così – et so» Was aber dies Wissen weiß, ist nichts Geringeres als das «nessun m'intende». Gewiß, «altri che voi nessun», aber wer ist «altri che voi nessun»? Wir dürfen darauf hinweisen, daß es beim Wissen nicht darum geht, daß jemand: mich – versteht. Das «altri che voi nessun» aber sagt etwas Anderes als das *nur Ihr, ihr allein* sagen würde. Das *allein* ist auf Italienisch *solo*, und der Dichter bezieht es nicht auf die Dame, sondern auf sich selbst: «ch'a me sol», heißt es, sei «*la fede*» feind. Aber was bedeutet «sol»? Die Sonne, von der eine Zeile vorher die Rede war, und den Phoebus, den Gott der Musen und der Poesie?

Was aber, wenn die Schönheit sich nicht scheidet in Gesicht und Gehör, sondern wie bei Platon in Gehör und Gesicht? Der Unterschied zu Petrarca und seiner Zeit und Kultur könnte kurz vielleicht dadurch angegeben werden, daß bei Platon das Gesicht in der Scheidung als die Antwort auf das Wort erscheint, und nicht so bei Petrarca. Und wir würden so mit Bezug auf Platon, aber nicht auf Petrarca, zu der seltsamen Formulierung finden: *Das Bild ist die Antwort*.¹⁸ In dieser Formel liegt vielleicht ein brauchbarer Hinweis über die Art, wie die Alten ihr Bilden begriffen haben. Das (schöne) Bild ist die Antwort; d.h. antwortet auf eine Frage, die das Wort ist. Nur deshalb konnten die griechischen Götter Bilder sein; und nur in diesem Rahmen können wir begreifen, was das Wort Freuds über die Alten besagt, sie hätten in der Liebe die Liebe selbst geliebt. Das Geliebte war ihnen die Antwort. Aber die Liebe war die Frage. Solche allgemeine Behauptungen haben nur dann einen Sinn, wenn sie in der Struktur der Sprache verankert werden können und wenn man annimmt, daß diese Struktur eine Geschichte haben kann. Sie bekommen dann einen heuristischen Wert.

bruno.haas@tu-dresden.de

(Technische Universität Dresden)

¹⁷ Diese Transzendenz ist das Prinzip der höflichen Liebe [*sic*], in der das Objekt prinzipiell unzugänglich ist und erst dadurch so tief als das schlechthin Andere geliebt werden kann. Zur Geschichte der Petrarca-Kommentare und -Viten, sowie zur postumen Konstruktion der Figur Lauras und ihrer Biographie siehe C. BUSJAN, *Petrarca-Hermeneutik*, de Gruyter, Berlin 2013.

¹⁸ Im Grunde hat schon Hegel auf diesen Umstand hingewiesen, nämlich in seiner Deutung des Ödipus-Mythos. Ödipus errät das Rätsel der Sphinx, indem er das Bild erfindet, und dieses als die Antwort auf die Frage gebraucht. Der Ödipus-Mythos erzählt nach Hegel den Übergang von der ägyptisch-symbolischen zur griechisch-ikonischen Kunst.





Rosminiana

In accordo con la sua denominazione, la sezione Rosminiana raccoglie studi, approfondimenti e contributi critici dedicati ai diversi aspetti del pensiero e della vita del filosofo roveretano. L'articolo di Vereno Brugiattelli si sofferma sulla dimensione morale dell'uomo secondo Rosmini, dedicando particolare attenzione al fenomeno del riconoscimento pratico. Per riconoscimento pratico l'autore intende quella presa di consapevolezza del "livello di bene" di un ente che è il necessario compimento del giudizio conoscitivo. Se applicato alla dignità della persona, l'atto del riconoscimento pratico va a costituire il fondamento stesso della coesistenza civile e dell'accordo giuridico tra gli uomini. L'ampio studio di Jacob Buganza è invece dedicato all'approfondimento critico di una distinzione fondamentale nella filosofia del Roveretano, quella tra materia e forma, di cui viene messa in evidenza soprattutto la portata morale. Se nella gnoseologia rosminiana la forma è l'universale idea dell'essere, che è connaturata ad ogni attività di pensiero, e la materia è la specificazione, la determinazione del pensiero stesso, anche dal punto di vista etico Rosmini distingue tra una materia (i vari sentimenti, azioni, affezioni del soggetto) e una forma della vita morale: la stima intelligente, la valutazione delle umane volizioni fornita dal giudizio morale. Di ambito prevalentemente giuridico è invece il contributo che Lucia Bissoli dedica all'analisi di Rosmini del conflitto tra le necessità dei cittadini di uno Stato, da un lato, e l'accoglienza agli stranieri nel rispetto dei loro diritti, dall'altro. Prendendo le mosse da alcune pagine della rosminiana Filosofia del Diritto, l'autrice mostra come in Rosmini ogni rivendicazione di diritti, e il diritto stesso inteso come struttura complessiva, non debbano mai essere disgiunti dalla considerazione della giustizia e dalla tutela della dignità della persona. Di carattere più biografico è il contributo che Elisabetta Rizzioli dedica al Diario dei



viaggi di Rosmini, un quaderno di annotazioni private di carattere storico-artistico, estetico e paesaggistico che copre il periodo compreso tra il 1820 e il 1854. Nato dai viaggi che Rosmini compie in molte città italiane (tra le quali spiccano Venezia, Firenze, Roma e Napoli), il Diario fa emergere il profilo poco noto di un Rosmini esperto conoscitore d'arte, al quale un consolidato gusto classico fornisce una valida chiave interpretativa anche per le opere dell'arte medievale, gotica o barocca. Maggiormente legato agli aspetti istituzionali della biografia rosminiana, il contributo di Giacomo Lorandi ripercorre infine il rapporto tra l'abate Rosmini e il vescovo di Novara Giuseppe Morozzo della Rocca. Dalle lettere che Rosmini e Morozzo si scambiano tra il 1828 e il 1842, e di cui Lorandi propone in appendice alcuni esempi, emerge una notevole comunanza di vedute relativa alla riforma della vita della Chiesa, all'educazione del clero, all'impegno pastorale e missionario, per arrivare al carattere religioso e istituzionale da attribuire al neofondato Istituto della Carità.



VERENO BRUGIATELLI

SOCIETY AND THE RECOGNITION OF HUMAN DIGNITY FOR ANTONIO ROSMINI

RICONOSCIMENTO DELLA DIGNITÀ UMANA E SOCIETÀ IN ANTONIO ROSMINI

My analysis intends to highlight the paramount role played in Rosmini's ethics by the phenomenon of moral acknowledgment. In particular, I will focus on the acknowledgment of human dignity and on the key contribution it brings to the advance and development of society.

I. INTRODUZIONE

In questo studio metterò in rilievo l'importanza che il concetto di riconoscimento acquista nel contesto della filosofia pratica di Rosmini. A tale riguardo cercherò di chiarire come e in che senso egli ha elaborato una moderna ed interessante filosofia del riconoscimento in grado di offrire un grande contributo alla comprensione della persona umana e delle sue dinamiche morali e sociali. Mi soffermerò sul riconoscimento della dignità umana e sul ruolo che esso riveste nel contesto della costruzione di una società che ha come fine la realizzazione morale della persona.

II. LA BASE ONTOLOGICA ED ANTROPOLOGICA DELLA MORALE

Com'è noto Rosmini ha inteso fondare la sua filosofia sull'idea universalissima dell'essere, forma oggettiva dell'intelligenza, originariamente intuita dall'uomo. L'idea dell'essere è il principio della conoscenza umana ed è ciò che struttura ontologicamente l'uomo come essere intelligente. Nella *Teosofia* il filosofo roveretano ha elaborato un sistema ontologico uni-trinitario: l'essere è necessariamente uno e anche trino. L'essere è uno perché l'essenza dell'essere è unica ed è trino perché l'essenza si dispiega nelle tre forme reale, ideale e morale. Secondo questa prospettiva «l'essere tutt'intero è in ciascuna delle tre forme» anche se nessuna delle tre forme è tutto l'essere. Le forme dell'essere non sono delle ipostasi, si trovano sempre realizzate in-



sieme, cosicché ogni unione delle forme dell'essere è l'atto di una persona (Dio, l'angelo, l'uomo). L'uomo è un'unità di tre atti: sensitivo, intellettuale e volitivo. Ciascun atto corrisponde ad una forma dell'essere. Il sensitivo corrisponde alla forma reale, l'intellettuale alla forma ideale e il volitivo a quella morale. Come l'essere è unico in tre forme, così l'uomo è unico (unico principio) in tre atti diversi. Sul piano ontologico, in virtù dell'essenza dell'essere, tra la forma reale e quella ideale si stabilisce un vincolo che «costituisce una terza forma»:¹ la forma morale. La sintesi ontologica concreta tra la forma reale e quella ideale coincide con la sintesi dell'amore. Sul piano antropologico, il soggetto reale che per mezzo della volontà aderisce all'ideale si realizza come ente morale, ama e *riconosce* l'essere secondo l'ordine che si presenta alla sua intelligenza.

III. LEGGE MORALE E RICONOSCIMENTO PRATICO DELL'ORDINE DELL'ESSERE

Per la volontà l'essere ideale, forma oggettiva della mente, è la «prima legge morale», la quale è a fondamento di tutte le leggi morali ed è il criterio del giusto e dell'onesto.² Rosmini ha inteso opporsi al soggettivismo e al relativismo agganciando la sua filosofia morale all'idea dell'essere e, quindi, ad una dimensione oggettiva, eterna, immutabile, divina. La vita morale dell'uomo non consiste come per Kant nell'adeguazione della volontà all'imperativo della ragione. Si tratta invece di adeguare la volontà alla forma oggettiva della ragione, ovvero all'idea dell'essere. La legge morale non coincide, come per Kant, con la ragione, ma ne costituisce il fondamento mantenendo la sua trascendenza. Ne consegue che l'autonomia della vita morale di Rosmini si distingue da quella di Kant. Non si tratta di seguire l'imperativo della ragione, ma quello dell'idea dell'essere, prima legge morale che rappresenta l'autentico orizzonte universale dell'agire dell'uomo; ad esso la volontà si deve conformare per realizzare un agire autenticamente morale.

È attraverso la volontà che l'uomo aderisce alla legge morale e ama l'essere. La volontà «è un atto d'amore per la sua essenza»;³ amare e volere sono un'unica cosa. La volontà coincide con l'amore naturale dell'essere che consiste nell'inclinazione naturale della volontà al bene universale. Il bene universale e l'essere sono la stessa cosa. L'essere come verità è termine del principio intellettuale, lo stesso essere considerato come bene è termine della volontà e ad essa l'essere si comunica come legge morale e come dovere.

Nell'essere ideale l'uomo può conoscere l'ordine intrinseco dell'essere. Mediante la sua volontà egli è chiamato ad amare quest'ordine presente alla sua intelligenza. In concreto ciò si

¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2002, vol. I, n. 148.

² Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, vol. 23, Città Nuova, Roma 1990, Pref., p. 37.

³ ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. III, n. 1366.

traduce nell'amare gli esseri secondo il suo grado di valore ontologico e di dignità. L'uomo, in quanto persona, è al vertice delle creature terrestri, ne consegue che l'amore più elevato e pieno spetta proprio alle persone viste e considerate tutte sullo stesso piano ontologico, come aventi tutte pari dignità e come portatrici degli stessi diritti naturali.

Mediante l'unione volontaria con l'essere l'uomo si realizza come un ente morale. «L'uomo dunque esiste come una potenza che dee svolgersi e perfezionarsi stringendo più e più, co' suoi atti intellettivi e volitivi, la sua unione con l'essere».⁴ Mediante gli atti intellettivi egli conosce l'ordine dell'essere; attraverso gli atti volitivi egli riconosce e ama questo ordine.

IV. FENOMENOLOGIA DELLA VOLONTÀ

La volontà costituisce la dimensione morale dell'uomo; essa è l'amore spontaneo per l'essere ed è il fondamento della persona. Al fine di realizzarsi come ente morale l'uomo deve perfezionare sempre più la sua volontà. Il perfezionamento della volontà dipende dalla sua capacità di riconoscere e di aderire all'ordine intrinseco dell'essere conosciuto.

La volontà è la potenza delle umane operazioni. Attraverso essa l'uomo agisce in modo deliberato. Ma l'attività dell'uomo, afferma Rosmini, può essere avviata anche in modo istintivo. Secondo quest'ultimo modo l'atto può scaturire direttamente dagli agenti corporei che producono le sensazioni, le quali mettono in movimento la fantasia. Oppure può derivare dall'istinto razionale, che dalla sensazione viene tratto alla percezione dell'agente corporeo e, dall'immagine, è spinto a formarsi l'idea. Nel modo deliberato l'attività umana si realizza attraverso la libera volontà. Quest'ultima ha come legge quella di avere un fine come ragione sufficiente dei suoi atti.⁵ La volontà può prefiggersi uno scopo soltanto attraverso il sussidio delle idee astratte e mediante l'uso dei segni linguistici. Infatti, mediante la volontà l'uomo «non delibera di muovere le sue potenze, per esempio l'attenzione, se non per il *bene* da lui inteso»⁶ che necessita di una relazione di fine e di mezzo. Questa relazione consiste in un'idea astratta formata mediante l'uso del linguaggio.⁷

Le volizioni possono essere soggettive oppure oggettive. Sono quest'ultime ad avere a che fare con le intenzioni e con le scelte morali. Rosmini distingue due livelli di volizioni soggettive

⁴ Ivi, n. 1042.

⁵ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005, vol. II, n. 524.

⁶ Ivi, n. 525.

⁷ Sulle relazioni circolari tra linguaggio, idee astratte e sviluppo intellettuale e morale della persona mi permetto di rinviare al mio volume: *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000.

ve.⁸ Il primo livello è quello delle «volizioni affettive» e consiste nell'immediata adesione della volontà a ciò che a livello sensibile piace. Il secondo livello di volizioni soggettive è quello delle «volizioni apprezzative», le quali comportano valutazioni e confronti tra beni diversi. Tali valutazioni sono di natura soggettiva qualora il bene venga fatto coincidere con l'utile e con ciò che piace. Le volizioni apprezzative diventano oggettive quando la volontà si rivolge alla legge morale. Essa consente di paragonare oggettivamente i diversi beni così da stimare il loro grado di dignità morale. Nelle volizioni soggettive l'uomo è asservito agli istinti e alle passioni. La sua maturazione morale dipende dalla capacità di sapersi emancipare da tali volizioni con l'assumere la legge morale come criterio oggettivo delle sue valutazioni. Nel suo percorso ontogenetico l'uomo compie questo salto nel momento in cui acquisisce «l'idea astratta di bene oggettivo» e l'utilizza nei suoi giudizi, nelle sue volizioni e nelle sue azioni. Quest'idea di bene oggettivo coincide con la stessa legge morale, la quale è superiore sia all'intelletto che alla volontà.⁹ Quando la volontà assume questa legge come regola e criterio allora l'uomo diviene capace di atti morali. Rosmini definisce l'atto morale come «l'atto della volontà nella sua relazione colla legge».¹⁰ La volontà diviene veramente libera proprio con il riconoscimento della legge morale. Ed è nel suo riconoscimento e nell'obbedire ad essa che consiste la maturazione dell'uomo come persona. La crescita dell'uomo dall'età infantile a quella matura è – o dovrebbe essere – segnata dalla sua emancipazione dai criteri soggettivi di giudizio pratico e dalla conseguente assunzione della legge morale come unico riferimento valutativo.

I progressi dell'uomo sul piano della conoscenza dell'ordine degli enti e del loro grado di valore e di bene devono allora essere accompagnati dai progressi sul piano del riconoscimento pratico di tale ordine. Quando l'uomo non lo conosce non può ri-conoscerlo, e quando, pur conoscendolo non lo vuole riconoscere, limita la sua libertà morale, la quale consiste proprio nell'adesione e nella conformazione della volontà all'ordine intrinseco dell'essere. «L'inclinazione soggettiva restringe l'uomo in una sfera limitata, l'inclinazione oggettiva lo rallarga all'infinito; la sfera dell'inclinazione soggettiva è dunque un vero carcere, la sfera oggettiva è la reggia del cielo; in questa seconda adunque sta la libertà, in quella prima la servitù».¹¹ Quando la volontà segue la conoscenza dell'ordine degli enti è libera poiché non è impedita dalle sue inclinazioni soggettive, dai suoi istinti e dalle sue passioni.

V. RICONOSCIMENTO PRATICO E REALIZZAZIONE DELLA VITA MORALE

Rosmini pone come condizione essenziale dell'amore il riconoscimento dell'essere che in

⁸ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, n. 574.

⁹ Ivi, n. 578.

¹⁰ Ivi, n. 577.

¹¹ Ivi, n. 604.

precedenza è stato conosciuto. L'atto morale consiste sempre «nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*».¹² La morale rosminiana trova nel riconoscimento il suo momento pratico irrinunciabile, ed è in virtù del ri-conoscere pratico che si realizza il passaggio dal piano formale, proprio della legge morale, a quello concreto dell'agire morale in situazione. A questo punto si tratta di fare chiarezza sulla natura del concetto di riconoscimento che, come vedremo, nella filosofia morale di Rosmini costituisce il cardine dinamico dell'agire morale dell'uomo, della sua vita sociale e della società.

L'azione dell'uomo è preceduta dal giudizio conoscitivo e da quello pratico. Con il primo si conosce in maniera diretta l'ente così da valutare il suo grado di entità in maniera orientativa ed astratta. Non interviene la volontà e, pertanto, non si origina l'azione. La volontà subentra con un giudizio pratico, ossia con un riconoscimento pratico, mediante il quale l'uomo stima – valuta – il grado di bene e, quindi, di dignità dell'ente. È muovendo da questo riconoscimento pratico che egli intraprende un'azione morale. La volontà, mediante il riconoscimento pratico, delibera l'atto morale. Il giudizio pratico è distinto da quello conoscitivo ma non disunito. Infatti, il primo presuppone sempre il secondo, come dire che la vita morale consiste nella conformazione della stima pratica alla stima conoscitiva che l'uomo ha effettuato riguardo agli enti. L'uomo, a livello conoscitivo, stima e distingue il valore tra i diversi enti; a livello pratico, mediante il suo giudizio pratico, ri-conosce tale distinzione di valore. Si tratta di un riconoscimento dell'essere che costituisce il «principio di giustizia».¹³

La vita virtuosa dell'uomo si costruisce mediante la conformazione pratica all'ordine dell'essere conosciuto, come dire che il riconoscimento pratico è il fulcro della realizzazione della vita morale di ogni persona. Mediante tale riconoscimento un soggetto stima se stesso e gli altri, ossia attribuisce valore, bene e dignità a se stesso e agli altri. In questo riconoscimento pratico si compie un atto morale se tale attribuzione viene effettuata in modo giusto ed onesto.¹⁴ L'uomo egocentrico attribuisce più valore a se stesso che ad ogni altro e questo è un chiaro caso di sovrastima, di eccessivo amore di sé, che spinge ad una ingiusta attribuzione di valore.

Dall'ignoranza non può conseguire una volontà buona poiché un soggetto, nell'ignorare l'ordine dell'essere, potrebbe deliberare in modo moralmente errato. Dall'errore teoretico consegue quello morale e da quest'ultimo conseguono le azioni malvagie e dannose nei riguardi di se stessi e delle altre persone. L'errore morale può essere anche volontario. In questo caso il soggetto non vuole riconoscere l'ordine dell'essere che pure ha conosciuto: «il subietto personale si può unire più strettamente all'essere conosciuto, o disunire e avversarlo»¹⁵ con il conse-

¹² Cfr. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., p. 135.

¹³ Ivi, p. 134.

¹⁴ Il giusto riconosce e rispetta l'essere di ogni ente. A tale riguardo Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica*, a cura di M. MANGANELLI, vol. 29, Città Nuova, Roma 1998, p. 173.

¹⁵ ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. III, n. 1053.

guente «deterioramento morale».¹⁶ Dal misconoscimento dell'essere ne consegue il male morale, ossia l'atto ingiusto e immorale. «Il bene o il male morale di un'azione è ciò che costituisce il prezzo morale delle azioni; cioè tanto vale l'azione, quanto ha in sé di bene morale, e tanto disvale, quanto ha in sé di male morale».¹⁷ La persona propriamente disonesta si qualifica pertanto proprio per il misconoscimento deliberato dell'ordine intrinseco dell'essere e della sua gerarchia.

VI. RICONOSCIMENTO DELLA DIGNITÀ E DIRITTO

Come persona l'uomo è originariamente aperto alla legge morale e, attraverso il riconoscimento pratico, stabilisce volontariamente una relazione con l'essere che è tanto più forte e profonda quanto più tale riconoscimento è conforme all'ordine della dignità degli enti conosciuto dall'intelletto. Nell'ordine delle creature, alla persona umana spetta il più alto grado di riconoscimento della dignità. L'uomo in quanto persona è il principio costitutivo della società. Nella *Filosofia della politica*, Rosmini definisce l'uomo come «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene egli in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile (...) in una parola l'elemento personale che si trova nell'uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle sue operazioni».¹⁸ Per Rosmini la società, contrariamente a quanto affermavano le teorie contrattualistiche, è un fatto naturale dell'umanità e si basa su un fine comune che può essere perseguito solamente in modo consapevole e volontario. Ciò significa che la società si fonda sull'intelligenza che pone l'uomo nella capacità di scoprire che al mondo oltre a lui esistono altri uomini intelligenti verso i quali deve usare gli stessi riguardi che egli usa per se stesso. Secondo quest'ottica, il riconoscimento della pari dignità di tutte le persone costituisce il fondamento di ogni società civile. Da tale riconoscimento consegue che la persona è riconosciuta come centro e fine comune della società.

La dignità della persona risiede nell'essere indeterminato, lume della ragione. La persona è un «soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo»¹⁹ e questo principio attivo ha come forma l'essere ideale. Da questa sua forma oggettiva, lume della ragione che non si identifica con essa, deriva la suprema dignità del principio personale. Alla luce di questa dimensione ontologica del riconoscimento pratico, la persona risulta essere il principio e il fondamento del diritto: «La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza

¹⁶ Ivi, n. 1048.

¹⁷ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 865.

¹⁸ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, vol. 33, Città Nuova, Roma 1997, p. 137.

¹⁹ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 769.

del diritto». ²⁰ Il diritto «è una parola della ragione morale». ²¹ La morale è a fondamento del diritto e lo alimenta.

La legge morale è il «principio di giustizia» e quest'ultimo è il principio della scienza del diritto. In tal senso la giustizia universale, coincidente con la legge morale, per Rosmini precede il diritto e lo fonda, essa è anteriore ad ogni legge prodotta dall'uomo e ne costituisce l'essenza. La giustizia universale è l'essere morale che chiede di riconoscere l'ordine intrinseco dell'essere e, quindi, di dare ad ogni ente ciò che gli spetta. La giustizia giuridica del diritto e la giustizia sociale sono applicazioni particolari della giustizia universale che determinano le leggi e le istituzioni di una certa società civile. La legge morale è il principio e l'oggetto del diritto, ne costituisce l'essenza e la sua dimensione formale. Essa rende lecita una certa azione o un determinato bene e genera nelle persone il dovere giuridico di rispettarlo. Le persone sono chiamate a rispettare ciò che la legge morale rende lecito sia che si tratti di un'attività personale che di una proprietà della persona. Questo dovere della persona al rispetto rende giuridico il godimento di un bene di altre persone. Per Rosmini il diritto deriva dal dovere: vi è un diritto perché la persona ha il dovere morale di rispettare l'attività e la proprietà di altre persone. Il diritto si fonda sul dovere morale di riconoscere la supremazia dell'attività personale e, poiché la persona per sua natura è attività suprema e inviolabile, nessuno può avere il diritto di impedire la sua realizzazione o di subordinarla a fini strumentali ad essa inferiori. La dignità della persona non può essere strumentalizzata o sacrificata alle ragioni dello Stato e della «persona collettiva» (il popolo). La società civile è il mezzo della persona individuale e non può valere il contrario. Il potere civile e la società civile, quindi, devono riconoscere i diritti della persona e la sua inviolabile dignità. La persona deve essere considerata come fine e pertanto nessuno può arrogarsi il diritto di ridurla a semplice mezzo.

VII. IL RICONOSCIMENTO DELLA DIGNITÀ DELLA PERSONA COME FINE DI OGNI SOCIETÀ

Il riconoscimento della dignità della persona è a fondamento di ogni società e il riconoscimento della pari dignità di tutte le persone costituisce vincolo sociale.

Misconoscere la persona, fine della società, significa mettere in discussione il vincolo sociale e la società in genere. Il vincolo sociale non deve annullare la persona individuale poiché la «persona collettiva»²² - o «persona sociale»²³ - non è superiore alla persona individuale, la

²⁰ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. ORECCHIA, Edizione nazionale, Cedam, Padova 1967-1969, vol. I, n. 49.

²¹ Ivi, vol. I, n. 1208.

²² ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I., n. 1650, 1652, 1659; vol. II, n. 7, 21, 168, 400, 1348, 1372, 1449, 1451.

²³ Ivi, vol. I, n. 1649.

quale è il fine stesso della società.²⁴ In una società spesso accade che un uomo istituisce dei legami con altri uomini al solo scopo di promuovere i propri interessi e di ricavarne vantaggi materiali. In questo caso la persona non è trattata come fine, ma come mezzo e come strumento in vista della realizzazione di certi egoistici scopi: «Rispetta il fine della persona: non pigliarla siccome un mezzo a te stesso. L'oggetto della virtù è sempre la dignità della persona».²⁵ La legge morale chiede di riconoscere e quindi rispettare il fine della persona; l'agire conforme a tale riconoscimento è un agire virtuoso che risulta essere essenziale per la realizzazione di una società autentica retta dalla giustizia. Quando viene meno il rispetto della dignità umana l'uomo viene reificato, ossia ridotto a cosa da usare. Colui che opera questo misconoscimento degrada a sua volta la sua persona, misconosce la sua stessa dignità morale e si rifiuta di entrare a far parte di una trama di relazioni sociali caratterizzate dal «sentimento di benevolenza». La reciproca benevolenza si pone nel contesto pratico del reciproco riconoscimento della dignità delle persone associate e rende possibile il vincolo sociale.

Il vincolo sociale non può essere confuso con il vincolo di proprietà (o di possesso) poiché quest'ultimo ha come esclusivo fine l'utile individuale. Il solo vincolo di proprietà non associa gli uomini, ma li divide, li isola; non solo, esso favorisce il conflitto tra le persone nella loro avida ricerca di aumentare proprietà e profitti.

Gli uomini si associano per un fine che non può consistere nei soli interessi mondani e nella difesa dei beni materiali. Il fine comune di ogni società, il suo «fine remoto» uguale per tutte le società, consiste nella «virtù morale» e nei beni che si accordano con essa. L'essere virtuosi per Rosmini si realizza con il riconoscimento e l'adesione all'ordine dei beni. L'autentico bene dell'uomo consiste nel suo amore proporzionato all'ordine dei beni. L'azione morale è un'azione virtuosa che ha sempre alla base tale riconoscimento e amore. Dal bene morale, ossia dalla vita virtuosa, deriva anche l'appagamento e la felicità della persona. La vera vita felice dipende dalla realizzazione di una vita virtuosa e quest'ultima dalla capacità dell'uomo di conoscere, riconoscere, amare l'essere oggettivo dei beni. Come dire che l'eudemonologia si fonda sulla vita virtuosa e ne costituisce il coronamento.

VIII. CONCLUSIONE

La società costituisce il contesto del reciproco scambio di benevolenza sulla scorta dell'adesione dei loro associati al bene morale. Ed è in questo genere di comunicazione che le per-

²⁴ Ivi, vol. II, n. 91.

²⁵ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 131.

sone possono accrescere la loro felicità²⁶ e il loro appagamento. Secondo quest'ottica, la società è *per* la persona ed esiste *per* promuovere e favorire la sua piena realizzazione morale. Le società civili si differenziano tra loro in virtù dei diversi strumenti, metodi e mezzi adottati per promuovere la realizzazione della persona umana. La società civile, che Rosmini distingue dalla generica società umana, ha un fine prossimo che consiste nel garantire i diritti di tutte le persone associate in modo più pacifico possibile. In ogni società civile questo fine prossimo deve presupporre il fine ultimo di ogni società dato dal bene morale.

Le società civili sono giuste nella misura in cui riconoscono la libertà di ciascun associato di perseguire il bene morale; le società ingiuste si contraddistinguono e si rendono riconoscibili per il fatto di calpestare l'ordine oggettivo dei beni, misconoscendo la dignità della persona umana, ossia l'essenza stessa della società civile.

verenob@libero.it

(Dottore di ricerca – Università degli Studi di Verona)

²⁶ Come afferma P. Piovani, «la società è tanto più *sociale* quanto più è società *di persone*, quindi deve favorire il conseguimento della personalità di ogni individuo associato; ma nessun individuo associato conseguirà pienamente la propria personalità se non sarà libero di realizzare la propria felicità» (P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997², p. 251).

BIBLIOGRAFIA

- G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in ID., *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano 1959, pp. 321-353.
- M. CIOFFI, *Persona e diritto in Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalidas, Stresa 2005.
- M. CIOFFI, *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalidas, Stresa 2012.
- M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma 2000.
- M. DOSSI – F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle «tre società» di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014.
- P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997².
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005.
- A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2002.
- A. ROSMINI, *Compendio di Etica*, a cura di M. MANGANELLI, vol. 29, Città Nuova, Roma 1998.
- A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. ORECCHIA, Edizione nazionale, Cedam, Padova 1967-1969.
- A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, vol. 33, Città Nuova, Roma 1997.
- A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981.
- A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, vol. 23, Città Nuova, Roma 1990.
- M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini [1938]*, L'Epos, Palermo 1990.



JACOB BUGANZA

THE DISTINCTION BETWEEN MATTER AND FORM IN ROSMINI'S GNOSEOLOGY AND ETHICS

LA DISTINCIÓN ENTRE MATERIA Y FORMA EN LA IDEOLOGÍA Y LA ÉTICA DE ROSMINI

The author's intent is to explain how Antonio Rosmini uses the binomial matter-form distinction, which is of Aristotelian origin. He assesses its application in epistemological and ethical issues. With regard to the latter group, he distinguishes between the anthropological and the moral use of such distinction. The author also discusses some Nietzschean and Kantian ideas as they appear in the light of Rosmini's position.

I. INTRODUCCIÓN

La distinción entre materia y forma que establece Rosmini en la ideología o gnoseología tiene una importancia capital en su sistema filosófico, especialmente en el campo de la filosofía moral. A veces se pasa de largo esta distinción, pero su importancia radica en que, con ella, se comprende por qué el filósofo de Rovereto se separa y examina críticamente las morales que engloba bajo los términos *sensisti*, *sentimentalisti* y *formalisti*. Como bien se sabe, el roveretano, ya desde su temprana obra *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, critica fuertemente al sensismo gnoseológico, proponiendo, por su parte, la intuición del ente universal o ser. Lo mismo acaece con la filosofía moral, que depende de la ontología, la antropología y la gnoseología rosminianas. De no ser por la intuición del ser, se sigue el sistema sensista, pues dicha intuición es la que hace que la inteligencia sea precisamente lo que es, a saber, inteligente. En el fondo, los sistemas filosóficos empiristas y sensistas niegan la inteligencia, lo cual se aprecia de manera fehaciente en sus sistemas morales. Lo que Rosmini reivindica es precisamente la inteligencia como ingrediente fundamental de la gnoseología y, con ello, de la filosofía moral; no aceptar la inteligencia lleva en definitiva a desvirtuar la ética a la manera sensista. Pero hay también otra aplicación de esta distinción, y que le sirve a Rosmini para discutir con los filósofos germanos, especialmente con Kant. Lo hace desde el examen minucioso sobre los principios morales formales, como veremos.

En este trabajo se procederá de la siguiente manera. Primero es conveniente revisar,



aunque sea con brevedad, qué entiende Aristóteles por el binomio materia-forma, pues es su gran estructurador; luego se verá la aplicación que tiene el binomio en el campo de la ideología o gnoseología de Antonio Rosmini. En este ámbito, la aplicación de tales conceptos tiene una importancia imprescindible al momento de hablar de filosofía moral. De ahí que, en un tercer momento, se revise la aplicación del binomio en el campo de la filosofía moral rosminiana. En el filósofo de Rovereto la distinción materia y forma adquiere un alcance singular, pues ayuda a discutir con otras posturas, especialmente con las ya mencionadas, aunque también dota de argumentos contra el kantismo. El binomio tiene una aplicación poco o nulamente trabajada en ética, a saber, en el entrecruce que se da entre la filosofía moral y la filosofía de la historia, concretamente en la historia de las ideas morales. Esto tiene repercusiones importantes en la discusión contemporánea, pues Rosmini sostiene que el espíritu humano, en un sentido hegeliano, primero trata con la materia y sólo después con la forma. De tal manera que los sistemas morales que se dedican al estudio de la materia son más primitivos que los que meditan sobre la forma de la moralidad.

II. LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS DE MATERIA Y FORMA

El concepto de αἰτία se halla en la filosofía desde su origen. Los primeros filósofos, llamados físicos, se preguntan por la causa de las cosas naturales de una manera científica, esto es, sin recurrir al mito. Esto parece ser así porque, al cuestionar acerca del ἀρχή, se preguntan implícitamente acerca de la causa de lo natural. De ahí que la causa sea el principio buscado, pues es causa de lo natural.

Varios son los filósofos que tienen presente la causalidad, pero en Platón adquiere mayor consistencia con la idea de participación.¹ Empero, donde adquiere más concreción es en su discípulo más célebre. En efecto, en Aristóteles el concepto de αἰτία obtiene mayor importancia que en los pensadores anteriores; para demostrarlo, es suficiente con recurrir al libro *delta* (o quinto) de la *Metafísica*, donde el estagirita establece una serie de definiciones que pasan a la filosofía posterior. Ahí, asegura que se llama causa a algo en distintos sentidos. Para él, la causa es aquello que hace que una cosa sea tal cosa, lo cual puede adquirir, de acuerdo con el sentido específico de causa, distintas vías y respuestas. Entre las causas, las hay extrínsecas e intrínsecas. Interesan en este momento las causas intrínsecas, que es justamente donde se halla el binomio de causas denominado «materia» y «forma». El compuesto de ambos constituye la substancia del ente particular; la materia no puede faltar en el compuesto, pues la forma sólo se realiza en la materia; y la forma tampoco puede estar ausente, pues ella es la que constituye la esencia del ente. De no ser por la forma, la materia permanecería indeterminada (está supuesto que se refiere a los entes sublunares).

Con respecto a la materia, Aristóteles dice que la causa (material) puede entenderse como

¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, Sec.

«aquello (τι) inmanente (ἐνυπάρχοντος) de lo cual se genera o hace algo (ἐξ οὗ γίγνεται)».² Así sucede con la plata de la copa que Aristóteles menciona enseguida (ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης). En efecto, la materia es aquello de lo cual está hecho un ente. Pero un ente no sólo es materia, pues de ser así sería inidentificable, esto es, sería pura potencia; y la pura potencia no existe. Luego, es necesario postular otro principio estructurador, y es al cual Aristóteles denomina εἶδος ο παράδειγμα, esto es, la forma o μορφή.³ Lo propio de la forma es determinar a la materia, con la cual constituye precisamente al compuesto. Así pues, es la forma la que viene a determinar a la materia y no puede existir sino en ella; por ello Rosmini quiere tener muy en cuenta a la forma en su argumentación tanto ideológica como moral. Se verá a detalle el sentido de esta afirmación en lo sucesivo.

En síntesis, el binomio materia-forma implica la compenetración de ambos co-principios, pues la definición de uno lleva implícita la del otro. Igualmente, este binomio puede ser aplicado a distintas esferas, siendo Dios tal vez lo único que escapa a su utilización. Puede emplearse en distintos ámbitos, como *de facto* se ha hecho en la filosofía escolástica. Sólo basta recordar su uso en el ámbito de la filosofía de la naturaleza; en la gnoseología, la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje igualmente se ha manejado con provecho, pues se distingue la estructura de la proposición (*S es P*) de su contenido.⁴ En lo que sigue se verá el empleo que tiene este binomio en la ideología y la ética rosminianas.

III. MATERIA Y FORMA EN LA IDEOLOGÍA ROSMINIANA

Son numerosos los pasajes donde el roveretano explicita la distinción entre materia y forma del conocimiento. Donde se aprecia con mucha claridad es en el *Nuovo saggio*. Ahí, el filósofo de Rovereto asienta, luego de numerosos análisis, las siguientes dos conclusiones:

1° Tutte [nuestras ideas] hanno essenzialmente in sè la concezione dell'essere, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi concepiamo prima di tutto l'esistenza possibile, che costituisce la parte a priori, e la forma delle nostre cognizioni.

2° Se v'ha nell'idea qualche altra cosa oltre la concezione dell'essere, quest'altra cosa non è che un modo dell'essere: sicchè si può dir veramente, che qualunque idea non è mai altro, che o l'ente concepito senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato da' suoi modi; determinazione che forma la co-

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2, 1013a24-25.

³ Cfr. *ibidem*, V, 2, 1013a26-27.

⁴ La *forma* de la proposición es la cópula. Toda proposición encierra estos tres elementos: los dos términos y la cópula. La cópula es la mediadora entre ambos términos. Al decir, por ejemplo, *Lego*, equivale a *ego sum legens*, Cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos* (traducción de Gilberte Motteau), Club de Lectores, Buenos Aires 1975, p. 141.

gnizione a posteriori, o la materia della cognizione⁵.

Las ideas, cualquiera que éstas sean, presuponen la noción universalísima del ser.⁶ Si toda idea presupone la concepción del ser, se sigue que esta concepción es condición de posibilidad para cualquier idea. Es una condición, pues, de índole trascendental. Si se quita la condición, la consecuencia se vuelve imposible. De ahí que, con cierto sabor kantiano, la condición de posibilidad sea la *forma* del conocimiento humano, esto es, del conocimiento de las ideas. Empero, como se aprecia en la segunda consecuencia, es necesario postular que las ideas tienen una causa material. De no ser así, la idea de ente en universal permanecería indeterminada. Es la *materia* la que determina a la idea en sus distintos modos. Por ello, resulta necesaria la experiencia para obtener las distintas ideas, por lo cual Rosmini asienta que son *a posteriori*. Pero, ¿de qué manera se determina el ente universalísimo? Es claro que en la gnoseología rosminiana hay un doble principio que explica el origen de las ideas, a saber, la concepción del ente y la determinación de la cual es susceptible el ente. La primera es, consecuentemente, la forma, y la segunda la materia.

Para profundizar en la forma, hay que considerar que la concepción del ser está ínsita en el espíritu humano. En otros términos, el ser es lo que da forma a la inteligencia humana. Por eso se ha recalado en la escolástica que el objeto común de la inteligencia es el ser, aún a pesar de que su objeto propio sea la *quidditas rei materialis*. Ahora bien, si la idea de ente en universal es la concepción más abarcante que hay, y esta concepción omnicomprendensiva pone de manifiesto que el hombre está abierto a toda la realidad, entonces se sigue que el hombre está abierto al infinito gracias a la inteligencia. La inteligencia humana no está restringida a una particularidad de las cosas, sino que está abierta al ser de cualquier entidad, por lo cual se trata de una facultad universal. Así pues, que el hombre esté abierto a la infinitud pone de manifiesto lo siguiente:

Una capacidad de este orden manifiesta la *trascendencia infinita* de la inteligencia respecto al universo material y al propio cuerpo. *La mente humana está universalmente abierta al ser, en sus infinitas manifestaciones*. Esta característica determina nuestra condición espiritual y es a la vez, junto con la libertad, la más profunda raíz de la dignidad humana.⁷

⁵ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, sec. 1, a. 2, n. 474. Con respecto al binomio materia y forma en el conocimiento, éste puede apreciarse incluso ya desde el conocimiento sensible. En efecto, la sensación (*sensatio*) no parece ser sino el acto por el cual el sensible (*sensibile*) y el sentido (*sensus*) se unen, siendo materia del conocimiento sensible precisamente el sensible y la forma el *modus cognoscendi*, que sería el sentido, Cfr. J.J. SANGUINETI, *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid 2005, pp. 46-54. El adagio que parece estar de fondo es: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

⁶ P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia, 1999, caps. I y II.

⁷ SANGUINETI, *El conocimiento humano*, cit., p. 49.

Ahora bien, con respecto a la materia, Rosmini asegura lo siguiente: «*Non ci resta più difficoltà alcuna poichè le sue diverse determinazioni ci sono suggerite manifestamente dal senso*». ⁸ En efecto, es a través de la sensibilidad que el hombre adquiere las determinaciones del ente. Pero hay que tomar el término sensibilidad en un sentido amplio, pues en una nota al pie, Rosmini asegura que, para él, las sensaciones (*sensazioni*) determinan las cosas presentes, mientras que las imágenes (*immagini*) las ausentes⁹. Tanto las sensaciones como las imágenes pertenecen al ámbito denominado sensibilidad, es decir, al terreno de lo que pertenece a la elaboración sensorial tanto externa como interna. Cuando se concibe la idea de cualquier cosa, por ejemplo, de un libro, se presupone la existencia posible del libro (esto es, la idea del ente está presupuesta); por otro lado, el libro existente actualmente sólo puede percibirse a través de los sentidos. En consecuencia, la actualidad o subsistencia llega al conocimiento humano por la vía de la sensibilidad (empero, las imágenes, aunque pueden representar algo ausente, están presentes en la elaboración cognitiva). Y es precisamente esta subsistencia la que determina a la idea universal de ente, pues se circunscribe en tal momento a la idea del libro.

De acuerdo con el propio Rosmini, su postura es muy cercana a la del Aquinate. Asegura que el *Doctor communis* distingue entre la causa material y la causa formal en el conocimiento, y atribuye a la sensación la primera, mientras que a la inteligencia la segunda. En efecto, Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae*, discute este asunto con profundidad.¹⁰ Ahí se pregunta por la procedencia de las *species intelligibiles*, y haciendo un recuento histórico, recuerda que Platón postula que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia (*posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes*). Es el caso del «hombre en sí» (*per se hominem*) y del «caballo en sí» (*per se equum*); la idea participa a las cosas sensibles para hacerlas lo que son, como en el caso del hombre, esto es, la idea de hombre participa a la cosa sensible de su idea para que sea hombre. Pero el Aquinate contrapone a Platón las tesis de Aristóteles, para quien no es posible que las formas sensibles subsistan sin la materia (*subsistant absque materiis*). Tanto Avicena como Platón piensan que las especies inteligibles que obtiene el entendimiento humano dimanan de ciertas formas separadas (*effluunt a quibusdam formis separatis*). Pero desde la visión aristotélica, no se siguen las tesis de Platón y Avicena. Contrariamente, asegura que si el alma humana estuviera constituida para recibir las especies inteligibles a través del influjo de algunos principios separados (*per influentiam aliquorum separatorum principiorum*), entonces no requeriría del cuerpo para entender (*non indigeret corpore ad intelligendum*); en consecuencia, no habría razón para que se diera la unión del alma con el cuerpo. Aún más, si Avicena tuviera razón, a saber, que el conocimiento inteligible proviene del entendimiento agente separado, un ciego de nacimiento tendría idea de los colores, lo cual es, evidentemente, falso. Luego no son verdaderas las tesis de Platón y Avicena para explicar el origen de las *species intelligibiles*.

⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, sec. 1, a. 4, n. 477.

⁹ Cfr. *ibidem*, nota 1, II, sec. 1, a. 4, n. 476.

¹⁰ T. AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, q. 84, aa. 4, 5 y 6.

Tomás de Aquino, en seguimiento de Aristóteles, asegura, primero, que el entendimiento es distinto al sentido (*intellectum differre a sensu*). Resulta fundamental esta distinción, pues con ella, y de acuerdo con el espíritu del rosminianismo, es posible atribuir a una parte la causa material y a la otra la causa formal. Ahora bien, para que se alcance la *species intelligibilis* es necesario admitir, además de la impresión de los cuerpos sensibles que se da en el acto llamado sensación, otro elemento que la tradición llama *intellectus agens*, el cual tiene la encomienda de hacer inteligible mediante la abstracción aquello que se encuentra en potencia de ser así en la sensibilidad. De esta manera, la operación intelectual (*intellectualis operatio*) es causada por los sentidos, pero:

Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.¹¹

De acuerdo con este texto, lo que se obtiene a través de la sensibilidad es en cierto modo la causa material del conocimiento intelectual. En efecto, «*Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis*»,¹² por lo cual hace falta el otro elemento que hace pasar de la potencia al acto la *species intelligibilis*. Este elemento, llamado por la tradición *intellectus agens*, de cierta guisa equivale a la formalidad cognoscitiva de la que habla Rosmini. Por ello surge la pregunta, ¿qué valor tiene la tesis escolástica que, inspirada en Aristóteles, asegura que *nihil est in intellectu quod non prior in sensu*? Ya algunos racionalistas modernos agregan «*nisi intellectus ipse*» a la frase. Es básicamente lo que se encuentra en el espíritu de la filosofía rosminiana que, en esto, aunque siga al Aquinate, recuerda más a Leibniz. Asegura el roveretano que el verdadero sentido del adagio es: «*Tutto ciò che c'è di materiale nell'umane cognizioni, vien suggerito dal senso*». Falta, pues, el aspecto formal, y es precisamente la idea universalísima de ente. La conjunción de ambos aspectos en este ámbito, esto es, de lo material y lo formal, dan como resultado el conocimiento humano genuino.¹³ De ahí que pueda concluirse recurriendo nuevamente a las palabras de Rosmini: «*In tutte le nostre idee si pensa 1° l'essere, e questo è ciò che c'è di formale nelle medesime, 2° ed un modo determinato di essere, viene ad essere il seguente: l'intelletto non può pensare nessun modo determinato dell'ente, se non gli venga somministrato dal senso*'».¹⁴

Sin embargo, resta todavía preguntar por la analogía que puede establecerse entre el entendimiento agente, la idea de ser y el *a priori* kantiano que puede rastrearse en el contexto de la gnoseología rosminiana. Empero, hay que tener presente que el propio Rosmini considera que el *a priori* (espacio-tiempo, las categorías) están a medio camino de llegar a lo más abstracto, pues no se trata sino de determinaciones generales y modos de la idea de ser, la cual

¹¹ *Ibidem*, I, q. 84, a. 6c (el subrayado es nuestro).

¹² *Ibidem*, I, q. 84, a. 6 ad 3.

¹³ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, Introduzione, n. 12.

¹⁴ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., II, sec. 1, a. 6, n. 478.

«stava un po' più là di esse, come perfettamente immune da tutte determinazioni».¹⁵ Por otro lado, escribe García Cuadrado: «La semejanza con el *a priori* formal kantiano se puede advertir en la indeterminación del entendimiento agente como medio de conocer, que precisa de la sensación como materia o contenido sobre la cual actúa la luz del entendimiento agente».¹⁶ García Cuadrado responde a Rosmini de esa manera:

Parece difícilmente aceptable que la luz del intelecto agente sea la idea de ser, puesto que para la elaboración de la idea de ser, sería precisa la previa asistencia del intelecto agente. En la tradición aristotélica el entendimiento agente es el principio activo que manifiesta, es decir, 'hace ver la realidad' mediante su iluminación. Lo que es principio de conocer no puede ser ello mismo un término de la actividad intelectual. Es decir, lo que es principio y causa de la idea, no puede ello mismo ser una idea.¹⁷

Una posible respuesta a los señalamientos de García Cuadrado puede ser la siguiente. Primero, hay que distinguir entre la idea de ser como noción metafísica, es decir, como la noción con la cual trabaja fundamentalmente la ontología, y la noción indeterminada y hasta oscura que se encuentra atemáticamente en todo conocimiento, en el sentido rosminiano del término, es decir, conocimiento humano o intelectual, y no sensible. Si se refiere García Cuadrado a la primera acepción, hay que concederle; pero si se refiere a la segunda acepción, hay que negarlo. Incluso en el tomismo es tesis aceptada que *quod primum cadit in intellectum est ens*, pero se trata de una noción indeterminada. Tal vez García Cuadrado tenga reservas en aceptar que la idea de ente es algo innato, pero parece que Rosmini no termina de decidirse por esta tesis. En algunos pasajes de la obra rosminiana se aprecia explícitamente cómo considera que la idea de ente es innata; pero en otros parece inclinarse a afirmar que es intuita como lo primero que está en el entendimiento.¹⁸ Lo que parece hacer inteligible a las esencias de las cosas materiales conocidas por el intelecto, es precisamente su referencia a la máxima inteligibilidad, a saber, el ser. Por ello nos parece que Rosmini considera que la idea ente en universal es la luz del *intellectus agens*.

Profundicemos un poco más en la doctrina rosminiana trayendo a colación un texto poco recurrido de su libro *Rinnovamento della filosofia in Italia*, donde escribe:

La percezione adunque delle cose reali è una passione nostra prodotta (nel sentimento) da una azione loro in noi. Ma fin qui non v'ha nulla di conoscitivo, siamo nel perfetto bujo. Come passeremo alla luce? La percezione delle cose reali, delle sussistenze, è fatta in noi. Ora essa ha in noi un rapporto colle idee, col mondo ideale, il quale è pure in noi. Qual è il fondamento di questo rapporto? L'unità assoluta del noi. Noi abbiamo da una parte la percezione al tutto oscura della sussistenza, dall'altra noi

¹⁵ *Ibidem*, II, sec. 1, a. 5, §2, n. 470.

¹⁶ J.A. GARCÍA CUADRADO, «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», en: *Acta philosophica*, VIII/2, (1999), p. 281.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Afirma que es innata claramente en: ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., II, sec. 1, a. 5; afirma que es intuita en su obra *Sistema filosofico*.

stessi pure abbiamo l'intuizione dell'idea: confrontiamo adunque nella nostra unità la percezione, la passione nostra, coll'idea intuita; e mediante questo confronto diciamo a noi stessi: la percezione è una realizzazione dell'ideale da me intuito. In tal modo la percezione recibe luce; e la sussistenza della cosa, sebbene in sè tenebre, viene illustrata, secondo la maniera di dire scolastica, del quale stato piglia il nome di percezione intelletiva. Che cosa è dunque quest'atto? Non semplicemente un'intuizione d'un'idea, ma un'affermazione, un giudizio: l'idea riman quella di prima; non si aggiunge veramente e propriamente parlando un oggetto intelletivo, ma solo si fa una funzione di un altro principio, del principio applicante la cognizione (l'idea), principio attivo, appartenente egli stesso al mondo reale, e non all'ideale, principio che, preso in generale qual attività, che si parte poi in un complesso di funzioni, denomino ragione.¹⁹

Resulta claro que la sensación, esto es, la operación por la cual se devela la subsistencia de un ente, es una acción inmanente y en cierto modo espontánea, pues el sentido es afectado por lo sensible del ente en cuestión. Para que se dé el conocimiento humano propiamente dicho, es necesario que ese conocimiento originalmente sensitivo se relacione con el *mondo ideale* que menciona Rosmini. No puede ser de otra manera, pues el conocimiento humano es propiamente esencialista, aunque sea existencial al momento de efectuar el acto judicativo. Pero el acto judicativo reclama el conocimiento de esencias, luego es primero éste a aquél. Ahora bien, el *mondo ideale* no corresponde necesariamente al mundo de las ideas de Platón, sino que Rosmini, más en seguimiento de Aristóteles que del filósofo ateniense, coloca en el mismo interior humano el acto ideatorio. No parece ser otro el sentido de la tesis que sostiene «*L'unità assoluta del noi*». Ahora bien, hay que tener cuidado con la tesis siguiente, a saber, la referente a la *percezione*, pues puede interpretarse a partir de dos ángulos: (i) como la confrontación de la sensación con la idea universal de ser, que es la fuente o luz de todas las demás ideas; y (ii) como la construcción o intuición (si se permite el primer término) de la idea particular del ente que tiene como su origen la sensación, la cual, por cierto, no deja de ser universal en cierto modo (como sucede con la palabra «árbol» que se utiliza para simbolizar una idea universal, a saber, aquella que conviene a todo árbol subsistente). En cualquiera de las dos maneras, el acto de iluminación, que proviene de la tradición platónico-aristotélica, está presente. Así es como se forma la *percezione intelletiva*. Pero la percepción intelectual se ordena al acto judicativo, por lo cual el intelecto se vuelve *ratio*. Así pues, el acto judicativo es el que relaciona el mundo ideal con el real, el mundo de las esencias con el mundo de las subsistencias. En consecuencia, es claro que la materia hace referencia a la subsistencia, mientras que la forma a la idealidad.

IV. MATERIA Y FORMA EN LA ÉTICA ROSMINIANA

En el caso de la ética, ¿tiene algo que ver la distinción entre materia y forma de Rosmini con la distinción que se ha vuelto clásica a partir del kantismo? De manera indirecta nos parece que así es. Rosmini trata de conjuntar en su sistema ético tanto al kantismo, que suele ser

¹⁹ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*.

considerado formalista, y la materia del acto moral, ejemplificada en este caso en los fenómenos del acto externo, el sentimiento y la afección tan bien referidos por los sentimentalistas. La hipótesis puede parecer anacrónica, pues parece popularizarse con la llegada de la filosofía moral de Scheler (recuérdese su *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). Empero, estas distinciones, retomadas en la filosofía moral del siglo XX, tienen sus antecedentes en la filosofía escolástica, de la cual Rosmini es especial heredero, aunque igualmente innovador.

En el artículo seis del capítulo quinto de la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Rosmini establece la distinción entre materia y forma en el campo moral. Afirma que así como en el campo del conocimiento puede distinguirse una materia y una forma, asimismo puede vislumbrarse esta distinción en el ámbito de la filosofía moral. Esta puntualización echa mucha luz al asunto, pues implica que la materia proveniente del conocimiento sensible puede ser informada con la intuición del ente en universal.

Ahora bien, la distinción antedicha la establece Rosmini de este modo: «*Una qualità partecipata si chiama una forma; e all'opposto ciò che partecipa di quella qualità chiamasi materia*». ²⁰ Tal vez las definiciones resulten vagas, pero antes de brindarlas el roveretano otorga un ejemplo esclarecedor. Retoma los siguientes fenómenos: acciones externas, sentimientos y afecciones. Estos fenómenos no son morales en sí mismos, sino por participación. ¿Cómo es que pueden participar de la moralidad? No hay duda: si son motivados por la voluntad, se sigue que son morales, pues la voluntad es libre y sólo lo libre puede ser imputado propiamente a un agente. De esta manera, la distinción ya resplandece: «*Le azioni esterne adunque, i sentimenti e le affezioni sono la materia della moralità: ma l'atto all'incontro della volontà col quale è posta quella stima, a cui s'incatenano quelle affezioni e quelle azioni, è la forma morale*». ²¹

En esta última cita, el sistema rosminiano se expresa puntualmente contra quienes sólo consideran la materia de la moralidad. A fin de cuentas lo que hacen los sensistas es suponer la *forma*; aparece implícita en sus argumentaciones. Pero, aunque Rosmini no lo diga tan expresamente como podría esperarse, lo que en el fondo sucede es que no explicitan la formalidad de la moralidad debido a que no aceptan a la inteligencia como la instancia a partir de la cual la moralidad adquiere estructura. No puede ser de otro modo, pues de manera tácita Rosmini se refiere, como consta en la cita anterior, a la *volontà*, potencia de la inteligencia. En efecto, la voluntad es la que brinda la *qualità* de la moralidad, esto es, la estructura del acto moral. ¿Puede tener esta tesis alguna relación con lo que escribe Aristóteles en la *Metafísica*? En un pasaje en donde los conceptos de materia y forma se discuten, el estagirita une los conceptos de materia (ύλη) y afección (πάθος). Tanto de una como de la otra se dice que es «de tal cosa» (ἐκείνινον) de acuerdo o según la materia y las afecciones (κατὰ τὴν ύλην καὶ πάθη). Pero la clave de este asunto se encuentra en lo que sigue a lo transcrito: ambas están

²⁰ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, a. 7.

²¹ *Ibidem*.

indeterminadas o ilimitadas, esto es, son ἀόριστα.²² Tanto la materia como la afección son indeterminadas; hace falta, pues, determinarlas de acuerdo con la forma.

Detallando un poco más esto último, cabe decir que los afectos, término con el cual puede englobarse al sentimiento (en cuanto es un afecto que tiene una turbación orgánica) y a la pasión, aparecen indeterminados para la filosofía moral hasta que reciben su constitución como tales a través de la *forma* de moralidad. Hay una parte, sumamente breve, en donde en un par de líneas Rosmini aclara su tesis. Se encuentra en la primera nota al pie del artículo ocho del capítulo quinto de la *Storia*. Ahí, al traer a colación a Thomas Brown y a James Mackintosh, escribe: «*Noi diciamo che le affezioni considerate solo dal lato fisiologio non sono morali, nè meritano esser chiamate con questo nome*». El texto, aunque en cierto modo refundido en una nota, es sumamente ilustrativo.²³ Subraya que la materia por sí sola es insuficiente para la moral; hace falta la forma y, en consecuencia, la inteligencia.

Lo cierto es que la forma no existe sin la materia, como se dijo. En este caso, la materia adquiere su intencionalidad moral, esto es, su formalidad, gracias a la voluntad. De esta manera, los afectos que son dirigidos o caen bajo el dominio de la voluntad pueden obtener el ropaje de moralidad. Es la volición, el acto primario de la voluntad, la que constituye la forma de la moralidad, que es lo que se echa de menos en los sistemas sensistas y sentimentalistas, como ejemplifica Rosmini en la *Storia* al hablar de James Mackintosh. Para dejar más en claro la postura rosminiana, el siguiente texto no puede pasar desapercibido:

La *forma* della virtù non può essere espressa che in un sistema, il quale faccia entrare nella morale l'*intelligenza*. Tuttavia non per questo si esprime sempre bene questa *forma* della virtù da' razionalisti: ella non viene espressa bene che in quel sistema, dove l'ordine morale è còlto, e osservato con perfezione.²⁴

Esta cita tiene una importancia capital. Lo es porque se separa tanto del sensismo como del racionalismo. Los racionalistas aciertan al afirmar el elemento *formal* de la moral, pero yerran al momento de explicarlo. Los sensistas sólo quieren tener en cuenta la materia, y el elemento formal sólo queda sobreentendido. Por eso se dijo en la introducción de este trabajo que en el fondo Rosmini busca revalorar el papel de la inteligencia, la cual intuye por naturaleza al ser ideal indeterminado. En efecto, el entendimiento, mediante el acto de intuición del ser en universal, es lo que es. Escribe Rosmini: «è un atto essenziale allo spirito, è l'*intelletto* in quanto entra a costituire un elemento dell'*umana natura*».²⁵ Es el entendimiento el encargado de intuir dicha idea universalísima, fundamento de todas las demás; y es la voluntad, parte práctica de la inteligencia humana, la encargada de dar forma a la volición y, por tanto, a

²² ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 7, 1049a-1049b1.

²³ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, a. 8, nota 1.

²⁴ *Ibidem*, cap. V, a. 7.

²⁵ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, III, sec. 1, cap. 2, n. 510.

los materiales que caen bajo su influencia, pues lo que es moral lo es porque ha pasado por la voluntad.

V. SISTEMAS FILOSÓFICOS MORALES, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA DE LAS IDEAS MORALES

Con una muy interesante filosofía de la historia, Rosmini establece que el hombre ha dedicado sus esfuerzos primero a la materia y luego a la forma. En otros términos, el progreso del espíritu humano observa y reflexiona primero sobre la materia y sólo en un segundo momento sobre la forma. Esto no quiere decir, por ningún motivo, que los antiguos desconocieran la forma; simplemente quiere decir que no se pasó de un conocimiento directo a uno reflejo sobre tal asunto. Esto significa que el elemento formal ha estado presente desde siempre, pero no había sido objeto de estudio o reflexión por parte de la filosofía. De acuerdo con sus propias palabras: «*Ciò non proverebbe però, che l'elemento formale non cadesse nelle menti degli antichi: ci cadeva sicuramente (altramente non avrebbber pensato), ma non era passato della cognizione diretta nella riflessa, e però non veniva pronunciato insieme cogli elementi già riflessi. Questa è chiave della storia delle opinioni e della filosofia*».²⁶

Esta filosofía de la historia va aderezada con una teoría muy sugerente acerca del origen de ciertos términos que, en filosofía, han adquirido derecho de ciudadanía. El ejemplo del que echa mano el roveretano es inmejorable, a saber, el de *virtus*. Para él, el término tiene actualmente una connotación moral, aunque en su origen haya significado «fuerza» simplemente; la fuerza, formalmente, no es moral, sino a lo sumo algo que pertenece materialmente a ella. La palabra *virtud* implica la fuerza, pero la connotación actual encierra que se trata de una fuerza moral.

Unos años más tarde, Nietzsche también se enfrenta a la genealogía de algunos conceptos morales en su libro *Zur Genealogie der Moral*, pero los resultados a los que llega el filósofo germano son diametralmente opuestos a los que llega el filósofo italiano. ¿A qué se debe esto? La idea básica y que rige la presente exégesis es que Rosmini considera que los términos morales han sido prestados; los términos morales no se acuñan de una vez y para siempre, sino que tienen una historia. Esta historia muestra que los términos morales originalmente tienen una connotación distinta de la que adquieren una vez que se refinan en la ética.

Para poder trabajar este asunto, podemos servirnos de un trabajo de Juan D. Mateu cuyo planteamiento es sumamente interesante, pero seguramente por el espacio del que dispone su autor no aparece desarrollado a plenitud. Mateu se plantea una revisión de la crítica de MacIntyre a la filosofía moral de Nietzsche, especialmente la que se desprende de *Tras la virtud*

²⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. V, a. 7.

y *Justicia y racionalidad*.²⁷ Mateu estima que MacIntyre sostiene un «sustancialismo ético», aunque no se aprecia qué quiere expresar dicho concepto. Pero centrado en la crítica de *Tras la virtud*, recuerda que el escocés valora negativamente la propuesta de Nietzsche por dos razones: (i) porque la propuesta de Nietzsche, tan revitalizada, ha alcanzado tal categoría más por el defecto de las teorías éticas cultivadas recientemente que gracias a sus propuestas; y (ii) considera que los conceptos de superhombre y voluntad de poder son ambiguos. Ahora bien, la crítica de Nietzsche, es tesis bien conocida de *Tras la virtud*, no afecta al aristotelismo. Empero, Mateu no formula un argumento para contrarrestar la postura de MacIntyre. Se limita a brindar algunas pinceladas de lo que Nietzsche postula en *Más allá del bien y del mal*, el *Antricrosto* y lo que se ha compilado bajo el nombre de *Fragmentos póstumos*.

Hace falta dar algunos trazos más para obtener un mejor cuadro de la crítica de MacIntyre a Nietzsche. Básicamente, el escocés comprende bastante bien la postura del germano. Nietzsche tiene el «mérito histórico» de comprender que lo que se creían apelaciones a la objetividad, en realidad se trataban de expresiones de una «voluntad subjetiva». En filosofía moral esto tiene repercusiones enormes, pues si la moral no es más que expresión de la voluntad subjetiva, entonces la moral sólo es lo que una voluntad de este cuño ha creado.

El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado del siglo XVIII es una ficción, una ilusión; entonces, resuelve Nietzsche, reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por medio de algún acto de voluntad gigantesco y heroico, un acto de voluntad cuya calidad pueda recordarnos la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al supuesto desastre la moral de esclavos, y por cuya eficacia pueda ser profético precursor de una nueva era.²⁸

Pero esta visión nietzscheana sobre el pasado arcaico es puesta en duda por MacIntyre, quien al examinar las virtudes en las sociedades heroicas llega a decir que el germano proyecta sobre el pasado su propio individualismo del siglo XIX, y revela que lo que tiene apariencia de una investigación histórica (genealógica) no es sino una «imaginativa construcción literaria».²⁹ Además, es importante retener que MacIntyre afirma que Nietzsche sostiene un «individualismo», pues el escocés critica que el individuo sea la única autoridad en moral (doctrina que parece condensarse en el *Übermensch* y en la *Wille zur Macht*). Por eso Lizbeth Sagols afirma que es preciso visualizar los abismos éticos a los que llega a conducir el pensamiento nietzscheano: «No se puede soslayar la presencia de la violencia, de la crueldad y del desprecio por el débil; no es posible desconocer la *hybris* inherente a la voluntad de poder. Es urgente comprender que al proponer la *suficiencia* de la voluntad, Nietzsche se torna ciego

²⁷ J.D. MATEU ALONSO, «Las virtudes en el laberinto: Nietzsche tras la virtud», en: F. ARENAS-DOLZ et al. (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Au-llibres/Edicions Culturals Valencianes, Valencia 2007, pp. 563-572.

²⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona 2004, p. 147.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 165.

para la participación del no-ser en la vida ética, y esta ceguera limita el alcance de su propia propuesta. Es tal el afán afirmativo de este filósofo que excluye cualquier tipo de negación en el 'yo': en el orden ontológico excluye el vacío o la *carencia*, y en el orden existencial excluye la prohibición y la reciprocidad». ³⁰

La crítica más fuerte de MacIntyre a Nietzsche reside precisamente en que el individuo no se da aislado, esto es, no es autosuficiente; su voluntad no es única y no se basta a sí misma. La voluntad del hombre no es omnívora, y no es ella la única que se establece límites. El individuo se da en el seno de una comunidad; el individuo, el yo, se encuentra en relación indefectiblemente con los otros. De tal suerte se sigue que los bienes (y las virtudes) se descubren entrando en las relaciones constitutivas de comunidades cuyo lazo fundamental sea la «visión y comprensión común» de tales bienes. El «solipsismo moral» que se encierra en la postura de Nietzsche está condenado al fracaso; no vence por defecto a la tradición aristotélica, sino que es desde la visión aristotélica que se comprende por qué la posición nietzscheana es errónea. ³¹

³⁰ L. SAGOLS, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997, pp. 207-208. Para una crítica análoga, cfr. R. KURI, *La mordedura de la nada. El mal y la filosofía*, Coyoacán, México 2011, pp. 257-282.

³¹ Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., pp. 316-317. Además, la filosofía de Nietzsche encierra varias contradicciones que Sagols logra destacar al exponerlas. Dice esta filósofa: «Se vislumbra a partir de estos elementos [el individuo feliz y autoconstructivo] la posibilidad de una 'gaya ética', la cual implica una felicidad trágica que reúne el goce y el sufrimiento propios del ejercicio autoafirmativo de la libertad. Con ello se recupera la relación estrecha entre vida ética y vida feliz que se da ya de manera sobresaliente en Aristóteles, en Epicuro y en Spinoza, y que es preciso atender hoy en día, de tal suerte que la contraposición de Nietzsche a la ética tradicional no conlleva una negación de la ética sino el imperativo de que ésta responda a la exigencia humana de felicidad y satisfacción» (p. 202). Ahora bien, no puede aceptarse que haya un paralelismo entre la ética de Nietzsche y la de Aristóteles por una sola razón: para Aristóteles, el hombre se da y desarrolla en la *πόλις*, lo cual se aprecia en toda la *Política* del Estagirita; por su parte, el Zaratustra de Nietzsche se da en la soledad, en el aislamiento. En consecuencia, para Aristóteles el hombre no es autosuficiente, mientras que para Nietzsche el individuo se basta a sí mismo. Sagols más adelante asienta: «Con la voluntad de poder y el superhombre, Nietzsche atiende, en efecto, al dinamismo de la libertad ética que conoce la ley y es autónoma. Esta voluntad se tiene a sí misma como ley: ha de seguir queriendo y, por tanto, conlleva la actividad interior, la decisión de 'ser sí mismo', de no dejarse determinar, de tener iniciativa, de arriesgar y 'dar un viraje' a la necesidad» (p. 203). No pueden equivaler, sin embargo, «dejarse determinar» con «tener iniciativa». Hay una contradicción entre autonomía y ley, pues la ley no es siempre algo que provenga del sujeto mismo, sino que muchas veces viene de fuera (es heterónoma). De ahí que «dejarse determinar» no puede equivaler a no «tener iniciativa», pues muy bien puede suceder que quien tiene iniciativa se deja determinar por la exigencia ontológica, por ejemplo, ante la dignidad del otro, quien en cierta manera le impone el deber de no transgredirlo en su entidad.

Por su parte, Nietzsche considera que la moral ha de ser interrogada. Pero cuando piensa en la moral, de acuerdo con Agustín Izquierdo, piensa en la moral cristiana o judeocristiana, más bien. Esta es la moral a la que debe cuestionarse, y cree que la manera en que debe hacerlo es conociendo las condiciones en que nacieron los valores que la moral judeocristiana sustenta. «Así podrá descifrar el lenguaje de la moral relacionándolo con esas condiciones que, en definitiva, son de carácter fisiológico».³² A diferencia del utilitarismo, que de acuerdo con el alemán sigue creyendo en la moral, la filosofía nietzscheana propone que en el origen de la moral se encuentra la debilidad, pues ésta connota algo meritorio. «Aquí es donde la debilidad se hace mérito; la impotencia, bondad; la bajeza, humildad; el no poder vengarse, perdón, etc. Esta moral aparece como la fuerza transfiguradora de una constitución débil que acaba convirtiendo en ideales sus propias limitaciones».³³ Por su parte, Herbert Frey también coincide en concebir que la tesis de Nietzsche consiste en afirmar que los judíos (y por extensión los cristianos) se dedicaron a transvalorar (*Umwertungen*) los valores originales en una secuencia lógica que lleva a la negación del mundo (y de los placeres que éste encierra).³⁴

La postura de MacIntyre con respecto a las de Izquierdo y Frey no difiere en nada substancial. Lee a Nietzsche de acuerdo con la siguiente clave: la tarea del genealogista es la de escribir la historia de las formaciones sociales y psicológicas en las cuales la voluntad de poder está distorsionada por la «voluntad de verdad»; en el caso de la moral, la labor del genealogista es averiguar, tanto social como conceptualmente, cómo es que el rencor y el resentimiento de parte de lo inferior destruye lo noble y aristócrata de los arcaicos, ocultando, mediante la «pureza y la impureza» a la «malicia y al odio».³⁵

³² A. IZQUIERDO, *Friedrich Nietzsche*, Edaf, Madrid 2001, p. 73.

³³ *Ibidem*, p. 77.

³⁴ H. FREY, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México 2005, pp. 137-163; Cfr. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, I, 7.

³⁵ Así se sugiere en: A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética* (traducción de Rogelio Rovira), Rialp, Madrid 1992, cap. 2. Por otra parte, pero en el mismo orden de ideas, Foucault asegura que la genealogía pretende «quitar las máscaras para desvelar el fin una identidad primera» (p. 18). Aunque la genealogía parezca legítima, en el fondo encierra una serie de afirmaciones dogmáticas y una serie de sin-sentidos que es imposible apresar. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento: «Situado el presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones» (pp. 33-34). En primer término, la noción de «metafísica» es del todo oscura, y más si se compara con la siguiente crítica: «Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad» (p. 41). ¿Acaso la metafísica tiene estas intenciones? ¿Quién o qué es el portavoz de la metafísica que ha indicado esta tarea ciclópea? En segundo lugar, ¿es acaso la ge-

Buena parte de la argumentación de Nietzsche en la *Zur Genealogie der Moral* se sustenta en el análisis etimológico. Tal parece que Nietzsche no logra ver que el concepto de *bonum*, que es sumamente general y que, por tanto, implica al de *virtus*, no es el único término que ha variado en su sentido original. De manera extraña, teniendo presente que se trata de un filólogo, Nietzsche se pronuncia en contra de la *virtus* cristiana y prefiere la supuesta *virtus* presocrática. En la *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche asegura que el concepto de bueno (*das gut*) significa, en su sentido primitivo, lo aristócrata y lo noble, mientras que lo malo (*das schlecht*), por contraposición, significa lo plebeyo y lo vulgar. Al poner en cuestión a la moral misma y al considerar que los utilitaristas han gestado una genealogía de la moral errónea (centrada precisamente en el concepto de «utilidad»), Nietzsche elabora la suya propia (y es curioso que no cite en este momento algún texto paradigmático de la tradición escolástica, por ejemplo, en donde sí se aprecia una contraposición fuerte, como acaece con el concepto de *honestum*):

Fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo bajo abyecto, vulgar y plebeyo.³⁶

Es el fuerte, el hombre, el señor, quien otorga el sentido original a la antítesis buenomalo. Es aquél quien imprime su sentido al lenguaje. De ahí deduce que originalmente lo bueno no se refiera a una acción altruista o «no egoísta» (*unegoistisch*) o *désintéressé*, sino que se ha dado una transfiguración de los valores, en donde el «instinto del rebaño» ha impuesto su sentido en vez del otro, es decir, «los juicios de valor caballeresco-aristocráticos» (*die ritterlich-aristokratische Werturteil*) han sido sustituidos por lo que dicta el rebaño (*die Herde*).³⁷ De ahí la

neología la que viene a librar al hombre de la dominación? ¿No será, por el contrario, la que permita su legitimación? Sucede que, en el fondo, *im Grunde*, no se logra apreciar el movimiento histórico por el cual transitan los términos morales y las maneras en que han buscado implantarse. No puede achacarse esta responsabilidad a la «metafísica», sin más. Los textos recuperados provienen de: M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (traducción de José Vázquez), Pretextos, Valencia 2008 (6ª ed.).

³⁶ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 2.

³⁷ *Ibidem*, I, 7. Se trata de lo dictado por el pueblo (*das Volk*), los esclavos (*die Sklaven*), la plebe (*der Pöbel*). Cfr. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Afor. 45. Complementa este pasaje lo escrito por Nolte: «El protagonista de la moral ascética es el sacerdote, y la doctrina de la ‘moralidad de costumbres’ prosigue ahora haciendo del sacerdote asceta el ‘abogado del rebaño enfermo’, mientras que, por otra parte, una y otra vez aparece la objeción de que los ‘mediocres’ son los sanos, y son precisamente los innovadores los que pasan por ‘*décadents*’. Pero la ‘transvaloración de todos los valores’ de Nietzsche no llega a su última expresión allí donde pone el acento sobre la importancia de los débiles para el ejercicio de la espiritualidad y, en general, para el desarrollo ulterior de la vida, sino allí donde equipara el cristianismo con la moral como síntoma

sentencia: «Los señores están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido».³⁸ Sagols explica el centro de la tesis nietzscheana con estos términos: «La casta, el rango, la nobleza de la sangre y la salud, marcan una distancia insalvable, una rígida *jerarquía* entre el individuo ‘fuerte’ y el ‘débil’, entre ‘lo bueno’, ‘lo noble’ (*das gut*) y ‘lo malo’, ‘lo vil’ (*das schlecht*). Los ‘nobles’ o ‘señores’ se definen por haber tenido un nacimiento *alto*, sano, un nacimiento que les hace desarrollar su fuerza en el exterior (en la guerra o la violencia) y les hace tender a la *actividad*, a la autoafirmación que se concentra en la propia existencia y no necesita compararse con los *otros*».³⁹ En cambio, los débiles se dicen «no» a sí mismos, se instituyen normas para limitarse; se comparan con el otro y generan en sí mismos el sentimiento de culpa, el resentimiento, la venganza, el deseo de castigar, la represión, la domesticación, etcétera.

El origen etimológico de las palabras germanas cree verlo Nietzsche en la relación familiar que hay entre malo (*schlecht*) y simple (*schlicht*), haciendo equivaler lo simple a lo vulgar. Sin mucho éxito trata de explicar la proveniencia de ἀγαθός y de *malus* (que intenta relacionar con μέλας, negro, *niger*). Pero donde no se aprecia la conexión es precisamente en el término latino *bonus*, que interpreta etimológicamente como «el guerrero», pues supone él que proviene de *duonus* (sin que le conste, ciertamente), estableciendo una relación entre *bellum* y *duellum*: «*Bonus* sería, por tanto, el valor de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero».⁴⁰ Asimismo, la palabra germana *gut* le parece podría significar «el divino» (*den Göttlichen*) y hasta «godo» (*Gothen*). Pero, como él mismo lo afirma, se trata de una suposición, la cual hoy en día suele darse por cierta aunque sin constarlo fehacientemente.

Aunado a esto último, parece olvidar el filólogo alemán que los términos originalmente se refieren a lo sensible; no tienen, pues, una intención moral, la cual vendrá históricamente después.⁴¹ Los términos morales no tienen originalmente intenciones morales en el sentido que ha adquirido la ética en la filosofía occidental. Es más, podría decirse que los términos morales tienen una denotación distinta a la que tuvieron en sus orígenes. Pero es lo que sucede con prácticamente todas las palabras; es la historia «natural» de la lengua.

Nietzsche recuerda atinadamente que el concepto de *virtus* (y, por supuesto, el de *bonus*) no tiene en realidad mucho qué ver con el uso que ha tenido en la filosofía moral posterior, especialmente en las filosofías morales socrático-platónica, cristiana y kantiana (en donde ya hay un cierto tono distinto de la ἀρετή primitiva). Pero en todas ellas, y es lo que reconoce Mateu, está implícito el aristotelismo. Sin embargo, Nietzsche es vago en varias partes de su

de vida decadente y llega a reivindicaciones ‘anticristianas’ en el sentido más estricto», (E. NOLTE, *Nietzsche y el nietzscheanismo* (traducción de Teresa Rocha), Alianza, Madrid 1995, p. 136).

³⁸ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 9. El texto original: «‘Die Herren’ sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt».

³⁹ SAGOLS, *¿Ética en Nietzsche?*, cit., p. 158.

⁴⁰ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 5.

⁴¹ Lo que sí llega a decir es que al inicio los conceptos son toscos o no simbólicos (*unsymbolisch*), *ibidem*, I, 6. En esto, sin duda, tiene toda la razón.

obra, como en el siguiente aforismo de *Humano, demasiado humano*: «Ser moral, tener buenas costumbres, ser virtuoso quiere decir practicar la obediencia a una ley y a una tradición fundadas desde hace mucho tiempo. Que nos sometamos a ella de buen o de mal grado, es cosa del todo indiferente; basta con que lo hagamos».⁴² Se trata, en definitiva, de una vaguedad porque no toda moralidad sigue las pautas que él marca. Por ejemplo, la moral aristotélica busca, además del acto moral adecuado o prudente, que éste sea realizado con gusto, placer y gozo.⁴³ Más bien parece que la ponderación de MacIntyre sobre la postura de Nietzsche tiene visos de ser atinada: para el germano, «Lo que surgió fue la victoria de un ideal ascético negador de la vida que se pone en circulación en esas concepciones del pecado, del deber, de la conciencia y de la relación de la virtud con la felicidad, que han perpetuado tanto el resentimiento como el rencor y la negación de la vida».⁴⁴

Rosmini tiene clara conciencia de que los términos en su inicio se aplican a asuntos distintos, aunque no por completo diferentes, a los que suelen tener posteriormente. Sucede que, de acuerdo con él, en un inicio los términos se refieren a la materia, a lo sensible, y sólo después se elevan a la forma, a lo inteligible. Acaece con el concepto de *virtus* y, en general, con el concepto de *bonum*. Tal parece que es lo que Nietzsche pierde de vista al querer derivar de una etimología lo que ha de ser un sistema moral, pues los filósofos de la moral tienen por cometido aclarar la moralidad, observar si se encuentra fundamentada o no y, en su caso, criticarla.

Lo anterior posee relevancia porque los conceptos, que muchas veces van más allá de los términos que se utilizan para significarlos, tienen connotaciones especiales. Por ejemplo, Yepes y Aranguren parecen atinar al sentido contemporáneo que adquiere el concepto de virtud en la tradición aristotélica: «Pero en el desarrollo de la vida hay innumerables obstáculos: externos (impedimentos, cantos de sirena, el mal) e internos (el cansancio, la distracción, la debilidad de la voluntad, etc.). Hay que fortalecer la capacidad humana. A esa acción se le suele llamar *virtud*, una ‘facilidad’ adquirida para elegir lo conveniente. ‘Virtuoso’ parece sinónimo de ‘bondadoso’ y de ‘espíritu débil’. Sin embargo, *virtud* viene de *vis*, que significa ‘fuerza’; en su significado clásico: el que tiene ‘virtud’ es el que tiene ‘fortaleza’ para mantener como objetivo de su vida la excelencia. La virtud es, por tanto, un fortalecimiento de la voluntad, que lleva al rendimiento positivo de la libertad. Gracias a ella uno adquiere una fuerza que antes no tenía, y

⁴² NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, cit., Afor. 96.

⁴³ Esta es la caracterización del tomismo que hace MacIntyre: «Estar educado de forma adecuada desde el punto de vista práctico es haber aprendido a *disfrutar* haciendo y juzgando correctamente respecto de los bienes y haber aprendido a *sufrir* por el defecto y el error al respecto. Así, el placer y el dolor que son míos, *qua* míos, sobrevienen sobre ese bien que se hace o es o se logra y que es mío *qua* animal racional», (*Tres versiones rivales de la ética*, p. 179; los subrayados son nuestros).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

puede hacer cosas que antes parecían imposibles».⁴⁵ Como se aprecia, se trata de un sentido muy distinto al que la tradición genealógica representada por Nietzsche quiere mostrar. Es lo que el propio MacIntyre, en *Tres versiones rivales de la ética*, señala con tino: se trata de versiones rivales, y lo que en una de ellas adquiere un sentido específico, en otra aparece desvirtuado.

VI. LA DISCUSIÓN CON KANT: MATERIA Y FORMA EN EL CONTEXTO DE LA ESENCIA DE LA MORALIDAD

Desde la introducción mencionamos que hay otra aplicación en la filosofía rosminiana en relación a la materia y la forma en ética. Dijimos que le dota a Rosmini de herramientas para discutir con los filósofos alemanes, especialmente con Kant. En efecto, Rosmini considera que los filósofos alemanes de su tiempo se hallan enfrascados en una discusión muy preclara: en ver quién es capaz de brindar un principio completamente formal que exprese la esencia de la moralidad. El más reciente filósofo busca superar al anterior al brindar un principio más formal que su antecesor, de tal suerte que la formulación sea cada vez más general hasta el punto de no contener materialidad alguna en su enunciación. Pero el filósofo tridentino sopesa que hay un malentendido desde el inicio en este programa alemán de trabajo: no se ha aclarado suficientemente qué se entiende por material y formal en este contexto. Él, por su parte, estima que en este ámbito, a saber, el de la definición de la esencia de la moralidad, es necesario definir los términos primarios con los cuales se trabaja, y ello implica, entonces, a los conceptos de formalidad y materialidad, pues suponen un uso muy especial.

Rosmini, con su tono característico, brinda lo que él enjuicia son las nociones de formalidad y materialidad en esta especial especulación: «*Intendesi per principio materiale una proposizione, che nello stesso tempo che abbraccia tutti i doveri morali, indica ancora gli oggetti a' quali si riferiscono questi doveri, e intendesi per principio formale una proposizione, che esprime la forza di obbligare senza indicare gli oggetti a' quali termina l'obbligazione*».⁴⁶ Las definiciones son portentosamente claras, pues dan pie a la pregunta decisiva del programa de trabajo alemán: ¿es posible expresar la fuerza obligante en una proposición que prescindiera completamente de los objetos de la obligación que ella misma encierra? ¿Es posible privar a la formulación moral primaria de toda referencia a los objetos de la obligación? Nosotros hemos ensayado una respuesta alternativa en otro trabajo.⁴⁷ En este momento nos centraremos en la propuesta rosminiana, objeto del presente texto.

⁴⁵ R. YEPES – J. ARANGUREN, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999 (4ª. ed.), p. 128.

⁴⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁴⁷ Cfr. J. BUGANZA, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2012.

Queda claro, por lo aludido en las definiciones rosminianas, que material equivale en este contexto a «objetos de la obligación». Por su parte, formal equivale a «prescindir» de «material», esto es, de «objetos de la obligación». Y es que el objeto, en este caso, es el término al cual se refiere la obligación. ¿Es posible, entonces, formular una obligación que no implique un término? La pregunta, aclarada así, es sumamente interesante, y es la que da pie a Rosmini para criticar de nueva cuenta la filosofía moral de Kant (decimos «de nueva cuenta», pues dedica los artículos 11 y 12 del capítulo V de la *Storia* a criticar exclusivamente al sistema moral kantiano).

Rosmini, a manera todavía de hipótesis, expresa su postura un tanto de manera encubierta, pues no se dedica por el momento a demostrarla, sino a revelarla simplemente: «*Qualsivoglia principio si proponga, non sarà mai formale abbastanza; perocchè si troverà che involge sempre, più o meno espressamente, gli oggetti vero a' quali cade l'obbligazione*». ⁴⁸ Varias líneas después, encauza decididamente su argumentación a la filosofía moral de Kant, de quien enuncia su tesis y la suya propia así: «*il dire: 'opera secondo una norma che possa rendersi universale', involge una relazione cogli altri uomini; nè può essere primo principio, poichè non è evidente, potendosi rendere questa ragione di quel principio, che 'la personalità è rispettabile per sè stessa', e potendosi di questa stessa ragione trovarsi una ragion superiori ne' costitutivi della personalità: l'analisi poi della personalità ci conduce a trovare quell'elemento infinito, che solo è la base immobile dell'assoluta obbligazione morale*». ⁴⁹ En la formulación kantiana, que tiene los visos de ser formal y ser, además, la enunciación más formal sobre este asunto, se delata un elemento que es material.

Pero analizando con mayor detalle lo antedicho, es posible deducir lo siguiente: cuando se expresa la fuerza obligante de algo, es decir, la esencia de la obligación moral, es necesario que se haga referencia forzosamente al objeto, a la materia de la obligación. No es posible enunciar la fuerza de la obligación sin indicar de manera temática el objeto de tal obligación. Por ello nos parece que Rosmini, al traer a colación la doctrina moral que formula el hecho de «*dare a tutti il suo*», explicita sin lugar a dudas que para darle a cada cosa lo que le corresponde, es necesario tener en consideración qué es aquello a lo cual se le da lo suyo, pues sólo así es posible determinar qué es lo suyo. Efectivamente, no en todo hay mismidad, sino que la alteridad está presente, y esta última responde a aquello que es la cosa en cuestión. Cada cosa exige, de acuerdo con lo que es, lo que es suyo. Por eso, afirma más adelante el filósofo trentino, se derivaba evidentemente «*che se la forza di obbligare consiste nella esigenza degli oggetti stessi, egli è impossibile esprimere l'obbligazione morale senza involgere nella formola una relazione cogli oggetti: questa relazione cogli oggetti entra dunque nell'essenza della forza obbligante*». ⁵⁰ Siendo así, entonces no es posible formular un enunciado que exprese la esencia de la moralidad, o sea, de la obligación, de manera puramente formal, sino que el elemento material es necesario que se encuentre presente. Por ello nos parece que Rosmini ha destacado que en Kant la materialidad del

⁴⁸ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

imperativo categórico se halla en que dicho imperativo implica forzosamente la infinita dignidad del ser humano, objeto de la obligación.

Una vez establecido esto último, no queda otro sendero por transitar que preguntarse en qué medida los objetos de la obligación moral están presentes en el *principio formal* de la ética. Para comprender a fondo la postura rosminiana, y para desprender otras tesis tomándola como base, es necesario distinguir entre los objetos especiales y los objetos generales (cosa que, ciertamente, Rosmini no efectúa). Los objetos especiales, nos parece, son los objetos individuales; los generales son, por supuesto, abstracciones de mayor o menor grado. En efecto, es posible abstraer en distintos grados objetos que eventualmente son materia de moralidad. Por ejemplo, «hombre» (*homo*) corresponde a una abstracción o separación intelectual total (*abstractio totalis*), mientras que «madre» (*mater, maternus* o *maternitas*) corresponde a una abstracción intelectual formal. Se trata de dos objetos que, eventualmente, pueden ser objeto de obligación moral. Es el caso de los enunciados «todo hombre merece respeto» y «toda madre merece respeto». Sin necesidad de mayores consideraciones, es posible visualizar la diferencia entre uno y otro enunciado. Mientras que el primero se refiere a todo *homo*, el segundo sólo a quien formalmente es *mater*. Ahora bien, es claro igualmente que el enunciado «toda madre merece respeto» es diferente a «Elizabeth, mi madre, merece respeto». Esta última formulación nos parece un diáfano ejemplo de un enunciado que implica un objeto individual.

Pues bien, distinguido entre estos tipos de enunciaciones, resulta más fácil comprender por qué Rosmini escribe: «*all'essenza della forza obligante non è punto necessaria la determinazione degli oggetti speciali, nè particolari; appunto perchè in tutti egualmente essa si trova*».⁵¹ No hay más que un silogismo: si en lo general se encuentra la fuerza obligante, en lo particular deberá hallarse tal fuerza, mas, nos parece, no igualmente, como dice explícitamente él. No nos parece que sea igual porque el objeto particular, al ser conocido de manera directa a través de la sensibilidad, reviste una importancia distinta que la mera formulación general o abstracta. Resulta inmediata la exigencia moral formulada en «Elizabeth, mi madre, merece respeto» a «todo hombre merece respeto», pues el objeto presente en la primera enunciación me es conocido de forma directa, mientras que el objeto del segundo requiere una fuerza abstractiva que implica una elevación por encima del conocimiento sensible. Empero, en la formulación «Elizabeth, mi madre, merece respeto», el elemento material llega hasta el extremo de indicar, a través del objeto de la obligación, exigencias morales sumamente particulares. Pero la ética debe indicar el camino general que conlleve al bien común. Luego, es necesario que formule juicios de carácter general.

Si es así, al menos puede asegurarse que la ética sí debe tender a formular juicios en cierto modo formales, aunque no lo sean pura o completamente. Sólo así parece tener coherencia que Rosmini asegure que el principio formal de la ética debe expresar, en una fórmula, «*la relazione morale comune a tutti ugualmente gli oggetti dell'obbligazione*» y «*senza determinazione di alcuno*».⁵² La formalidad en la ética, entonces, sólo expresa la relación o exigencia moral, esto es, la obligatoriedad moral desde un punto de vista general. En su obra moral primigenia, a saber, los

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

Principi della scienza morale, ha señalado al menos dos principios cuya pretensión es justamente la de ser principios formales.⁵³ Se trata de dos porque la relación moral puede visualizarse precisamente desde dos perspectivas: o bien desde la exigencia moral, o bien desde la cualidad moral (que implica una «cantidad moral»). Veamos cómo lo dice él mismo:

Per poco che si consideri, facilmente si scorge, che la relazione morale degli oggetti si può indicare in due modi:

1) o colla semplice relazione loro col mezzo onde da noi si conosce e discerne in essi l'esigenza morale; il qual mezzo è l'intendimento: e questo appunto fa il principio che dice «seguì il lume della ragione»;

2) o coll'esprimere l'esigenza morale comune a tutti gli oggetti, cioè la loro qualità morale, astraendola da tutte l'altre lor qualità e proprietà, come si fa nel principio: «riconosci l'essere nel suo ordine»: nel qual principio si determina l'essere come la qualità morale degli oggetti, o esigenza morale; perocchè gli oggetti esigono di essere praticamente stimati per ragione e in ragione della quantità di essere che hanno in sè stessi.⁵⁴

¿Hay alguna superioridad conceptual de los principios de Rosmini con respecto a los de Kant? No vamos a dirimir en este momento la cuestión, sino a indicar sólo algunos aspectos que nos parecen pertinentes. Para ello, será suficiente con analizar, aunque sea someramente, los dos principios propuestos caracterizados como formales por Rosmini. El primero, «*seguì il lume della ragione*», implica al actuar voluntario a través del verbo «seguir», el cual, expresado de modo imperativo, se refiere en este caso a tomar por guía al entendimiento, que es la facultad o potencia mediante la cual el hombre conoce. Teniendo en cuenta la acepción explicada anteriormente en este trabajo sobre la forma que imprime la idea de ser al entendimiento, se comprende que seguir la luz de la razón significa justamente seguir la luz del ser, pues la razón sin la idea de ser es imposible. ¿Qué ventaja posee este principio sobre el imperativo de Kant que dice «actúa de acuerdo con una máxima, la cual pueda valer como ley universal» (*handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann*)?⁵⁵ La mayor ventaja es que no queda indeterminado el imperativo de Rosmini, de tal suerte que para erigir como ley universal a la máxima se necesita una regla o medida, que es precisamente la idea de ser. Una lectura de Kant (hegeliana, por ejemplo), en cambio, sugiere que la máxima puede ser arbitraria, pues no posee alguna medida objetiva que indique la exigencia moral, la cual, de manera más próxima, se halla en los objetos conocidos mediante el entendimiento.

El segundo principio formal dice «*riconosci l'essere nel suo ordine*», y agrega la cualidad moral de los objetos, en cuanto estos últimos implican una exigencia moral, derivada de una estimación práctica en razón de su *quantità di essere*. Este segundo principio, mostrado como imperativo formal, explicita al anterior, pues el reconocimiento, que en el caso pasado aparece

⁵³ Cfr. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., I, a. 2; II, a. 3; IV, a. 10.

⁵⁴ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁵⁵ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Einteilung, IV, 225.

mediante el verbo «seguir», es un acto del entendimiento motivado por la voluntad, potencia humana capaz de mantenerse fiel o deformar lo que se conoce directamente mediante el entendimiento. Reconocer es seguir al entendimiento (a la razón). Y la manera en la cual se reconoce moralmente algo es respetando el orden del ser. Cada ser, de acuerdo con lo que es, posee ciertas cualidades que exigen respeto. Estas cualidades, expresadas por Rosmini como «cantidad de ser», son morales en cuanto implican una obligación moral de parte del agente. Ahora bien, siendo el agente moral tanto intelectual como volitivo, este reconocimiento se expresa a través de una estima práctica, raíz del acto moral externo; en otras palabras, la estima o juicio práctico es el principio del actuar moral. Por tanto, el principio formal de Rosmini se dirige, como se aprecia, al punto medular u originario del actuar moral, siendo, redundantemente, un principio formal que de manera certera posee su propia materialidad. Mas no deja de ser formal, en cuanto un principio ético formal siempre implica algún elemento material, esto es, un objeto de obligación moral, porque la obligación misma conlleva siempre e irremediabilmente una relación objetual.

Retomando la consideración a los sistemas morales sensistas, su mayor carencia reside en que no consideran la forma de la moralidad. Pero esto no quiere decir que no la tengan presente; simplemente significa que la sobreentienden, es decir, aparece automáticamente en sus argumentos. Sucede, si se acepta la filosofía de la historia que en breves líneas plasma Rosmini, que son sistemas morales primitivos que no han logrado elevarse al elemento formal de la moralidad, sino que parecen recluirse en la materia de la moralidad, obviando la estructuración específica de lo moral, que es un fenómeno específicamente humano.

Como vemos, Rosmini intenta integrar los elementos materiales en su sistema moral. No los descarta, como sucede en el formalismo ético, sino que tanto lo material como lo formal son esenciales para comprender el fenómeno moral. Dejar de lado uno de los dos elementos equivale a desvirtuar el fenómeno humano de la moralidad. Cuando Rosmini discute con el estoicismo, elabora un texto clave para comprender su filosofía. Se trata de un texto extenso, pero que es necesario revisar a detalle:

La ragione non è cosa sì semplice com'ella sembra nel primo aspetto; che v'ha una dualità nella ragione: che la ragione è una potenza dell'uomo; ma questa potenza non esiste, se non a condizione di avere un oggetto; potenza ed *oggetto*, ecco due elementi distinti nella ragione. Avrebbero conosciuto, che il primo di questi due elementi, la potenza, appartiene all'uomo; ma che il secondo elemento, cioè l'oggetto di questa potenza, non appartiene all'uomo, è dall'uomo essenzialmente distinto, sebbene all'uomo sia presente, cioè sia oggetto di una sua potenza. Ancora, si sarebbero accorti, che la ragione come potenza esiste per l'oggetto, e dalla dignità di questo partecipa la sua dignità: chè l'oggetto è universale, necessario, infinito; e solo l'*infinito* è fonte di ogni dignità. Mediante queste considerazioni avrebbero perfezionata la morale, uscendo dalla classe de' sistemi soggettivi e passando in quella degli oggettivi; avrebbero collocato l'uomo al suo posto, e la verità al suo. Avrebbero distinto la materia circa cui si esercita la ragione, dall'oggetto in cui termina, e onde attinge la sua dignità. Questo oggetto è l'ente, o per dir meglio l'entità stessa, e per conseguente in sommo grado l'ente, l'infinito: la materia intorno a cui s'esercita la ragione sono le *affezioni soggettive*. Il grande ufficio, l'altissima destinazione della ragione pratica, quella che la rende così sublime, è di sottomettere la materia all'ente, tutto ciò che v'ha

di soggettivo, all'oggettivo: ecco la morale.⁵⁶

Este texto puede desmenuzarse así: primero, la razón es compleja, en cuanto implica dos elementos que la constituyen. Se trata de la razón entendida como *potencia* y de la razón entendida como *objeto*, pues la potencia requiere del objeto para actualizarse, es decir, para ser tal. No es que la razón, como potencia, no exista; lo que propone es que requiere del objeto para ser propiamente razón. Ahora bien, al hombre pertenece la razón como potencia; el objeto de la razón no pertenece al ser humano, «*sebbene all'uomo sia presente, cioè sia oggetto di una sua potenza*». Segundo, si el objeto es digno, en cuanto es universal, necesario e infinito, y la potencia requiere de este objeto para constituirse como tal, entonces la potencia participa de tal dignidad, pues sólo lo que es infinito es fuente de la dignidad. En otros términos, si la fuente de la dignidad es el objeto, se sigue que es el sujeto quien participa de ella y no al revés. Tercero, el objeto es el ente, y como el ente es lo más universal, entonces es lo infinito. Y lo infinito es la fuente de la dignidad, como se dijo. En cuarto término, y sin seguir Rosmini con pulcritud el argumento, asegura que la razón se ejercita o ejecuta en las afecciones subjetivas. ¿Qué sentido puede tener esta tesis? Nos parece que lo que sucede es que la razón, con el trasfondo de la idea universalísima de ser, se dedica a las afecciones subjetivas, pues cabe recordar que el término afección proviene de *affacio*, esto es, *factum ad*, lo cual indica una intención (en este caso, una intención volitiva). Las afecciones subjetivas son aquello que acaece en la conciencia del sujeto, que tiene como objeto la idea de ente concretizada o especificada en objetos más particulares. Así, Rosmini mismo define a la afección como la manera con la cual la voluntad se une a sus objetos, o sea, a los entes conocidos.⁵⁷ De ahí nos parece que se justifica, en quinto lugar, la tesis de que la razón práctica tiene por deber sujetar la materia al ente, pues toda materia presupone la formalidad de la idea de ente en universal. Por eso el deber de la ética es la de sujetar lo subjetivo a lo objetivo, es decir, los objetos restringidos de la conciencia fenoménica a lo que son. Sujetar lo subjetivo a lo objetivo es aquello a lo que apuesta la ética rosminiana. Por esto mismo la idea de ente resulta ser, en la ética rosminiana, la norma última de moralidad, pues es evidentemente lo más objetivo.

Ahora bien, ya desde los *Principi della scienza morale*, el roveretano insiste en estos dos elementos como distintos, aunque unidos. En efecto, la luz de la razón, que es la idea de ente en universal, es lo que constituye a la naturaleza humana como tal. Sin la luz que le proporciona la idea de ente, la razón no sería una potencia intelectual. Pero, advierte el filósofo de Rovereto, se trata de dos elementos diferentes:

Ma questa intima congiunzione fece a non pochi perdere di vista quella duplicità naturale, per così dire, del soggetto umano, di questo soggetto che, essenzialmente intelligente, essenzialmente ha un oggetto universale del suo intendimento. E questa svista, questo aver confuso l'oggetto essenziale al soggetto intelligente, col soggetto stesso, ingenerò moltissimi errori; perciocchè si attribuì al soggetto

⁵⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. V, a. 9.

⁵⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica*, I, cap. 2, art. 1, n. 33.

ciò che all'oggetto solo apparteneva, e per lo contrario si diede a questo ciò che è di quello.⁵⁸

Atribuir al sujeto lo que es del objeto conlleva divinizar al hombre y sus apetencias; atribuir al objeto lo que es del sujeto, lleva al relativismo. Lo que intenta la filosofía rosminiana es revitalizar una postura equilibrada o proporcional, donde cada elemento juegue un papel que permita visualizar al hombre como un ente inteligente y, por tanto, más digno que los entes no inteligentes; y, por otro, un ente limitado por muchos aspectos, aun a pesar de ser ilimitado debido a su inteligencia, pues esta última puede ser todas las cosas en cuanto las piensa, es decir, en cuanto son objetos de ella. Pero los confines humanos no pueden ocultarse pues son patentes para quien quiera visualizarlos.

Los principios formales propuestos por Rosmini están enraizados en su antropología filosófica y, por supuesto, en su gnoseología. No es posible penetrar en ellos si no se conoce la importancia que él brinda a la idea de ser o idea universalísima de ente. Es la inteligencia la que capta esta idea, pero no es ella la idea. De ahí que no sea la razón la que mensura por sí misma a los entes particulares conocidos a través de la sensibilidad, sino que es la que aplica simplemente la idea connatural a su inteligencia a los casos particulares para «medir» la cantidad de ser que poseen. No es la razón la que constituye la obligación, sino la que constata o nota la obligación que tiene el agente en cada caso particular frente al ente individual en cuestión.

Finalmente, y aunque las considere verdaderas, el propio Rosmini no deja de reconocer las deficiencias de sus formulaciones, a las que incluso llega a clasificar entre las enunciaciones negativas. Se trata de fórmulas que no dejan de implicar elementos que se sobreentienden y que requieren interpretación, como acontece con la fórmula «sigue la luz de la razón». En ella, no deja de apreciarse una metáfora, pues el «seguir», como dijimos, se refiere al obrar, al actuar de la voluntad. No deja de ser, entonces, imperfecta, pues las metáforas son imperfecciones en cuanto a la expresión conceptual. Empero, y al mismo tiempo, no dejan de ser necesarias en algunos casos, como sucede, por ejemplo, en lo concerniente a los principios formales de la ética.

VII. CONCLUSIONES

El binomio materia-forma, que en su origen se refiere a la filosofía de la naturaleza y forma parte del bagaje conceptual de la ontología posterior, tiene especial empleo en la gnoseología y la ética. Rosmini utiliza este binomio conceptual para dar cuenta del conocimiento humano, que es tanto material como formal, significando con ello que es tanto sensitivo como intelectual. Busca el filósofo tridentino acentuar la importancia de ambos aspectos, desvirtuados en otras filosofías que se inclinan o por el conocimiento sensible o por el conocimiento inteligible. También hay una aplicación doble en el campo de la ética, como hemos destacado. La primera de ellas se refiere a la formalidad que conlleva la moralidad

⁵⁸ ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. I, art. 4.

gracias a la inteligencia humana, especialmente en el campo volitivo. Se ha destacado esta acepción a través de la crítica a los términos morales, con lo cual nos hemos referido a Nietzsche. En el contexto de esta discusión, si la historia de las ideas morales de Rosmini es correcta, da la impresión de que el filósofo germano pretende una vuelta a la materia de la moralidad, haciendo caso omiso de la forma. Tal parece que la propuesta que encierra es un regreso sin más a las propuestas presocráticas, lo cual implica desconocer tanto la naturaleza de la historia como la evolución de la moralidad.

La segunda de las aplicaciones en el campo de la ética se ha referido a la discusión de los principios, lo cual vincula a la ética de Rosmini con la de Kant. En lo que respecta al principio formal de la ética o, más propiamente, a la diversidad de principios, no hemos considerado en este trabajo la clasificación que establece Rosmini entre principios positivos y negativos, siendo los primeros más perfectos que los segundos. Lo cierto es que la filosofía rosminiana se inclina por los sistemas objetivo-racionales, que proponen que la razón no es la que constituye la obligación, como acontece con los sistemas subjetivo-racionales para los que la razón se erige como legisladora universal y, por tanto, como constituidora de la obligación. Por el contrario, en el sistema de Rosmini la razón se limita a constatar la obligación; la obligación de la razón es hacer notar al agente moral la obligación dondequiera que se encuentre. La razón se limita a dar precisamente *razón* de la obligación, no a constituirla.

jbuganza@uv.mx

(Universidad Veracruzana)

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINATIS, THOMAE *Summa Theologiae*, Marietti, Torino 1950ss.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (edición trilingüe de García Yebra), Gredos, Madrid 1982 (2ª ed.).
- BUGANZA, JACOB, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2012.
- DE LUCIA, PAOLO, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999.
- FABRO, CORNELIO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (traducción de José Vázquez), Pretextos, Valencia 2008 (6ª ed.).
- FREY, HERBERT, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México 2005.
- GARCÍA CUADRADO, JOSÉ ÁNGEL, «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», en: *Acta philosophica*, VIII/2, (1999).
- IZQUIERDO, AGUSTÍN, *Friedrich Nietzsche*, Edaf, Madrid 2001.
- KANT, IMMANUEL, *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- KURI, RAMÓN, *La mordedura de la nada. El mal y la filosofía*, Coyoacán, México 2011.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona 2004.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Tres versiones rivales de la ética* (traducción de Rogelio Rovira), Rialp, Madrid 1992.
- MARITAIN, JACQUES, *El orden de los conceptos* (traducción de Gilberte Motteau), Club de Lectores, Buenos Aires 1975.
- MATEU ALONSO, JUAN DAVID, «Las virtudes en el laberinto: Nietzsche tras la virtud», en: ARENAS-DOLZ, FRANCISCO et al. (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Au-llibres/Edicions Culturals Valencianes, Valencia 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1991.
- NOLTE, ERNST, *Nietzsche y el nietzscheanismo* (traducción de Teresa Rocha), Alianza, Madrid 1995.
- ROSMINI, ANTONIO, *Principi della scienza morale* (al cuidado de U. MURATORE), Città Nuova, Roma y Stresa 1990.
- ROSMINI, ANTONIO, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Città Nuova, Roma y Stresa 2007.
- ROSMINI, ANTONIO, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*
- ROSMINI, ANTONIO, *Psicologia* (al cuidado de V. SALA), t. I, Città Nuova, Roma y Stresa 1988.
- ROSMINI, ANTONIO, *Antropologia in servizio della scienza morale* (al cuidado de F. EVAIN), Città Nuova, Roma y Stresa 1981.
- ROSMINI, ANTONIO, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de G. MESSINA), t. II, Città Nuova, Roma y Stresa 2003.
- ROSMINI, ANTONIO, *Compendio di etica* (al cuidado de M. MANGANELLI), Città Nuova, Roma y Stresa 1998.
- SAGOLS, LIZBETH, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid 2005.
- YEPES, RICARDO y ARANGUREN, JAVIER, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999 (4ª ed.).



LUCIA BISSOLI

ANTONIO ROSMINI ON THE QUESTION OF JUSTICE AND HUMAN RIGHTS

ANTONIO ROSMINI DI FRONTE ALLA QUESTIONE DEI DIRITTI UMANI
E DELLA GIUSTIZIA

Starting from Rosmini's discussion on the issue of foreigners' rights, the article analyses the author's thought about justice and individual human rights. It has the following two aims: first, it aims to emphasize Rosmini's modernity; second, it wants to explain what kind of natural law theory Rosmini refers to, clearing up the interrelationships that our author establishes among right, anthropology, and moral philosophy.

Il presente contributo analizza la concezione rosminiana dei diritti umani e della giustizia a partire da uno specifico caso di conflitto: quello tra le necessità dei cittadini e l'accoglienza degli stranieri. Tale questione è presente in alcune pagine della *Filosofia del Diritto* di Rosmini, a proposito della concorrenza per la cittadinanza, e, benché non sia una delle questioni centrali della riflessione rosminiana, essa si lega ai capisaldi del pensiero del Nostro. È, pertanto, interessante leggere oggi Rosmini, per riuscire a guardare alle problematiche del presente non esclusivamente con gli occhi della gestione dell'emergenza, ma anche con un approccio teorico. Siffatto metodo, che è certamente meno immediato e, all'apparenza, esclusivamente concettuale, potrebbe mettere in discussione il comune modo di pensare i diritti umani e, di conseguenza, i metodi di intervento nei casi in cui essi vengono violati.

Tale contributo si sviluppa seguendo una traiettoria circolare. Nella prima parte vengono analizzati i passi in cui Rosmini affronta la questione dell'accoglienza. Nella seconda parte vengono indagati la definizione generale che Rosmini dà di diritto individuale e il riferimento che, secondo il Nostro, ogni singolo diritto ha con il "dovere". Nella terza parte si approfondisce il tema della giustizia, alla quale, secondo Rosmini, i singoli diritti individuali non possono fare a meno di riferirsi. Infine, il contributo si conclude con un ritorno all'iniziale questione dei diritti degli stranieri e dei cittadini, mettendone in risalto il senso profondo nella riflessione rosminiana.

I. I DIRITTI DEGLI STRANIERI SECONDO ROSMINI

In primo luogo, per il nostro autore il termine “straniero” denota più situazioni umane: il “richiedente asilo”, il “migrante” e, in terzo luogo, il “nemico” che attacca.

Riguardo a quest’ultimo, Rosmini fa le seguenti due considerazioni: *in primis*, è di fondamentale importanza difendersi da esso, ma, *in secundis*, non è in nessun caso giustificabile tiranneggiarlo.

Infatti, in diversi passi della *Filosofia del Diritto*, il Roveretano afferma il valore della “guerra giusta”, se compiuta per difendere il proprio credo religioso¹ o per mantenere la propria libertà fisica.² Se si danno questi due casi, secondo Rosmini, è giusto combattere un altro popolo ed è anche giustificabile che altre nazioni si alleino nei confronti di chi è attaccato.³ Detto ciò, il Nostro non è a favore della guerra in sé: egli riconosce e valorizza la funzione delle vie diplomatiche.⁴ Egli, inoltre, specifica che «il diritto di difesa delle nazioni è limitato, come quello dell’individuo, all’uso de’ soli mezzi giusti ed onesti».⁵

Infine, Rosmini dichiara che non è ammissibile, vinto il nemico, approfittare della vittoria per imporre un risarcimento eccessivamente duro:

La società civile lede [...] gli altrui diritti quando, essendo danneggiata, esige un risarcimento maggiore del danno da lei sofferto. Esempio di ciò sono le nazioni conquistatrici, che supponendo d’essere entrate in guerra con buone ragioni [...] credono di avere ottenuto con ciò solo il diritto di si-

¹ Cfr. il caso in cui si debba difendere la propria religione dall’ateismo o da un’altra religione violenta: «Se una persona o più [...] vedessero pericolare la propria religione o quella dei loro correligionari, per attentato di una o più persone che vuole o vogliono spogliarle della propria religione e sostituire alla medesima un’altra pretesa religione immorale, o l’ateismo, né avessero altra via di difendere il loro diritto; esse potrebbero difendersene con una guerra religiosa giusta» Cfr. A ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, voll. 27 – 28/A dell’edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani – Stresa, Città Nuova editrice, Roma 2013 – 2016, vol. 27/A, n. 175. Sottolineiamo che Rosmini non considera affatto tutte le religioni su di uno stesso piano, ma individua quattro classi di religioni dalla meno perfetta alla più perfetta e identifica quest’ultima con il cattolicesimo. Per gli altri casi di guerra religiosa giusta ma anche ingiusta cfr. *ivi*, vol. 27/A, nn. 167-238.

² «Dopo la difesa della verità religioso-morale, il Diritto razionale non riconosce più giusta causa di violenza e di guerra, di quella che tende a difendersi dalla minacciata schiavitù (presa questa in senso stretto), o a liberarsi da un tale stato obbrobrioso all’umana natura». *Ivi*, vol. 27/A, n. 239.

³ *Ivi*, vol. 27/A, n. 1861.

⁴ *Ivi*, vol. 27/A, nn. 1864-1868.

⁵ *Ivi*, vol. 27/A, n. 1875.

gnoreggiarla, di trattarla crudelmente, di far de' vinti ciò che lor piace.⁶

Già in questi passi si coglie come il Nostro, benché stia parlando di una specifica questione a carattere politico, non la separi da una riflessione morale. Si approfondirà questo accenno nella seconda e nella terza parte; nel frattempo si continua a seguire il testo rosminiano.

Nei confronti degli stranieri intesi nei primi due sensi sopracitati – ossia come richiedenti asilo politico e migranti – Rosmini scrive che la società civile può rifiutare determinate concessioni:

Così a ragion d'esempio il diritto di passaggio per sé e per la via pubblica, il diritto della fermata necessaria, quello dell'ospitalità data a' popoli cacciati dalle loro sedi, quello di coltivare le terre incolte, il diritto di contrarre de' maritaggi, ed altri consimili diritti [...] non si possono attribuire agli stranieri in un modo illimitato. La società civile ha il diritto d'impedirli loro, di restringerli, di legarli a certe condizioni, quando ciò riesca d'utilità o di consenso comune.⁷

L'“utilità o consenso comune”, citati in questo passo, non sono da intendersi come un qualsiasi vantaggio economico che la società civile possa ricavare. Rosmini, infatti, giustifica questi limiti imposti agli stranieri solo nel caso in cui ciò sia necessario per il bene comune; in questo passo egli non si sta riferendo al bene pubblico.⁸ Tali limitazioni, infatti, non sono poste per incominciare una fruttuosa tratta degli esseri umani, ma per salvaguardare la sicurezza di tutti i membri della società civile. A conferma di ciò, subito dopo il passo appena citato, si legge quanto segue:

[La società civile] non può tuttavia far questo per capriccio, per durezza o per vano sospetto. Dovendo anche in tal fatto dirigersi secondo un giusto calcolo di prudenza, è necessario che la sua condotta cangi secondo le circostanze.⁹

Sottolineiamo l'aggettivo “giusto”, posto affianco all'espressione “calcolo della prudenza” e poniamo alcune iniziali osservazioni.

In primo luogo, per il Roveretano, la questione dei diritti degli stranieri non è separabile dall'attenzione che, comunque, una società civile deve sempre mantenere nei confronti dei suoi

⁶ Ivi, vol. 27/A, n. 1685.

⁷ Ivi, vol. 27/A, n. 1701.

⁸ Il bene comune è il bene delle persone che si sono associate insieme, il bene pubblico è il bene dell'intero corpo sociale al di là delle singole persone: «Si dee distinguere il bene comune dal bene pubblico [...]. Il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti; il bene pubblico all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni nella sua organizzazione» (ivi, vol. 27/A, n. 1644).

⁹ Ivi, vol. 27/A, n. 1701.

cittadini.

In secondo luogo, Rosmini non intende fare un'analisi critica, a livello storico politico, della società a lui contemporanea, bensì vuole cogliere il senso del percorso storico dell'umanità. La riflessione del Roveretano non è, dunque, né segnata da vene polemiche, né tanto meno circoscritta ad un preciso arco temporale. Infatti, l'espressione "società civile" per Rosmini non denota alcuni sistemi statali ma significa primariamente l'intera cerchia degli associati. I "sozi" sono tutti coloro che hanno scelto di convivere, investendo energie e risorse in questa convivenza e che in quest'ultima trovano il loro appagamento. Gli stati storici, per Rosmini, con il loro susseguirsi di vicende ed errori, possono avvicinarsi all'essenza propria della società civile, ma non potranno mai eguagliarla perfettamente.

Torniamo quindi al testo della *Filosofia del Diritto*. Secondo Rosmini, vi è effettivamente un caso in cui la perfetta e compiuta società civile è costretta ad accogliere un richiedente asilo:

La società civile non è obbligata a ricevere nel suo seno uno straniero se non nel caso che questi potesse a ciò costringerla pel diritto di guarentigia. In questo caso però, dove egli abbia tutte le qualità necessarie ad un socio ella dee ammetterlo. L'esigere in lui, mediante disposizioni positive, qualità arbitrarie prima d'ammetterlo, è un impedirgli la concorrenza naturale e universale di cui parliamo.¹⁰

Soffermandosi sul testo, colpisce l'espressione "concorrenza naturale e necessaria". Con questa espressione Rosmini indica la difesa che ogni singolo individuo mette in atto per salvaguardare i propri diritti nell'arco della propria esistenza. Se si torna indietro, nel testo rosminiano, di appena un articolo, si nota quanto l'autore insista su questo aspetto della "libera concorrenza":

[La società civile] commette ingiustizia manifesta ogni qual volta manca a quel suo primo dovere, trapassando la linea della modalità a lei affidata da regolamentare, ed entrando ne' diritti delle persone individue o collettive.¹¹

Ora si può egli trovare una formola semplice, la quale esprima il principio unico, il mezzo universale, usato il quale a dovere, la società civile si renda immune da ogni ingiustizia? La formola che io proporrei sarebbe questa: "La società civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale, secondo il Diritto di ragione, ed ella eviterà tutte le ingiustizie".¹²

Concludendo questa prima parte, quindi, alla luce del percorso fatto, si può lecitamente affermare che un discorso sulla questione dell'accoglienza o meno dello straniero, per Rosmini, apre immediatamente ad altre due tematiche: al tema della persona umana e dei suoi diritti, e a quello della giustizia.

Si incomincia ad affrontare il primo tema a partire dal seguente interrogativo: quali sono, dunque, per il Nostro, quei giusti modi d'acquisto attraverso i quali lecitamente una persona

¹⁰ Ivi, vol. 28/A, n. 2274.

¹¹ Ivi, vol. 40, nn. 2267-2268. Sottolineature mie.

¹² Ivi, vol. 40, nn. 2271-2272. Sottolineature mie.

concorre ad un suo diritto?

II. IL FONDAMENTO DEL DIRITTO INDIVIDUALE

Sotto la denominazione del diritto io intendo “una facoltà di fare o patire checchessia a sé utile, protetta dalla legge morale che impone agli altri l’obbligo di rispettarla.”¹³

Il diritto è una podestà morale, o autorità di operare; o sia

Il diritto è una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto.¹⁴

Rosmini sottolinea che un diritto individuale ha per oggetto un bene eudemonologico del soggetto umano, ossia un bene di fatto desiderato dal singolo essere umano, e che tale bene deve essergli riconosciuto dagli altri soggetti. Egli definisce un diritto umano come una situazione giuridica di vantaggio, un potere che il singolo acquisisce di fronte agli altri individui.

La questione problematica è quale sia il fondamento che giustifica tale potere. Rosmini risponde collegando in modo inscindibile la sfera del diritto a quella del dovere.

Il dovere figlia il diritto con due atti, l’uno riguardante la persona che viene in possesso del diritto, l’altro riguardante l’altre persone che debbono rispettarlo. Relativamente alla persona, che viene in possesso del diritto, il dovere limita l’attività personale di essa entro certi confini, che costituiscono la sfera del diritto. Relativamente alle altre persone, il dovere le obbliga di rispettare quell’attività personale i cui confini sono stati dal dovere stesso di chi le possiede determinati.¹⁵

Per Rosmini, dunque, la sola pretesa al diritto e il piacere che il singolo ne ricaverebbe da esso non possono giustificare l’effettiva esistenza di tale diritto.

Il nostro autore assume questa posizione sulla base di varie motivazioni. In primo luogo, egli è consapevole del fatto che affermare il contrario significherebbe assumere una prospettiva meramente individualistica e, soprattutto, utilitaristica del diritto: il diritto – come branca del sapere umano – esisterebbe solo per giustificare il calcolo al maggior piacere possibile. Questo porterebbe ad uno svuotamento della stessa scientificità della giurisprudenza e del suo campo di studi.¹⁶

¹³ Ivi, vol. 27, p. 76.

¹⁴ Ivi, vol. 27, p. 177.

¹⁵ Ivi, vol. 27, pp. 199-200.

¹⁶ Sul rapporto che Rosmini ebbe fin dalle prime fasi del suo pensiero con l’utilitarismo cfr. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 25-35, 51-54, 87-91 e M. D’ADDIO, *Libertà e appagamento: politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000, pp. 16-31. Riferimenti all’utilitarismo e critiche ad esso ricorrono anche in altre opere del Roveretano: cfr. A. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno alla questione mo-*

In secondo luogo, per Rosmini esiste un diritto solamente se esiste un individuo inserito in una rete di relazioni sociali; ossia, esiste un diritto perché attorno all'individuo, il titolare del diritto, sono presenti altri individui aventi il dovere di rispettare quel primo individuo. Ciò è tutt'altro che secondario per il Nostro: il singolo che ha accettato di partecipare alla vita comune può ricevere benefici e riconoscimenti dalla società, ma solo perché precedentemente egli stesso ha scelto di portare il suo contributo alla vita in comune. Infatti, la vita all'interno della società civile è scandita da un reciproco venirsi incontro:

Si piglierebbe un errore strabocchevole da chi pensasse che la libertà sociale consistesse nell'essere il socio scarico da qualsivoglia obbligazione e da qualsiasivoglia travaglio. La natura della società è quella di un'unione che si stringe fra più individui a fine di conseguire un dato bene: ed è pur manifesto, che ciascuno di quelli che entrano in essa, si sottomette ed obbliga a tutte quelle leggi che derivano dalla natura dell'associazione.¹⁷

Quindi, per Rosmini, non è vero che tutto è dovuto al singolo, ma il singolo, inserito nella rete sociale, si trova contemporaneamente sia a ricevere riconoscimento sia a darne.¹⁸

Infine, e più profondamente, l'individuo è titolare di un diritto perché quel bene, quell'attività a lui cara, sono per lui necessarie: senza di esse verrebbe meno il suo stesso essere. Chi è intorno a questo individuo è obbligato a rispettare quel suo bene o quella sua attività, non perché vi è una certa obbligazione giuridica che impone di rispettare un certo comportamento, ma proprio perché verrebbe meno una persona.

In conclusione, per Rosmini il riferimento ultimo del diritto non è la società civile – come poteva sembrava restando al punto precedente sopra illustrato – né è il codice giuridico, ma è la realtà della persona umana, ossia di una realtà che trascende sia la politica e i legami sociali, sia la stessa scienza giuridica. Ecco perché Rosmini, riferendosi al dovere da cui si genera il diritto individuale, non lo chiama semplicemente “dovere giuridico”, ma lo definisce “dovere morale”. È proprio questo dovere morale che rende il potere, dato al singolo per mezzo del diritto, onesto e inviolabile:

Il diritto adunque è un potere che relativamente a chi lo possiede è onesto; e relativamente agli altri è inviolabile. Il dovere morale è quello che lo rende onesto, contentendosi negativamente, cioè pre-

rale, in ID, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, vol. 23 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma 1990, pp. 406-407. Cfr. anche ID, *La società e il suo Fine* in A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, vol. 33 dell'edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani – Stresa, Città Nuova, Roma 1997, pp. 404-408, dove Rosmini mette in evidenza le possibili contraddizioni di una società civile fondata su una morale e su un diritto di stampo utilitarista e conclude dicendo che l'utilitarismo porta a confondere il diritto con il potere del più forte.

¹⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. 27, pp. 199-200.

¹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *La Società e il suo fine*, p. 154.

scrivendogli i limiti; il dovere morale è parimente quello che lo rende inviolabile, operando positivamente, cioè obbligando le altre persone a rispettarlo entro que' limiti.¹⁹

Concludendo questa seconda parte, e tenendo conto dell'intero percorso fin qui compiuto, è lecito porre le seguenti due riflessioni.

Il Roveretano è un uomo della modernità, preoccupato di salvaguardare la scientificità del diritto positivo e della giurisprudenza da mosse politiche e ideologiche, quali, *in primis*, l'utilitarismo e l'individualismo. Allo stesso tempo egli, tuttavia, non rinuncia ad un diritto che sia a servizio della persona e della giustizia, restando così, in piena epoca moderna, un giusnaturalista.

È necessario precisare, a questo punto, come Rosmini ponga questi legami tra giustizia, natura umana ed etica. Infatti, un ipotetico lettore potrebbe supporre che il Nostro si sia limitato a porre una definizione aprioristica di legge naturale e di natura umana, e che, poi, da essa abbia dedotto i singoli doveri morali e giuridici.

III. LA GIUSTIZIA NELLA RIFLESSIONE ROSMINIANA

Occorre tener presente diversi passi delle opere di Rosmini per comprendere come egli intende la giustizia e il rapporto tra diritto ed etica. Per questa occasione si è scelto di partire da alcune pagine dell'introduzione alla *Filosofia del Diritto*, dove l'autore ripercorre la storia della giurisprudenza. Rosmini, al termine di questa sua personale ricostruzione storica, nota che, in passato, morale e diritto erano scienze eccessivamente connesse, al punto da confondersi l'una con l'altra, e che, al contrario, nell'epoca a lui contemporanea, tali saperi vengono totalmente divisi dagli studiosi. Egli muove questa critica in particolare a Thomasio e a Kant:

Cristiano Tomasio non si contentò di riconoscere per giuridiche solamente le obbligazioni negative, ciò che ha un senso vero [...]: ma volle di più separare sì fattamente il Diritto dall'Etica, che questo non riguardasse se non l'**azione esterna**, rimettendone all'Etica tutta la parte **interna**. Ora questa non è una separazione del Diritto dalla Morale di semplice concetto [...], ma ella è una separazione reale; e perciò stesso assurda. Che cosa sono le azioni esterne precise dalle intenzioni e dai fini interni, se non azioni che non possono più meritare riverenza alcuna, appunto perché prive di quel carattere morale e personale, onde ogni riverenza dovuta alle azioni umane procede? Che **diritto** può essere nell'azione meramente esterna? Che altro è ella se non un **fatto**, che come tale val quanto è forte, e cessa di valere incontro ad una forza maggiore che venga a distruggerlo?²⁰

Kant medesimo considera "il Diritto" press'a poco come Tomasio, separandolo al tutto da' motivi interni e morali dell'operare.²¹

¹⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. 27, p. 200.

²⁰ Ivi, vol. 27, p. 87.

²¹ *Ibidem*.

Rosmini rimprovera a Kant e a Thomasius di aver completamente svuotato ogni discussione sui singoli diritti individuali, staccando il diritto da ogni riferimento alla morale: analizzando la legge esclusivamente con le categorie della legge, non si riesce più a comprendere se effettivamente in una situazione concreta è stato misconosciuto, o meno, un diritto. La realtà, infatti, non viene più osservata interamente, ma di essa si accetta esclusivamente ciò che rientra nell'osservabile. In tal modo però, avverte Rosmini, si coglie soltanto la superficie del comportamento umano:

Se queste [affezioni interne] nulla valessero per l'esterna legislazione, non dovrebbe il legislatore considerare giammai l'esterno come significativo dell'interno. Ora quale assurdo! Le parole stesse nulla più direbbero al cospetto della legge. E che legislazione sarebbe quella che prescindesse dal linguaggio, e da ogni segno dimostrante l'interno dell'animo?²²

Rimossa la morale dignità dalle azioni, non potrebbero né dovrebbero queste essere oggimai più oggetto di alcuna legislazione».²³

Rosmini è, quindi, alla ricerca di una «giusta linea di separazione fra il diritto naturale e l'altre scienze, l'Etica principalmente»; ossia di una distinzione che preservi l'autonomia del diritto positivo, ma che non sia una lacerante separazione.

Arrivato a questo punto, Rosmini non mira ad essere originale, tutt'altro; sceglie di risolvere la questione rifacendosi interamente a Tommaso d'Aquino, che cita esplicitamente, e ad Aristotele che richiama indirettamente.²⁴ Il nostro, infatti, trova corretta la distinzione, già operata dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*, II^a. II^{ae}, q. LVIII, a. I, tra “il giusto come atto” e “la giustizia come abito”.

Ma distinguete, dice S. Tommaso, giusto da giustizia; se giusto preso per qualità d'un'azione può considerarsi in se stesso come cosa adeguata ad una misura, cioè ad una data legge senza più; non è così di giustizia. Perocché questa è virtù che si definisce “un abito pel quale l'uomo con una volontà costante e perpetua dà a tutti il suo giusto, cioè il suo diritto”.²⁵

Di seguito ecco i passi della *Summa Theologiae* a cui Rosmini fa riferimento:

Actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius

²² Ivi, p. 88.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V libro in *Etiche Aristoteliche. Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*.

²⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. 27, p. 89.

suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustus dicitur quia ius custodit.²⁶

Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.²⁷

Il giusto, ossia il rispettare una legge, è un atto che un uomo arriva a compiere perché precedentemente ha interiorizzato un abito, ossia ha fatto propria una volontà costante, che lo porta a rispettare tale legge. La volontà in questione, unita a qualsiasi atto giusto, è la giustizia.

Questo passo è fondamentale perché da esso si comprende che, per Rosmini, l'applicazione del diritto positivo deve essere valorizzata e preservata, ma non ha in se stessa il proprio fondamento. Quest'ultimo lo si ritrova solo nella giustizia: essa, infatti, riguarda l'uomo intero e il principio del suo comportamento e, dunque, per Rosmini e Tommaso, deve essere il principio primo comune tanto al diritto, tanto alla morale.

Quest'abito della volontà si suol chiamare anche giustizia, presa questa parola come virtù universale, perocché la giustizia si definisce “un proposito universale e costante di dare a ciascuno il suo”. Ora dare a ciascuno il suo preso in tutta l'estensione della proposizione, è quanto dire: “dare all'essere ciò che egli esige dalla volontà umana, soddisfare all'esigenza morale dell'essere”, che è appunto la formula della virtù universale²⁸.

La filosofia morale e il diritto hanno in seguito sviluppi differenti, ma avranno sempre in comune tale primo principio, primo dovere.

Il problema, che resta da risolvere, è capire che cosa il Roveretano intenda quando scrive che la giustizia «dà a ciascun ente il suo diritto», e quale sia il rapporto tra questo dare e la legge morale.

Il dare in questione è lo stesso atto di riconoscimento che, per Rosmini, l'uomo può compiere o meno nei confronti dei singoli enti. A questo punto, è necessario ricordare che il Nostro distingue due tipi di cognizioni nell'uomo: la cognizione diretta, corrispondente all'atto del conoscere attraverso il quale l'essere impone se stesso all'uomo; in secondo luogo, la cognizione riflessa, equivalente al riconoscere, ossia a quell'atto della volontà umana attraverso il quale l'uomo accetta o rifiuta quell'essere che precedentemente si era imposto. Rosmini sottolinea che col primo atto l'uomo è necessitato: egli non può non conoscere l'essere, così come non può

²⁶ Cfr. T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a-II^ae q. 58 a. 1 respondeo. I testi in latino di Tommaso presenti nel presente contributo sono tratti dal sito www.corpusthomisticus.org [ultima cons. 07-02-2017].

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di Etica e breve storia di essa*, a cura di M. MANGANELLI, vol. 29 dell'edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani - Stresa, Città Nuova editrice, Roma 1998, n. 519.

non pensare, non cogliere ciò che i sensi e la ragione gli dicono del mondo circostante. L'uomo, però, può agire secondo il bene che l'essere gli presenta, oppure può svilirlo, può riconoscere o disconoscere ciò che si presenta nella realtà.²⁹

L'apprensione prima degli oggetti non soggiace al potere della volontà, ma si opera in noi spontaneamente [...]. Dunque nella prima operazione dello spirito nostro, l'apprensione degli oggetti, già noi apprendiamo ancora tutta la bontà e tutto il pregio che noi poscia liberamente loro attribuiamo. Ma appunto perché questa operazione seconda dello spirito è libera e non necessaria, perciò ella può esser non solo conforme, ma anche difforme e contraria alla prima, cioè all'apprensione.³⁰

Rosmini, dunque, è ben lontano dal raffigurarsi un'immagine univoca dell'uomo; all'opposto lo descrive sempre come un microcosmo contrassegnato da una varietà di forze e di dimensioni: una dimensione degli istinti, una affettiva, una della volontà, una del sentimento, una della razionalità. Egli, però, pur partendo da questa visione destrutturata dell'essere umano, contemporaneamente continua a riferirsi ad esso chiamandolo "persona" e non semplicemente "individuo". Ciò gli è possibile proprio in quanto non ha una visione meramente statica del concetto di persona, ma, al contrario, dinamica e strettamente legata al percorso di ciascun essere umano:

La parola soggetto quanto la parola persona esprime l'ordine intrinseco dell'essere in un individuo senziente e però ha per base una relazione fra il principio intrinseco e tutto il resto che è attivato nell'individuo stesso, e che viene da quel principio sostenuto e attivato.³¹

Convien dire adunque che il nome di persona non significa né meramente una **sostanza**, né meramente una **relazione**, ma una **relazione sostanziale**, cioè una relazione che si trova nell'**intrinseco ordine dell'essere** di una sostanza.³²

Ciascun soggetto umano è persona e contemporaneamente deve diventarlo, acquistando coscienza di se stesso e della propria dignità. Tale risultato, secondo Rosmini, è raggiungibile solo qualora l'uomo coscientemente scelga di agire secondo libertà, sottomettendo tutti i suoi istinti al vaglio della ragione:³³

²⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, voll. 3-5 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma, 2003-2005, vol.5, art. IV, nn. 1125-1135.

³⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. 27, Sistema Morale, sez. I, § I, p. 112.

³¹ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma 1981, n. 833.

³² Ivi, nota 50, p. 460.

³³ Per un approfondimento vedasi R. ZAMA, *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2006. Per quanto riguarda la dimensione del sentimento, cfr. S. SPIRI *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

Abbiam detto che [i principi di azione] sono cinque [...], cioè l'istinto vitale, il sensuale, l'umano, la volontà e la libertà. [...] la prima attività che emana da noi [...] è l'attività libera, e questa si fa ubbidire da tutte le altre [...]. Le potenze inferiori non sono propriamente noi stessi (la nostra personalità), ma sono legate con noi strettamente in modo da formare un solo individuo.³⁴

Se si parla di una giustizia naturale, questa consiste nella rettitudine di tutte le potenze di cui l'uomo è composto, di maniera che la parte superiore, la volontà, imperi e diriga la parte inferiore, secondo il dettame della ragione: e la parte inferiore, risultante di senso e di istinto, si lasci dirigere e armoniosamente a quella consenta.³⁵

L'uomo giusto, pertanto, secondo Rosmini, è l'armonica relazione tra tutte le dimensioni della natura umana; è l'uomo che interagisce con il mondo esterno e con le altre persone con tutto se stesso, ossia non solo conosce e riconosce, ma anche arriva ad affezionarsi a questa realtà, stimandola:

La virtù universale si chiama dunque giustizia, considerandosi il primo suo atto che è il **riconoscimento** degli esseri, mediante il quale si fa di essi una giusta stima. Se invece si considera il secondo suo atto, che è l'**affezione** che seguita al riconoscimento qual necessario affetto o compimento, la virtù prende il nome di **dilezione** e di **amore universale**. Così alla giustizia e all'amore si può ridurre egualmente ogni virtù.³⁶

In conclusione, la giustizia, secondo Rosmini, è un duplice cammino che l'uomo si trova ad affrontare: è la fatica di accettare e riconoscere la realtà qual è, e contemporaneamente è la presa di coscienza di se stessi come persone.

IV. CONCLUSIONE: RIFLESSIONI FINALI SUL TEMA DELLO STRANIERO

Rosmini, ponendo come riferimenti ultimi del diritto positivo la giustizia e la dignità della persona, riesce ad affermare che anche dove l'uomo è privo di un legame sociale, anche dove quest'ultimo ha effettivamente commesso un torto, questi ha comunque una dignità. Pertanto ad ogni singola persona resteranno sempre propri tutti i diritti umani fondamentali, quali il diritto alla vita, alla libertà di movimento, alla salute, al cibo, all'acqua, al lavoro, ecc.

Questo aspetto è assolutamente attuale: si possono dare casi in cui è necessario non assicurare i diritti di cittadinanza ad uno straniero, perché egli non ha i titoli necessari per richiederla e per garantire il bene comune di tutte le altre persone, che invece quei titoli li hanno dimostrati. Tuttavia, non deve venir lesa la dignità della singola persona, proprio perché

³⁴ Ivi, n. 840.

³⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Tipografia Boniardi-Pagliani, Milano 1841, n. XVII.

³⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di Etica*, n. 522.

quest'ultima, e non la pretesa individuale, è il fondamento del diritto.

Per quanto Rosmini, certamente, non avesse presenti le odierne problematiche politiche e sociali, egli si è scontrato con correnti di pensiero che hanno originato quelle odierne. In primo luogo, il Roveretano al pari di noi contemporanei è stato costretto a confrontarsi con diversi tentativi di riduzionismo dell'essenza umana alla sola categoria del cittadino; egli in diverse pagine della sua *Filosofia del Diritto* critica tanto la rivoluzione francese, il pensiero di Rousseau *in primis*, tanto il Code Napoleon proprio perché entrambi affermano che i diritti umani siano propri dei soli cittadini: in questione non vi è, a questo punto, solo la questione della cittadinanza, ma l'essere stesso della persona umana; il Code Napoleon, infatti, afferma Rosmini, riconosce solo ciò che passa attraverso la sua legge e non ciò che è fatto senza di lei.³⁷

In secondo luogo Rosmini nota come una costanza del suo secolo sia proprio l'utilitarismo, la ricerca del bene inteso come il massimo piacere possibile. Questa linea del pensiero, tutt'oggi presente, porta in materia di filosofia del diritto ad esasperare i diritti individuali, perché non pone una precisa distinzione tra pretese individuali e diritti, ma all'opposto riconduce interamente questi ultimi a ciò che è utile al singolo, senza porre la questione di che cosa possa fondarli o realmente giustificarli.

In conclusione, un pensiero come quello di Rosmini descrive ancora le dinamiche del nostro tempo per i seguenti motivi. Prima di tutto perché esso mette in luce molte delle manipolazioni che ancora oggi si compiono attorno al diritto positivo, per motivazioni politiche o ideologiche. In secondo luogo perché – come si è cercato di sottolineare – la giustizia, la legge morale non sono dal Nostro pensate come un livello apriori esistente e da mantenere, ma come un oggetto di ricerca da conquistare nel singolo caso concreto. Infine, Rosmini ha il grande vantaggio teoretico di vedere nel legame sociale un momento di piena realizzazione umana, contrassegnato da un reciproco venirsi incontro, ma non come la condizione ultima dell'uomo. Lo stato e la legge, dunque, servono la persona umana, non il contrario.

lucia.bissoli91@gmail.com

(Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

³⁷ Cfr. A ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. 28/A n. 1299 e seguenti, dove Rosmini osserva che il Code Napoleon rifiuta di riconoscere i matrimoni religiosi in quanto questi non sono riconosciuti dallo stesso Codice.

BIBLIOGRAFIA:

Testi di Rosmini citati:

A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma 1981

A. ROSMINI, *Compendio di Etica e breve storia di essa*, a cura di M. MANGANELLI, vol. 29 dell'edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani – Stresa, Città Nuova editrice, Roma 1998.

A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, a cura di M. NICOLETTI E F. GHIA, voll. 27 – 28/A dell'edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani – Stresa, Città Nuova editrice, Roma 2013 – 2016.

A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, vol. 33 dell'edizione critica nazionale, Istituto di studi filosofici, Centro di studi Rosminiani – Stresa, Città Nuova, Roma 1997.

A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, voll. 3-5 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma, 2003-2005.

A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, vol. 23 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma 1990.

A. ROSMINI, *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Tipografia Boniardi-Pagliani, Milano 1841.

Letteratura secondaria consultata:

M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento: politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000.

S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

R. ZAMA, *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2006.

Siti consultati:

www.corpusthomisticus.org, [ultima cons. 07-02-2017].





ELISABETTA G. RIZZIOLI

THE TALE OF A GRAND TOUR MORCELÉ. SUGGESTIONS FROM ANTONIO ROSMINI'S TRAVEL JOURNAL

IL RACCONTO DI UN GRAND TOUR MORCELÉ

SUGGERIMENTI DAL DIARIO DEI VIAGGI DI ANTONIO ROSMINI CONOSCITORE D'ARTE

This paper focuses its attention on Rosmini's relationship with art, especially painting. Through the analysis of Rosmini's Diario dei viaggi [Travel Diary] - a private journal of aesthetic and historico-artistic character, written between the years 1820 and 1854 in many Italian cities (including Venice, Florence, Rome, and Naples) - Rizzioli reveals the little-known profile of a Rosmini connoisseur of art, to whom a reliable, classical taste provides a valid key of interpretation for medieval, Gothic and Baroque works of art.

I concetti e le opinioni che il filosofo Antonio Rosmini Serbati (Rovereto 1797 - Stresa 1855) formula e acquisisce direttamente dall'attenta osservazione di opere d'arte consentono un'interessante ed innovativa possibilità di lettura del pensiero critico e della personalità di questo studioso, intellettuale vigile e lungimirante, quale *amatore* o meglio *conoscitore*, e contribuiscono a far ritrovare in sintesi i temi e i percorsi della storiografia artistica a lui coeva che si appellano alla storia universale e ad un concetto morale della personalità e alla ricostruzione politico-nazionale. Le indagini sul rapporto di Rosmini con la storia dell'arte possono diventare molteplici, avendo egli recepito considerevoli aspetti della storia dei problemi iconografico-rappresentativo-formali, ovvero questioni teoriche, stilistiche e tematiche fondamentali, pertinenti la conoscenza comunicata e rivelata visivamente attraverso le arti figurative, la definizione di un metodo di interpretazione e di un criterio di giudizio sull'opera d'arte, e infine la possibilità di intenderla come una totalità organica di cui poter leggere gli svolgimenti storici individuandone norme ed esiti. Nella ricognizione del pensiero critico-estetico di Rosmini appare significativa la considerazione di alcune occasioni - di natura eterogenea e contingente, professionale, ecclesiastica, talora rievocativa - nelle quali si formalizza la sua esemplare esperienza di un sapere del viaggio, suscitato dalle espressioni delle arti figurative, verificato nelle tracce documentarie, nei luoghi del vissuto, nell'orizzonte di un vedere che si espande, si tra-

sforma e riceve attestazioni che lo significano diversamente.

Resoconto di un *itinerario* trentennale compendiabile in una sorta di *Grand Tour* (Venezia, Firenze, Roma e Napoli) scandito attraverso *resoconti* e *impressioni* veneziane, itinerari romani ed *escursioni* napoletane, soggiorni milanesi e *divagazioni* venete, padane, piemontesi e articolato da ricognizioni sul campo *girando* fra storia dell'arte e gli *ateliers* di alcuni artisti del suo tempo, il *Diario dei Viaggi* comincia nel settembre del 1820 e termina nell'ottobre del 1854. Affidato ad un quaderno rilegato in pelle conservato nell'Archivio Rosminiano di Stresa esso raccoglie gli 'scritti d'arte' del filosofo, che nel loro profilo d'insieme - nella reciprocità fra registrazioni estetiche, architettoniche e pittoriche, annotazioni paesaggistiche, informazioni quotidiane estemporanee o di necessità, ed una trama nitida di affetti, figure, ricordi, emozioni - connotano la riflessione e la concentrazione del suo pensiero critico-artistico e, dando l'impressione di un testo testimoniale, con quelle caratteristiche, anche provvisorie, che ha la tradizione autobiografica, lasciano supporre la significativa interferenza dei suoi postulati estetici con la storia dell'arte.¹ Nella centralità sostanziale di alcuni appunti, si percepisce l'intensità propria delle immagini della pittura, del segno, del colore e quella consapevolezza pittorica che si ritrova poi all'interno della corrispondenza che - cultore delle arti, mecenate e collezionista - intrattiene con numerosi artisti.² Durante i suoi viaggi non trascura di visitare quanto già ha richiamato

¹ ASIC/A 2, 1/B, [1822-1854], ff. 1-135, di cui scritti i ff. 1-106 r. e 122 v.-135 r. [ff. bianchi: 82 v.-83 r.; 106 v.-122 r.; 124 r.-131 r.].

² Rosmini ha diretti rapporti con l'ambiente artistico e consuetudine con problemi inerenti le diverse espressioni d'arte; numerosi sono i contatti con più personaggi, e maggiormente frequenti quelli con i pittori conterranei Domenico Udine Nani (1784-1850) e Giuseppe Craffonara (1790-1837), seguiti da Johann Friedrich Overbeck (1789-1869), dai suoi allievi Stefano Pozzi (1816?-1842) - coautore della pala con la *Crocifissione* nella chiesa di Stresa -, Ferdinand Platner (1824-1896) - che ricevette da Rosmini la commissione di un'*Addolorata* per la chiesa di Santa Maria del Carmine a Rovereto -, e Vincenzo Hyzler (1813-1849). Il pittore Luigi Zuccoli (Milano 1815-1876) è autore della pala raffigurante la *Vergine col Bambino, Sant'Anna e San Gioacchino* e del *Ritratto di Antonio Rosmini* conservato nella quadreria di Casa Rosmini a Rovereto - cfr. E. FLORI, *Il figliastro del Manzoni, Stefano Stampa. (Dal carteggio inedito di don Stefano)*, I, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1939, p. 190 -; del pittore francese Giuseppe Drivet è la pala della *Sacra Famiglia* - queste due ultime pale ornavano sino al 1984, anno in cui vennero sottratte, due degli altari laterali, rispettivamente il quarto ed il secondo a sinistra entrando, della chiesa del Santissimo Crocifisso annessa al Collegio Rosmini a Stresa (cfr. EC IX, pp. 183-184, 669-670; X, pp. 53-54) -; di Gaetano Barabini, allievo milanese di Pelagio Palagi, sono *Dio Padre e angeli* dipinto a fresco con finiture a secco - lunetta di cm 80 x 210 c. - nella medesima chiesa nel fastigio sopra la pala al centro della parete absidale - in origine esso avrebbe dovuto ospitare un rilievo bronzeo o in rame dorato: «se poi il bronzo dell'Eterno Padre costasse troppo, si potrebbe sostituire una pittura» (EC X, p. 685) - e l'*Ultima cena*, dipinta anch'essa a fresco e collocata nel refettorio del convitto del Collegio Rosmini. Per la scultura si segnalano il milanese Francesco Somaini (Somaj-

ni) (Maroggia 1795 - Milano 1855), autore delle cinque statue in gesso - o stucco - volute da Rosmini nella navata della chiesa - cfr. Lettera di Udine (Rovereto 29.6.1834) a Rosmini a Rovereto (ASIC/AG 13, 885) e Lettera di Rosmini (Stresa 5.12.1851) ad Adelaide Rosmini a Rovereto (EC XI, pp. 431-432) -; il tirolese Johann Baptist Pendl (Galler in Aschau presso Ried 1791 - Merano 1859) - cfr. TB XXVI, p. 377; J. WEINGARTNER, *Die Kunstdenkmäler Südtirols*, II, *Bozen und Umgebung, Unterland, Burggrafenamt, Vinschgau*, Athesia - Tyrolia, Bozen-Innsbruck-Wien 1991, pp. 27, 282, 503, 710, 738, 795, 984, 998 -; E. BÉNÉZIT, *Dictionnaire critique et documentaire des Peintres, Sculpteurs, Dessinateurs et Graveurs*, a cura di J. BUSSE, X, Gründ, Paris 1999⁴, p. 716; *Arte e devozione in Valsugana*, cat. a cura di V. FABRIS, Comune di Borgo Valsugana, Borgo Valsugana 2008 («Arte e storia in Valsugana», 7), pp. 80-83, n. 8; 195-196, s.v. (ove la data di nascita dell'artista è riferita al 1790) - del quale sono il *Crocifisso* ligneo già nell'oratorio privato adiacente la chiesa ed un altro più piccolo nel Collegio Rosmini - identificabile forse con quello oggi conservato nella stanza del rettore, secondo quanto riferito alla scrivente dall'archivista Alfonso Ceschi -; Giuseppe Pendl, il quale, secondo Weber, «fece il grande *Crocifisso* che è sull'altare maggiore della chiesa di S. Margherita in Trento» - S. WEBER, *Artisti Trentini e Artisti che operarono nel Trentino*, a cura di N. RASMO, Monauni, Trento 1977², p. 273 - (l'attribuzione di quest'ultimo *Crocifisso* a Giuseppe anziché a Johann Baptist risulta assolutamente isolata e, non essendo stato reperito alcun riscontro documentario o notizia sullo scultore, più di un dubbio può essere sollevato su di essa; cfr. G. RIZZI, *Passeggiate trentine. Lezioni popolari sui monumenti principali della città di Trento*, I. *Monumenti entro la cinta romana*, Ancora, Milano 1979, p. 100, spec. nota 2), come già ricordava il biografo di Rosmini Francesco Paoli (Pergine 1808 - Domodossola 1891): «Fece nullameno fare dal Pendl [Johann Baptist], esimio intagliatore di questi contorni, un bel *Crocifisso* grande al naturale per l'altare maggiore [della chiesa di S. Margherita]» (F. PAOLI, *Della vita di Antonio Rosmini-Serbati. Memorie di Francesco Paoli pubblicate dall'Accademia di Rovereto*, I, Paravia, Torino 1880, p. 150, nota 1); e il bassanese Giuseppe De Fabris (Nove di Bassano 1790 - Roma 1860). Tra gli architetti si segnalano Giacomo Moraglia (Milano 1791-1860), ideatore del disegno della chiesa in stile dorico e del Collegio Rosmini (cfr. EC X, pp. 83-84, 144-145, 635, 684-685); Andrea Pizzala (Milano 1798-1862), che modifica il progetto dell'architetto Giovan Luca Cavazzi di Somaglia (1762-1838) per la quinta cappella del Sacro Monte Calvario di Domodossola per poi sostituirlo con uno proprio (cfr. EC V, pp. 81-82, 187-188; XIII, p. 106 e *Ann.* V, pp. 551-552); Giovanni Molli (Borgomanero 1799-1865), progettista dell'altare maggiore della chiesa - eseguito in marmo di Carrara dal milanese Thomas, fornitore anche dei rilievi bronzei dell'altare - e dell'innalzamento del Collegio Mellerio-Rosmini a Domodossola (cfr. EC VII, pp. 431-432, 436-437, 590-591); Romualdo Buttura (Verona 1820-1853), che disegna l'edificio per il noviziato di Verona ed un progetto *gotico* per la chiesa delle suore in Inghilterra (cfr. EC X, pp. 83-84, 144-145; XI, p. 108); infine Ernesto Melano (Pinerolo 1792 - Torino 1867), architetto di casa Savoia, restauratore dell'abazia di Altacomba (cfr. RS, pp. 258-259). Cfr. L. FRANCHINI, *Interessi e attività giovanili di Antonio Rosmini nel campo delle arti del disegno*, in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di A. VALLE, Morcelliana, Brescia

l'attenzione, a partire dall'inizio del Cinquecento, di storici, appassionati di antichità, collezionisti, conoscitori e viaggiatori eruditi, geografi, cartografi, filosofi naturali, diplomatici e mercanti che affidano a diari, memorie, guide, corrispondenze, vere o fittizie, le loro esperienze di pellegrini laici del sapere, collocandosi - col suo razionale desiderio di conoscenza, talvolta non privo di romantico compiacimento contemplativo - nel solco degli intellettuali europei che dalla metà del Settecento avvertono possente il richiamo delle antichità romane, delle città magnogreche riscoperte, dei templi monumentali, degli scavi archeologici e dei primi restauri - l'immagine dei quali circolava per il tramite delle opere di pittori ed incisori - e l'attrattiva, consuetudine culturale fra le più affascinanti, della tradizione storica dell'Italia.³ Diversamente

1988, pp. 372-393, nota 17; inoltre L. BONIFORTI, *Il Lago Maggiore e i suoi dintorni. Corografia e guida storica, artistica, industriale*, Brigola, Milano 1870³, pp. 131-133; V. DE-VIT, *Il Lago Maggiore, Stresa e le Isole Borromee. Notizie storiche compilate dal Dott. Vincenzo De-Vit colle Vite degli Uomini Illustri dello stesso Lago*, I, II, Alberghetti, Prato 1877, in ID., *Opere varie edite ed inedite del Dottore Vincenzo De-Vit*, II (1877); ID., *Memorie storiche di Borgomanero e del suo Mandamento compilate dal Dott. Vincenzo De-Vit*, Alberghetti, Prato 1880², ivi, V (1878), pp. 201-203; A. CAIMI, *Delle Arti del Disegno e degli Artisti nelle Provincie di Lombardia dal 1777 al 1862. Memoria di Antonio Caimi segretario della R. Accademia di Belle Arti di Milano dettata nell'occasione della Esposizione universale di Londra del 1862*, Pirola, Milano 1862, r.fot. Forni, Sala Bolognese 1976; per ulteriori indicazioni biografiche e bibliografiche sui principali artisti citati si rimanda alle rispettive voci in TB.

³ Cfr. S. CONSOLATI, F. DELLE CAVE, *Der curieuse Passagier. Le Grand Tour. Il viaggio come educazione*, in *Attraverso le Alpi. Appunti di viaggio da Dürer a Heine* (trad. di B. Benetti et alii), cat. a cura di S. CONSOLATI, F. DELLE CAVE, S. DE RACHEWILTZ et alii, [I], Museo Provinciale di Castel Tirolo, Tirolo 1998, pp. 102-117; S. CONSOLATI, K. KRAUS, T. ROSANI, *Nachrichten von den Eisberger. La scoperta scientifica delle Alpi*, ivi, pp. 174-185. Per quel che riguarda segnatamente il Settecento trentino è noto che la *Reiseliteratur* produce tre ottimi saggi, quali i diari del giurista Carlantonio Pilati, l'itinerario di Adamo Chiusole e l'*account book* di Ambrogio Rosmini. Cfr. S. FERRARI, *Arte e architettura in un carteggio inedito conservato negli archivi di Palazzo Rosmini a Rovereto*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche» 63 (1984), sez. II/2, pp. 187-210 (spec. pp. 204-210, *Appendice documentaria*); C. A. PILATI, *Voyages en differens pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776 ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de Sicile et de Paris*, 2 voll., C. Plaat et Comp., La Haye 1777 (le *Lettere* ridotte da ventisette a tredici apparvero nella tipografia di Giuseppe Ambrosini a Poschiavo nel 1781), diari editi e compendati in traduzione italiana in due volumi rispettivamente pubblicati nel 1990 e nel 1993 a cura di G. PAGLIERO per i tipi Lubrina di Bergamo (il secondo assieme alle edizioni UCT di Trento) nella collana «Vite» diretta da G. O. Bravi e C. Calzana («Vite 3»; «Vite 13»): *Lettere di un viaggiatore filosofo. Germania Austria Svizzera. 1774 e Lettere di un viaggiatore filosofo. Il Mezzogiorno e Parigi. 1775-1776*; E. BROL, *Carlantonio Pilati a Venezia*, in «Pro Cultura» 3/1 (1912), pp. 1-26; *Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei lumi*, a cura di S. FERRARI, G. P. Romagnani, Franco Angeli, Milano 2005 («Temi di storia», 53), pp. 93-238 (*Un viaggiatore filosofo in Europa*); A. CHIUSOLE, *Itinerario delle Pitture, Sculture, ed Architetture più rare di molte Città d'Italia*, Turra, Vicenza

tuttavia da quei turisti «eroi del dilettantismo» che avevano «acquistato le loro ammirazioni già bell'e preparate nelle Guide del viaggiatore o nei libri di coloro che li hanno preceduti» - come scriveva Mazzini nel 1840 nel suo saggio su *La pittura moderna in Italia* -, Rosmini era attento anche alla pittura a lui contemporanea, ciò per cui necessitava, secondo lo stesso pensatore genovese, «ricerca e pazienza».⁴ Le varie mete e le relative descrizioni annotate dal filosofo roveretano, osservatore acuto e viaggiatore dotato di buono spirito, sono tutt'uno col progredire della sua esperienza intellettuale ed estetico-artistica; grazie alla sua pregnante analisi, le riflessioni sul valore effettivo delle opere d'arte divengono un taccuino di grande impatto 'visivo', fra storie di luoghi perlustrati nei punti più *caratteristici* e suggestivi, spettacolarità di fenomeni che si prestano ad un'evocazione sublime della natura, come le vedute del Lago di Garda in prossimità di Torbole o il sentiero panoramico del Ponale e la sua cascata,⁵ o *specialistici*,

1782; A. ROSMINI, *Diario e nota delle Spese sostenute da Ambrogio R a Urbino-Roma-Napoli 1759-1763* (ACRR/Ambrogio Rosmini-Serbati, n. 5.2); G. PILATI, in *Memorie dell'I. R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti degli Agiati in Rovereto pubblicate per commemorare il suo centocinquantesimo anno di vita*, Griololetti, Rovereto 1901 [ma 1903], pp. 442-446.

⁴ G. MAZZINI, *La pittura moderna in Italia*, in «Labyrinthos» 6 [ma 5]/10 (1986), pp. 135, 136.

Il saggio su *La pittura moderna in Italia* - incominciato nel giugno del 1840 e terminato nei primi giorni del mese successivo - fu steso in francese e subito affidato al traduttore per volgerlo in inglese; nel luglio dello stesso anno fu inviato alla «London and Westminster Review», alla quale l'articolo era stato destinato, per essere finalmente pubblicato nel fascicolo trimestrale di gennaio-marzo del 1841; cfr. ID., *La pittura moderna in Italia*, in *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini*, XXI. *Letteratura di Giuseppe Mazzini*, IV, Galeati, Imola 1915, pp. XII-XVII (spec. XII-XIV), 243-332; ID., *La pittura moderna in Italia*, a cura di A. TUGNOLI, CLUEB, Bologna 1993 («Studi di Arti e Scienze umane», 9), ove Tugnoli (cfr. p. IX, nota 6) dice l'articolo apparso nel volume 35 della «London and Westminster Review» (gennaio-aprile [leggi gennaio-marzo?] 1841) alle pp. 363-390; S. BORDINI, *L'Ottocento. 1815-1880*, Carocci, Roma 2002 («Le Fonti per la Storia dell'Arte» diretta da A. Pinelli, 7), pp. 74, 405-412, nn. 98-100; P. BAROCCHI, in *Romanticismo Storico*, cat. a cura di S. PINOTTO, Centro Di, Firenze 1973, pp. 285-288.

⁵ A. ROSMINI, *Scene bellissime che s'incontrano facendo il viaggetto da Rovereto alle Sette Pievi delle Giudicarie*, 19-20 agosto 1818, appunti manoscritti, con molte correzioni non sempre leggibili, verosimilmente registrati subito dopo il viaggio nelle Valli Giudicarie e lasciati incompiuti - in *Ann.* II, p. 159 (19.8.1818), nota 336, figurano erroneamente afferire (per un'impropria registrazione della segnatura di collocazione archivistica) al Ms. 205 della BCR, quasi certamente contenuto però all'interno di un manoscritto con titolazione più generale, attualmente non identificato e non rintracciato. Cfr. inoltre F. MAZZOCCA, *Il Garda nel Grand Tour: tra la memoria di Virgilio e gli incanti del Medioevo*, in *Corot e Canella. La nostalgia del lago*, cat. a cura di M. BOTTERI OTTAVIANI, G. MARINI, F. MAZZOCCA, Museo Civico di Riva del Garda, Riva del Garda 2008, pp. 11-17; M. BOTTERI OTTAVIANI, *Corot. e Canella, appunti di viaggio*, *ivi*, pp. 19-35; G. MARINI, *Schizzi en plein air e "ricordi" grafici. Il "disegno di viaggio" negli anni di Canella e Corot*, *ivi*, pp. 73-87; ID., *Jean-Baptiste Camille Co-*

come quelli deputati alla conservazione e all'ostensione dei beni librari antichi⁶ - o ancora architetture sacre e profane, monumenti, musei, palazzi, collezioni d'arte antica e moderna, gallerie pubbliche e raccolte private, accompagnati da concise ed aforistiche descrizioni che esibiscono un'intelligenza nutrita di gusto neoclassico e permeata di qualche nostalgia romantica propria del tempo. Registra così i nomi più significativi del periodo storico che maggiormente lo interessa e lo affascina, ovvero quello rinascimentale, inteso nell'accezione più ampia fino a comprendere il primo barocco - con echi raffaelleschi in opere di programmatico equilibrio - della scuola bolognese e le ideali bellezze di Guido Reni. Importa rubricare alcuni dei principali artisti - interpreti o restauratori «della vera arte che è quella suscitata dal *Cristianesimo*»⁷ - citati da Rosmini nei manoscritti e alcuni rapidi giudizi sugli autori o sulle opere:

un quadro assai bello lungo circa tre piedi e largo uno e mezzo [...] mi parve del modo di Annibale

rot, Taccuino di disegni di viaggio in Italia [1834], *ivi*, pp. 88-93, n. 17; S. FERRARI, *Giuseppe Canella. Taccuino di disegni di viaggio nel Tirolo e sul Lago Maggiore* [1841 c.], *ivi*, pp. 94-99, n. 18; S. REGONELLI, *Giuseppe Canella, Piccio e il paesaggio come stato d'animo. La suggestione di Alessandro Manzoni*, in *Il paesaggio dell'Ottocento a Villa Reale. Le raccolte dei musei lombardi tra Neoclassicismo e Simbolismo*, cat. a cura di F. MAZZOCCA, Allemandi, Torino 2010, pp. 129-132, nn. 1-8, spec. p. 130, nn. 1-3.

⁶ RS, p. 221 (Biblioteca di Innsbruck 25.10.1822). Di seguito annota: «Nel ritorno da Innsbruck con Mons. Grasser [*sic*] rividi a Bressanone il sign. D. Valentino Forer prefetto di quel Ginnasio che ci mostrò vicino al Duomo l'antica Cappella dove si tenne il Conciliabolo, e ci disse delle notizie della Chiesa di Bressanone che stava raccogliendo dalle memorie antiche e pubblicava in 10 tometti, de' quali tre erano usciti, il sig. Parroco» (RS, p. 222). La citata cappella è quella di San Giovanni, attigua all'angolo sudoccidentale del chiostro e con accesso dalla terza arcata, con tutta probabilità eretta contemporaneamente alla costruzione del primo duomo. Si continua a sostenere che in origine avrebbe avuto la funzione di cappella aulica vescovile e che più tardi, dopo il 1215, sarebbe stata adibita a battistero, ma sembra più attendibile la tesi che ritiene verosimile il contrario. Non è invece credibile (data l'insufficienza di spazio e di decoro) l'opinione ricorrente secondo la quale vi avrebbe avuto luogo il conciliabolo del 1080 che per volontà del re di Germania Enrico IV depose papa Gregorio VII ed elesse come antipapa l'arcivescovo Viberto di Ravenna con il nome di Clemente III. Sulla cappella cfr. K. WOLFSGRUBER, *Il duomo e il chiostro di Bressanone. Storia e arte* (trad. di G. Richebuono), Athesia, Bolzano 1989, pp. 51-52; IV ed. rielaborata da J. MAYR (trad. di C. Milesi), Amministrazione del Duomo di Bressanone, Bressanone 2004⁴, pp. 46-51.

⁷ Cfr. Lettera di Rosmini (Rovereto 19.2.1836) a Pietro Cernazai a Udine (EC V, pp. 581-582); inoltre, le riflessioni rosminiane pertinenti la «restaurazione delle arti [...] che debbono oggidì essere rinnovellate e d'incredibile splendore vestite dal Cristianesimo» sviluppate nel corso del saggio *Sull'Idillio* e in altri suoi numerosi scritti teorici (profondi ma concisi e generalmente privi di compiacimenti ascetici) in materia di *Arti Belle e Bellezza*.

Caracci in casa del sig. Cugino Gentili.⁸

Perugino [...] il Cristo morto e sostenuto da due persone opera del tutto eccellente e priva di quel po' di secco che ha di solito quell'autore, dal Conte Corniani conservatore della Galleria dell'Accademia.⁹

Sebastiano del Piombo [...] meravigliosa pala d'altare in S. Niccolò.¹⁰

Giulio Romano [...] il quadro dell'altar maggiore [...] bellissima opera in S. Maria della Pace.¹¹

Raffaello [...] nell'ultima cappella [...] i lavori nella cupola, e nelle statue il Giona che sul suo disegno fu eseguito in S. M. del Popolo; l'Isaia in S. Agostino; il bellissimo fresco delle Sibille e degli Evangelisti [...] all'Anima; nella cappella seguente [...] lavori del Buonarroti.¹²

Guido Reni [...] l'Aurora e Andromeda in Palazzo Rospigliosi.¹³

Domenichino [...] bellissime pitture rappresentanti dei fatti di S. Bartolomeo Nileo.¹⁴

Domenichino, Leonardo [...] in S. Onofrio; Sebastiano del Piombo [...] il fresco su disegno di Michelangelo in S. Pietro in Montorio.¹⁵

Giulio Romano [...] due disegni; Raffaello [...] un disegno della parte inferiore della Trasfigurazione e una Sacra Famiglia in Palazzo Albani.¹⁶

Perugino, Daniello di Volterra [...] bellissimo fresco in Trinità dei Monti.¹⁷

⁸ RS, p. 214 (Pergine 29.9.1820).

⁹ RS, p. 222 (Venezia 17.3.1823).

¹⁰ RS, p. 224 (Treviso 20.3.1823).

¹¹ RS, p. 226 (Roma 14.4.1823).

¹² RS, pp. 226-227 (Roma 15.4.1823).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ RS, pp. 228-229 (Grottaferrata 21.4.1823); nella visita Rosmini è probabilmente accompagnato dall'amico pittore Craffonara.

¹⁵ RS, p. 229 (Roma 22.4.1823).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ RS, p. 230 (Roma 26.4.1823). Nello stesso giorno Rosmini annota: «poi fummo nello studio di uno dei due fratelli Enders [*sic*]». Si tratta di Johann Nepomuk Ender (Vienna 1793-1854) o del fratello gemello Thomas (Vienna 1793-1875), pittori *pensionnaires* dell'Accademia viennese; cfr. TB X, pp. 515-516 e il catalogo edito in occasione della mostra sulle opere di entrambi tenutasi a Budapest dal febbraio al maggio 2001: *Gedenkausstellung Johann Nepomuk Ender (1793-1854), Thomas Ender (1793-1875)*, Magyar Tudományos Akademia, Budapest 2001; inoltre N. MORETTI, in *Museo Glauco Lombardi. Maria Luigia e Napoleone. Testimonianze*, a cura di F. SANDRINI, Touring Club Italiano, Milano 2003, spec. p. 109; M. PELLEGRINI, *Il Museo «Glauco Lombardi». Testimonianza di un secolo di splendore nella Storia di Parma*, Battei, Parma 1984, pp. 151, 157, 158, 196, fig. a p. 197, figg. a p. 198, fig. a p. 232; C. KRAUS, in *Incanto borghese. Defregger, Koester, Wasmann ... dalla Collezione Siegfried Unterberger*, cat. a cura di C. KRAUS, S. UNTERBERGER, Tappeiner - Azienda di Cura, Sog. giorno e Turismo di Merano, [Lana]-Merano 2001, pp. 46-47, n. 2.1; F. DE BEI, in *Il Museo Storico del*

Galleria e Museo nel Palazzo degli Ufficii [...] cosa al tutto magnifica; Accademia delle belle Arti, Duomo [...] Andrea del Sarto [...] l'opere nel chiostro all'Annunziata.¹⁸

un bel Giorgione in istanza del Prevosto della chiesa de' SS. Nazaro e Celso, e nella Sacristia di quella Chiesa una *Santa Barbara* di Lattanzio Gambara. Qualche quadro di Tiziano che là si conserva non l'abbiamo potuto vedere perché erano dal pittore che loro acconciava le cornici. Poi dalle Salesiane [la chiesa della Visitazione del monastero di Santa Croce] [...] un bellissimo *S. Francesco* di Annibale [probabile *lapsus* per Ludovico] Caracci [ma di Ludovico Cardi detto il Cigoli]; *due Battoni* ai Domenicani; ammirabile la mezza figura di Tiziano che rappresenta l'*Ecce Homo* nella Galleria Averoldi.¹⁹

Castello di Miramare. I cataloghi scientifici del Friuli Venezia Giulia, cat. a cura di R. FABIANI, Terra Ferma, Vicenza 2005 («Cormei», 6), pp. 78-79, n. 28.

¹⁸ RS, p. 232 (Firenze 3.5.1823).

¹⁹ RS, p. 236 (Brescia 11.7.1824). Quanto al *San Francesco* visto dal Nostro nel luglio del 1824 nella chiesa della Visitazione del monastero di Santa Croce, che all'epoca ospitava le Suore Salesiane - in seguito alla ristrutturazione dell'edificio avvenuta nel 1973 sono ad esse subentrate le Suore Ancelle della Carità -, e da lui riferito ad Annibale Carracci - forse un *lapsus* per il cugino Ludovico -, ma invero di Ludovico Cardi detto il Cigoli (Villa Castelvecchi di Cigoli 1559 - Roma 1613), ed oggi - come la maggior parte delle opere (sottratte e sostituite con tele o stampe di scarso valore artistico) - non più *in loco*, così scriveva Paolo Brognoli menzionandone l'avvenuta acquisizione nel 1818 da parte del depauperato monastero nella sua *Nuova guida per la città di Brescia* pubblicata nel 1826 presso il tipografo Federico Nicoli Cristiani, alla voce *Santa Croce, Monache Salesiane*: «Sarà sempre un pegno di patrio amore e di nostra gratitudine il ricordare il dono spedito da Vienna nel 1818 dal signor Francesco Pirovani del bellissimo quadro del San Francesco d'Assisi segnato L.C., Lodovico Caracci 1601, da lui creduto di tal autore, ma io dubito molto dell'assoluta originalità, e lo attribuisco piuttosto alla sua scuola. Nulla però toglie all'animo generoso del donatore, che di buona fede tale lo ha creduto» (p. 145), notizia desunta dalle cronache del monastero - che non fanno tuttavia alcun cenno alla visita del Nostro - e riportata in [R. PRESTINI], *Il Monastero di Santa Croce in Brescia. Note per un regesto storico-artistico*, [Caritas - Suore Ancelle della Carità], Brescia 1990, pp. 99-100. Le Suore Salesiane della Visitazione dette anche Visitandine occuparono il monastero di Santa Croce dal 1818 all'ottobre del 1963 (quando esso fu alienato a lotti ed acquisito rispettivamente dalle Suore Ancelle della Carità e dall'Ospedale Sant'Orsola dei Fatebenefratelli), trasferendosi in quell'anno, assieme alla maggior parte del loro patrimonio artistico, nel nuovo monastero della Visitazione alla Castagnola, località sul ronco di Costalunga ove ancora oggi risiedono - cfr. [R. PRESTINI], *op. cit.*, p. 113 -: nel coro della chiesa del monastero della Visitazione, a sinistra guardando, è oggi collocato - trasportato dalle monache nella sede attuale o rimosso durante la ristrutturazione del vecchio monastero - il quadro in questione - un olio su tela di cm 153 x 114 -, recante in basso, al margine inferiore destro, a pennello bruno l'iscrizione «L^c 1601»; la tela del Cigoli è una delle numerose repliche autografe di questo soggetto, di grande fortuna anche per il ruolo che il santo assume nell'ambito della Riforma cattolica e deve essere dunque aggiunta alla serie di repliche autografe schedate da Franco Faranda,

Nella magnifica raccolta di quadri de' Lecchi quelli che più ammirammo sono stati: diversi Paoli rappresentanti segni dello Zodiaco; una Maddalena di Tiziano simile a quella di Casa Vendramini; una madre con figli di Tiziano; un Giorgione rappresentante una pastora che suona e due pastorelle; diversi quadri dell'Orbetto; l'Assunta assai bella di Lattanzio Gambara trasportata dal Convento di Salò; una bell'Annunziata del Parmigianino. Vedemmo poi da per tutto quadri assai belli del Moretto e del Romanino, autori di cui mi sono formato molto concetto in Brescia.²⁰

Leonardi, Luini, e Tiziani [...] eccellenti e il cartone della Scuola d'Atene alla Galleria Ambrosiana.²¹

Taddeo e Federico Zuccari [...] bellissimi dipinti nella Sala del Collegio Borromeo.²²

Correggio [...] le due cupole del Duomo, e di S. Giovambattista e quivi il S. Giovanni, e una stanza dipinta a fresco nel Convento di S. Paolo rappresentante la caccia di Diana, e un fresco trasportato nella Biblioteca; nella Galleria ci fecero trasecolare i cinque notissimi Correggi.²³

Qualche bel Guido, de' Guercini, de' Domenichini, de' Caracci, e una Madonna ci diedero per Raffaello [...] la galleria dopo i mirabili quadri che andarono a Dresda non è grandissima cosa.²⁴

Giulio Romano [...] la Crocifissione e l'altro fresco in S. Andrea.²⁵

Gaudenzio Ferrari [...] belle pitture nella chiesa di S. Cristoforo.²⁶

Menziona altresì i seguenti artisti contemporanei:

Antonio Canova [...] l'artista [nella pala di Possagno] tentò per avventura un concetto quanto bello in sé altrettanto arduo di troppo e sublime.²⁷

Ludovico Cardi detto il Cigoli, De Luca, Roma 1986 («I professori del disegno» diretta da A. Marabottini, 2). Si consideri a prototipo il *San Francesco in preghiera* - olio su tela di cm 145 x 120 -, siglato e datato 1599, della Collezione Mazzelli di Roma che precede - come dimostra la fronda compatta dietro il santo diversa dal cangiamento del cielo striato del *San Francesco Corsini* o Pitti - la versione della Galleria Nazionale d'Arte Antica di Palazzo Barberini (probabile modello di quella nel monastero bresciano) e quella della Galleria Palatina.

²⁰ RS, p. 236 (Brescia 11.7.1824).

²¹ RS, p. 237 (Milano 14-15.7.1824).

²² RS, p. 238 (Pavia 19.7.1824).

²³ RS, p. 239 (Parma 23.7.1824).

²⁴ RS, p. 240 (Modena 24-25.7.1824). Il Palazzo Ducale della città «nel quale molto fabbrica il Duca» pare a Rosmini «sgraziato nella architettura».

²⁵ RS, p. 242 (Mantova 30.7.1824).

²⁶ RS, p. 246 (Vercelli 16.6.1828).

²⁷ RS, p. 215 (Possagno 1.10.1820). Descrivendo il paesaggio annota: «[...] in Possagno troviamo il luogo essere amenissimo accerchiato di deliziose collinette. Stando sulle fondamenta del nuovo edificio che vi fa erigere Canova si vede a Oriente sull'alto del monte il Castello di Asolo, a Settentrione la vista si apre e si estende in una più lunga scena per cui si vede la lontana

Raffaello Mengs [...] il Parnaso dipinto a fresco in soffitto a Villa Albani.²⁸

Andrea Appiani [...] opere che ci hanno sorpreso in Palazzo del Viceré, e fra queste principalmente l'Apoteosi di Napoleone.²⁹

Piave colle estese sue ghiaie, a Occidente la collina sul cui piede innalzasi il tempio stesso, e finalmente a Mezzogiorno seguita bella tirata pure di colline con cipressi e altra alberatura molto vaga. Il tempio è fatto d'un atrio che è quello del Partenone d'Atene, e il resto d'una rotonda somigliante al Pantheon. Ecco qui sotto delineata la pianta per quanto mi ricordo [...]» (*ibidem*); segue mezza pagina con lo schizzo ed alcune indicazioni dell'autore: cfr. RS, tav. XII.

²⁸ RS, p. 229 (Roma 23.4.1823). Rosmini, ammirato dalla *bellezza* e dallo *spirito* che anima l'arte di Anton Raphael Mengs (Aussig 1728 - Roma 1779), pittore e scrittore d'arte boemo, nelle sue letture giovanili non tralascia di considerare attentamente anche le *Riflessioni su la Bellezza e sul Gusto della Pittura* e le *Riflessioni sopra i tre gran Pittori Raffaello, Correggio, e Tiziano, e sopra gli Antichi* (in *Opere di Antonio Raffaello Mengs Primo Pittore della Maestà del Re Cattolico Carlo III, pubblicate dal Cav. G. N. D'Azara*, I, Remondini, Bassano 1783, pp. 7-84, 127-224), opera del «famoso Raffaello Mengs non meno grande artista che grande filosofo in opere di arti del Disegno»; A. ROSMINI, *Memorie sopra mio zio*, in D. VETTORI, S. FERRARI, *Ambrogio Rosmini (1741-1818). Un artista roveretano tra Illuminismo e Restaurazione*, Comune di Rovereto - Manfrini, Rovereto-Calliano 1986, p. 44 e in R. TOGNI, *Ambrogio Rosmini architetto e pittore (Rovereto, 1741-1818)*, Collana Artisti Trentini, Trento 1969, p. 66. Cfr. inoltre la Lettera di Rosmini (Rovereto, dicembre 1819) a Giovanni Fedrigotti a Vienna (EC I, p. 349), nella quale egli così scrive: «Un uomo che si voglia tutto consacrare agli studi, un uomo cui l'arte tanto occupa, di guisa che ogni altra cosa per lui è indifferente, e non ha sopra di lui altra passione che quella degli affetti dell'arte, come il Mengs, un profondo filosofo, e che sappia penetrare nelle ultime abitazioni del bello, e sappia mettere sotto imparzial critica i movimenti del gusto e del proprio sentimento, un tal uomo dovrebbe essere lo scrittore d'una Storia sì pregiabile».

²⁹ RS, p. 237 (Milano 16-18.7.1824). Un altro pittore del classicismo settecentesco che affascina Rosmini è il milanese Andrea Appiani (1754-1817), che entra in quell'ambito di intellettuali e di artisti (si pensi a Giuseppe Piermarini) che favoriscono l'aggiornamento della cultura nella città lombarda diffondendo il 'buon gusto' aperto a suggestioni antiquarie e sensibile alle istanze razionaliste dell'illuminismo. Fautori del cambiamento sono le grandi casate Trivulzio, Archinto e Litta, esponenti emergenti di un ambiente aristocratico e altoborghese, committenti di lavori architettonici, di imprese decorative, di quadri e ritratti ad uso privato; cfr. A. PANAJIA, *Dalle brume lombarde al sole dei lungarni pisani: Palazzo dell'Agnello, dorato "esilio" di Luigi Archinto*, Felici, Ghezzeno 2009 («Collezione del Caffè dell'Ussero», 8); G. BERETTA, *Le opere di Andrea Appiani. Commentario (1848)*, Silvestri, Milano 1848, r.fot. a cura di R. CASSANELLI, Silvana, Cinisello Balsamo 1999 («Raccolta di studi e documenti sull'arte a Monza e in Brianza» a cura di R. CASSANELLI, 1), pp. 177, 178, 194-229, 242-262, 282-286, 318, 321; A. CANEVARI, in *L'Artista e il suo atelier. I disegni dell'acquisizione Osio all'Istituto Nazionale per la Grafica*, cat. a cura di G. FUSCONI, A. CANEVARI, Pa-

allo studio del nostro pittor Udine [...] una tavola [leggi tela] dove si esprimeva Archimede sorpreso dal soldato Romano; a S. Paolino [...] la Conversione e la Morte di S. Paolo, ed una Sacra Famiglia [...] da Raffaello Morghen.³⁰

lombi, Roma 2006, pp. 146-147, nn. 66-67; G. FUSCONI, *ivi*, pp. 148-150, nn. 68-69 e figg. 68a-69b; A. CANEVARI, *ivi*, pp. 153-155, nn. 71-72; EAD., G. FUSCONI, *Andrea Appiani e Roma e nuove acquisizioni per il catalogo dei disegni dall'Istituto Nazionale per la Grafica*, in «Bollettino d'Arte» 88/125-126 (2003), ser. VI, pp. 41-78, spec. pp. 68-69, nn. 7-8; pp. 69-70, nn. 9-10; pp. 74-76, nn. 14-15; S. COPPA, A. ZANCHI, in *Canova e Appiani. Alle origini della contemporaneità*, cat. a cura di R. BARILLI, Mazzotta, Milano 1999, pp. 161-162, nn. I-V e figg. alle pp. 118-157, nn. 1-51; [I. GIANFRANCESCHI, E. LUCCHESI RAGNI], *I "Fasti napoleonici" di Andrea Appiani*, in *Napoleone Bonaparte. Brescia e la Repubblica Cisalpina. 1797-1799*, II, cat. a cura di I. GIANFRANCESCHI, E. LUCCHESI RAGNI, C. Zani, Skira, Milano 1998, pp. 210-225, nn. III.40-60; M. MONDINI, *ivi*, p. 224, n. III.61; *Mito e Storia nei «Fasti di Napoleone» di Andrea Appiani. La traduzione grafica di un ciclo pittorico scomparso*, cat. a cura di M. E. TITTONI, De Luca, Roma 1986; C. POPPI, in *Il primo '800 italiano. La pittura fra passato e futuro*, cat. a cura di R. BARILLI, Mazzotta, Milano 1992, pp. 252-253; G. L. MELLINI, *I Fasti italici di Andrea Appiani*, in ID., *Notti romane e altre congiunture pittoriche tra Sette e Ottocento*, Vallecchi, Firenze 1992, pp. 89-106; M. GARBERI, "Monsieur Andrea Appiani, notre premier peintre", *ivi*, pp. 35-42; F. MAZZOCCA, *Villa Carlotta*, Electa, Milano 1983, p. 54; A. ZANCHI, *Andrea Appiani*, CLUEB, Bologna 1995 («Arte contemporanea» diretta da R. Barilli, 8), spec. pp. 178, 185-189; F. MAZZOCCA, *Vicende e fortuna grafica dei Fasti napoleonici di Andrea Appiani*, in ID., *L'ideale classico. Arte in Italia tra Neoclassicismo e Romanticismo*, Neri Pozza, Vicenza 2002 («Biblioteca d'Arte» diretta da T. Gianotti), pp. 141-158; ID., *Appiani ritrattista tra la Milano dei lumi e la corte napoleonica*, *ivi*, pp. 159-189; *Villa Belgiojoso Bonaparte. Museo dell'Ottocento*, a cura di M. FRATELLI, Comune di Milano, Civiche Raccolte d'Arte, Milano 2004, pp. 22, 23, 25, 26, 30, 51, 74; A. ZANCHI, *op. cit.*, pp. 71-119 (*Analisi delle opere: dagli esordi al 1792*), pp. 121-173 (*Analisi delle opere: dal 1792 ai Fasti Napoleonici*), pp. 176-210 (*Analisi delle opere: dal 1805 al 1813*); F. MAZZOCCA, *Palazzo Belgiojoso e gli altri cantieri aristocratici della prima Milano neoclassica*, in *Il trionfo dell'ornato. Giocondo Albertolli (1742-1839)*, cat. a cura di E. COLLE, F. MAZZOCCA, Silvana, Cinisello Balsamo 2005, pp. 169-174; E. ORSINI, *ivi*, pp. 177-178, n. 8.3; E. COLLE, *ivi*, pp. 178-179, nn. 8.4-8.5; P. ZATTI, *Il rapporto scultura-pittura nella decorazione d'interni in Lombardia*, in *Milano pareva deserta... 1848-1859. L'invenzione della Patria*, a cura di R. CASSANELLI, S. REBORA, F. VALLI, Comune di Milano - Amici del Museo del Risorgimento, Milano 1999 («Quaderni de "Il Risorgimento"», 13), pp. 113-130; F. MAZZOCCA, *Parini, Knoller, Appiani. I nuovi esiti del neoclassicismo a Milano*, in *La Milano del Giovine Signore. Le arti nel Settecento di Parini*, cat. a cura di F. MAZZOCCA, A. MORANDOTTI, Skira, Milano 1999, pp. 134-147; G. RICCI, *La città rinnovata e gli edifici pubblici*, *ivi*, pp. 192-215, spec. pp. 210-215 e 251-252, nn. 155-161, 163-164.

³⁰ RS, p. 234 (Firenze 4.5.1823). Raffaello Morghen (Portici 1758 o 1761 - Firenze 1833), amico di Domenico Udine Nani e conosciuto anche da Rosmini, è incisore di notevole abilità tecnica che impronta dei suoi modi grafici tutto il panorama calcografico del primo Ottocento. Le sue interpretazioni delle opere dei maestri del classicismo cinquecentesco e dei loro continuatori

La sua posizione nei confronti della pittura romantica è testimoniata anzitutto da un'annotazione circa la visita a Roma alla «galleria del pittor Müller, autore di varie opere tedesche»,³¹ ove il termine *tedesche*, sinonimo di *gotiche* o *romantiche*, sembra esprimere il prudente riserbo che il critico, conquistato al classicismo, mantiene, non volendo esasperare il contrasto fra stile gotico, rinascimentale e barocco. Fra i numerosi artisti apprezzati da Rosmini - Pompeo Batoni e i grandi pittori emiliani, Correggio, Guercino, Guido Reni e Domenichino, dei quali considera le qualità estetiche e cromatiche, la ricerca d'effetto e la finitura delle opere a tocchi fra precisione accademica e impeti di fantasia - Raffaello convalida la suggestione su di lui esercitata dal classicismo rinascimentale, rappresentando l'esemplare riferimento da studiare e *imitare*.³² Se è nota la sua affermazione compiaciuta «mi par d'essere, immaginando, un

mostrano un raffinato sistema di resa a bulino e all'acquaforte, e un linguaggio neoclassico-purista molto gradito al gusto dei collezionisti.

³¹ RS, p. 227 (Roma 16.4.1823). Sul pittore e poeta tedesco Johann Friedrich Müller detto Maler Müller e Teufelsmüller (Kreuznach 1749 - Roma 1825) - noto altresì con le varianti onomastiche di Christian Friedrich e di Friedrich Theodor - cfr. P. F. SCHMIDT, in TB XXV, pp. 226-227; I. SATTEL, in *La pittura in Italia. L'Ottocento*, a cura di E. CASTELNUOVO, II, Electa, Milano 1991, pp. 933-934; K. W. BECKER, *Friedrich (Maler) Müller. Idyllen*, s.n., Leipzig 1976, pp. 190-201; I. SATTEL BERNARDINI, W. SCHLEGEL, *Friedrich Müller (1749-1825). Der Maler*, PVA, Landau in der Pfalz 1986; N. MILLER, *Paesaggio romano con artisti tedeschi (1780-1830)*, in *Paesaggi italiani dell'epoca di Goethe. Disegni e serie di acqueforti della Casa di Goethe*, cat. a cura di C. NORDOFF, pp. 9-19, spec. p. 13 - si consideri il *Ritratto di Friedrich Gottlieb Klopstock* (da Gerard Hardorff) disegnato a puro contorno da Müller ed inciso ad acquaforte da Tommaso Piroli intorno al 1820; la scheda di catalogazione di uno degli esemplari conservato a Roma alla Casa di Goethe (inv. IV 100) riporta: «Friedrich Theodor (!) Müller (Kreuznach 1749 - Rom 1825) / Nach Hardorff d. Ä., Gerdt (Steinkirchen 1769 - Hamburg 1864) / Ritratto di Friedrich Gottlieb Klopstock / incisione su acciaio (siderografia) / 235 x 183 mm (foglio); 235 x 175 mm (lastra) / Iscritto sopra l'immagine a matita: 'I.' / Iscritto nella lastra sotto l'immagine: 'Gezeichnet von Gerdt Hardorff. / Gestochen von Fried. Müller. / F. G. KLOPSTOCK.'» -. Rosmini visita nuovamente le cose notabili della città nei successivi soggiorni degli anni 1828-1830, 1839 e 1848; tuttavia dal 1830 le annotazioni e i giudizi critici storico-artistici vanno progressivamente diminuendo.

³² Rosmini condivide infatti l'idea di Winckelmann e di Mengs (ripresa con alcune sostanziali riserve anche da Goethe) di *imitazione* della natura che non deve essere una banale, ordinaria riproduzione (come proposta da Sulzer) ma una *ricreazione* ad un livello *ideale* (che per lui deve poi elevarsi a quello *morale, spirituale*, strumento di congiunzione tra l'umano e il divino), secondo cui lo stile sublime dei Greci è basato su un sistema di regole mutuato dalla natura, che in seguito però si sono allontanate da quest'ultima divenendo ideali, e quindi lo stile antico opera in base al dettato di queste regole piuttosto che di quelle della natura oggetto d'imitazione. L'arte si crea una sua propria natura, e gli innovatori dell'arte si levano al di sopra di questo si-

Raffaello. Come costui mi rapisce quando penso ai suoi quadri! al suo disegno! ai volti delle sue Madonne, o di Gesù, angeli, Santi! alle *invenzioni*, alla *distribuzione* delle figure!»,³³ altrettanto significativo è il commento all'opera di Antonio Allegri a Parma.³⁴ Il classicismo dello zio Ambrogio, insofferente del capriccio e della fantasia irrazionale del rococò, e probabilmente estraneo all'ossequio per le formule archeologiche della scuola romana e per la reviviscenza neopalladiana della corrente veneta, si ritrova come gusto in Antonio che, nel profilo biografico dedicato allo zio, rileva più volte l'aspetto razionalista e la lezione tratta dall'architettura cinquecentesca di Sanmicheli (riconoscibile nel suo progetto del Magazzino del Grano) e di Vignola (in quello di Palazzo Fedrigotti); evidenziandone certe qualità - armonia, sobrietà, grandiosità, eleganza, piacevolezza - lascia sottendere la propria disposizione a superare la retorica di un neoclassicismo intransigente per uno stile classico nel linguaggio e propenso verso certo eclettico

stema così concepito avvicinandosi in tal modo alla verità della natura; da questa apprendono a dissolvere la durezza, l'angolosità e la rigidità delle parti della figura umana in contorni fluidi, a raffigurare posizioni e azioni violente in modo più composto e sapiente e a mostrare se stessi meno dotti, ma più belli, più sublimi, più grandi. L'unica opportunità che Winckelmann concede ai moderni è però paradossalmente in pittura, ove l'equazione antichi-Raffaello gli consente di salvare almeno uno dei possibili esiti artistici della modernità, naturalmente a spese di Michelangelo e di Rubens, aprendo in tal modo la strada all'«idolatria» raffaellita del romanticismo tedesco da Wackenroder alla teoria dell'arte fra sentimento cristiano e riscoperta dei primitivi di Friedrich Schlegel. Se l'importanza del concetto di *imitazione* per Rosmini è documentata da tutta una serie di indizi nei suoi scritti di estetica - e questa sua convinzione, che in certa misura è segnale del suo interesse per il problema creazione-imitazione, non riguarda soltanto le arti figurative, ma anche l'arte drammatica -, Raffaello, tra gli artisti più amati in assoluto, gli appare grande proprio perché non imita la greicità, ma sa trovare ed esprimere con mirabile levità i giusti movimenti che l'anima produce nel corpo e ricreare lo spirito degli antichi. Cfr. J. J. WINCKELMANN, *Epistola sui pensieri intorno alla imitazione della pittura e scultura dei Greci*, in *Opere di G. G. Winckelmann*, a cura di C. FEA, IV, Giachetti, Prato 1831, pp. 359-404; ID., *Pensieri sull'Imitazione*, a cura di M. COMETA, *Aesthetica*, Palermo 1992, pp. 29-57 (*Pensieri sull'Imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura*) e pp. 77-117 (*Commento ai Pensieri sull'Imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura e risposta all'Epistola sopra detti Pensieri*); R. CIOFFI MARTINELLI, *La ragione dell'arte. Teoria e critica in Anton Raphael Mengs e Joachim Winckelmann*, Liguori, Napoli 1981; A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P. P. OTTONELLO, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 95; RS, pp. 232-234 (Firenze 3.5.1823).

³³ Lettera di Rosmini (Rovereto 28.9.1815) a Pietro Orsi a Rovereto (EC I, p. 81; EF, p. 4); *Ann. I*, pp. 231-232.

³⁴ RS, p. 239 (Parma 23.7.1824).

smo compositivo.³⁵ Antonio mutua dunque chiara la conoscenza delle basi delle teorie architettoniche del tempo: le fondamentali e imprescindibili *firmitas, utilitas, venustas*, il rispetto per gli ordini canonici, per la simmetria e l'euritmia, per la convenienza, per la proporzione e l'armonia nel rapporto fra le parti e il tutto, per l'unità e la varietà dell'esterno come dell'interno e per l'ornato pubblico, ovvero la conoscenza dei principi razionali di architettura civile di Lodoli, Milizia e i consigli dell'Algarotti, come Antonio dimostra nella descrizione del progetto dello zio per Palazzo Piomarta a Rovereto.³⁶ Partendo da tali premesse nella documen-

³⁵ Cfr. *I palazzi di Ambrogio Rosmini nel settecentesco "Corso Nuovo Grande"*, a cura di L. FRANCHINI, Longo, Rovereto 2005 («Iconografia Roveretana», 16); L. FRANCHINI, *Il "Corso Nuovo Grande". Corso San Rocco Corso Vittorio Emanuele III Corso Angelo Bettini a Rovereto*, Comune di Rovereto, Biblioteca Civica «G. Tartarotti», Rovereto 2007 («Annali Roveretani. Serie documenti e fonti» diretta da G. Baldi, 13), pp. 129-138 (*La facciata dell'antico Magazzino del grano dalla "particolare armonia in tutte le proporzioni"*); pp. 151-160 (*La facciata di palazzo Fedrigotti, ovvero il "prospetto verso levante" di una "abitazione Signorile"*). Si vedano conseguentemente le costruzioni da lui poi volute a Stresa e Domodossola, e l'entusiasmo mostrato per il progetto dell'architetto Giuseppe Segusini (Feltre 1801- Belluno 1876) per il rinnovo della chiesa di San Marco a Rovereto, argomento che lo impegna dal maggio 1852 al luglio 1854 in una corrispondenza con l'arciprete decano Andrea Strosio (1851-1882). Cfr. *Bibl. scr. ed.* II, p. 420, nn. 7776-7781: EC XI, pp. 573-574, 597-598, 755; XII, pp. 111, 315, 418; *Bibl. scr. ed.* II, p. 365, nn. 6750, 6752: Lettera di Rosmini (Stresa 20.4.1852) a Giuseppe Maria Rosmini a Rovereto (EC XI, pp. 558-559, ed EC XIII, p. 576, ove la missiva è invece datata 20 agosto 1852); Lettera di Andrea Strosio (Rovereto 15.6.1854) a Rosmini a Stresa (ASIC/A 1, XXIX, P I, 167 r.-v.), Lettera di Rosmini (Stresa 13.7.1854) ad Andrea Strosio a Rovereto (ASIC/A 1, XXIX, P I, 168 r.); *Rovereto riconoscente. Bollettino della facciata votiva di San Marco*, Longo, Rovereto 1950 [fasc. che sostituisce il «Bollettino Parrocchiale San Marco. Periodico mensile» 22/6 (1950)], p. [6]; S. WEBER, *op. cit.*, pp. 330-331; APDSMR/*Ampliamento Chiese e fondazioni Cappelle. 1838; 1866; 1871*, n. XII/A 6, 48½, 3-5 (3.5.1866); L. FRANCHINI, *Progetto di Giuseppe Segusini per una «Chiesa cattedrale» a Rovereto*, in «Il disegno di architettura» 1990, n. 1, pp. 31 e 32 (Appendice); A. STEFANI, *Documenti e Memorie intorno alla Chiesa Arcipretale di S. Marco in Rovereto ed al Voto del 5 Agosto*, Tomasi, Rovereto 1900, pp. 193-200; M. DOSSI, *Andrea Strosio (1812-1882): L'accademia degli Agiati e la questione rosminiana*, in I «buoni ingegni della patria». *L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento*, a cura di M. BONAZZA, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 2002 («Memorie della Accademia Roveretana degli Agiati» 255 [2005], ser. II, vol. VI), pp. 227-254 (spec. 230).

³⁶ A. ROSMINI, *Memorie sopra mio zio*, in D. VETTORI, S. FERRARI, *op. cit.*, p. 45 (e in R. TOGNI, *op. cit.*, p. 68); i riferimenti ai principi classici vitruviani e agli insegnamenti lodoliani sono peraltro evidenti in G. TELANI, *Notizie intorno alla vita e a molte opere di Ambrogio de' Rosmini Serbati Roveretano*, Marchesani, Rovereto 1823, pp. 30-31. In relazione al citato palazzo cfr. L. FRANCHINI, «per uno Magazzino di Grano». *Il Palazzo Annonario di Rovereto: ambiente, vicende, progetti, edificio*, in A. ROSMINI, *Progetto di un' Magazzino da Grano per la Città di Roveredo MDCCLXXI*, Comune di Rovereto -

tazione delle 'cose notevoli d'architettura' ammirate lungo i viaggi (altro tassello ricomposto negli scritti della testimonianza odepórica di Antonio *conoscitore* e critico d'arte, non per specifica e consolidata competenza nella pratica artistica, quanto piuttosto per rigorosa e raffinata capacità di giudizio e di interpretazione) l'architettura medioevale non è considerata con l'interesse filologico connesso al recupero delle testimonianze di quell'epoca, mentre quella barocca viene in genere valutata negativamente. Le osservazioni riportate durante i viaggi risultano efficaci ed incisive - si considerino quelle rispettivamente relative alla chiesa del Santo ed alla fabbrica di Santa Giustina a Padova.³⁷ Vari edifici sacri e profani - sinteticamente registrati nel suo quaderno di viaggio - rappresentano significative testimonianze artistiche e curiosità antiquarie, documenti rispettabili per i fatti storici e religiosi che vi si riscontrano:³⁸ ad Udine «il principesco Passeriano luogo di casa Manin; nella cappella, de' bassirilievi assai belli; il rimanente spira per tutto somma grandezza e magnificenza»;³⁹ a Treviso⁴⁰ il «duomo, le pitture e

Manfrini, Rovereto 1998, pp. 40-41, 50, note 15, 17; R. TOGNI, *op. cit.*, pp. 50-53; M. LUPO, *Architettura a Rovereto tra Seicento e Settecento*, in *Rovereto città barocca città dei lumi*, a cura di E. CASTELNUOVO, Temi, Trento 1999, pp. 223-226, figg. 274-277; R. PANCHERI, *Francesco Antonio Giongo*, in *Scultura in Trentino. Il Seicento e il Settecento*, a cura di A. BACCHI, L. GIACOMELLI, II, Provincia Autonoma di Trento - Università degli Studi di Trento, Trento 2003, p. 154; ID., *Francesco Antonio Giongo intagliatore e architetto*, in *I Giongo di Lavarone: botteghe e cantieri del Settecento in Trentino*, a cura di M. BERTOLDI, L. GIACOMELLI, R. PANCHERI, Provincia Autonoma di Trento, Trento 2005 («Beni Artistici e Storici del Trentino. Quaderni», 10), pp. 82, 84, 88-89, docc. 4-5 (*Appendice documentaria*).

³⁷ Cfr. Lettera di Rosmini (Padova 6.5.1817) a Pier Modesto Rosmini a Rovereto (EC I, p. 249).

³⁸ RS, p. 214 (Borgo di Valsugana 29.9.1820). Nello stesso giorno visita la collezione libreria di Antonio Frigo, apprezzando «l'Alfabeto Tibetano del Giorgi, e illustrazioni di alcuni monumenti Coftici; di poi una raccolta di monete per lo più romane e trovate la maggior parte nella Valsugana». Quanto all'autore dell'*Alfabeto Tibetano* si tratta dell'orientalista Agostino Antonio Giorgi (San Mauro in Romagna 1711 - Roma 1797), Eremitano di Sant'Agostino, dal 1746 professore di sacra scrittura alla Sapienza di Roma, città nella quale operava già dal 1738, prefetto della Biblioteca Angelica dal 1752, e procuratore generale del proprio ordine dal 1764 al 1765. La redazione dell'*Alphabetum thibetanum* risalente al 1762 ottenne giudizi lusinghieri da Winckelmann ed Ennio Quirino Visconti; pubblicò inoltre una grammatica copta e nel 1789 un *Fragmentum Evangelii s. Ioannis graeco-copto-thebaicum*; cfr. C. GRIGIONI, *Agostino Antonio Giorgi, la vita e le opere*, in «La Romagna», ser. VI, IX, 3 (1912), pp. 150-239; RS, p. 214 (Bassano 30.9.1820). Visitando poi la stamperia della città, annota: «ci piacque assai veder riunite [*sic*] in quell'Istituto [la Calcografia Remondiniana] tutti i diversi mestieri e professioni inservienti alla stamperia e calcografia».

³⁹ RS, p. 217 (Udine 6.10.1820).

la libreria ove [si osservano] due mattoni in lettere che paiono gotiche non illustrati, e né pur conosciuti», a Cividale il duomo, il battistero e il 'Tempietto' di «longobardica struttura»,⁴¹ a Bergamo la cappella Colleoni, a Milano Sant'Ambrogio dall'aspetto «antico tutto e venerando» e «S. Maria presso S. Celso [leggi S. Satiro] assai bella chiesa, architettura ottima del Bramante» con «gli Evangelisti e i quattro Dottori della chiesa nei pennacchi, e ne' semicircoli della Cupola, S. Nazaro, S. Satiro, S. Maria Beltrade, etc.»,⁴² e nella bassa Valle di Susa l'antichissima abazia benedettina di San Michele della Chiusa - fatta erigere da Giovanni Vincenzo, arcivescovo di Ravenna, su una preesistente costruzione longobarda -, «meraviglioso edificio di architettura moresca». ⁴³ A Roma oltre a stamperie, calcografie, *ateliers* (fra cui quelli di Canova,⁴⁴ Thorvaldsen,⁴⁵ Craffonara),⁴⁶ palazzi, raccolte d'arte, Villa Borghese, la Pinacoteca Capitolina, la Galleria Barberini e la Pinacoteca Vaticana, visita naturalmente le più famose rovine: sepolcri, anfithea-

⁴⁰ RS, p. 219 (Treviso 14-15.10.1820). Nel marzo del 1823, Rosmini torna in questa città e ha modo di visitare la chiesa di San Nicolò - con la meravigliosa pala di Sebastiano del Piombo -, i luoghi più notevoli e l'orto botanico (RS, p. 224).

⁴¹ Rosmini più precisamente annota «[il canonico ed erudito Antonio Dalla Torre] ci fece vedere tutte le scoperte di romane antichità fatte da lui assai sagacemente. Un Giove riordinato di pietra con tutti i suoi pezzi relativi, di animali ecc., de' bei mosaici, vasi, medaglie [...] anche delle lapidi ebraiche con chiarissime lettere e di data antichissima (sebben falsa) somiglianti a quelle scoperte a Vienna d'Austria che vidi riportate nell'opera di Volfango Lazio [Wolfgang Lazius] *De gentium migrationibus*; [...] ci mostrò parimenti il duomo di facciata moderna del sec. XVI ma assai ben acconciata alla longobardica architettura con quanta semplicità più si poteva, un battistero longobardico di bel lavoro, di buoni quadri, e finalmente il tesoro de' codici che ivi si conservano da que' Canonici, dove oltre i libri dell'evangelario e altri rarissimi e notissimi, vi sono diverse collezioni ms. di vite de' Santi degne da consultarsi. [...] il sign. Conte Antonio Dalla Torre [...] assai gentilmente ci invitò poi in Udine a vedere una cappella già Manin, ora di sua proprietà adorna di superbe sculture, opera di Giuseppe Torretti (n. 1742) maestro che fu del cel. Canova [...] Poi ci condusse da certe monache a vedere un'antichissima cappella di longobardica struttura, credo prima tempio idolatra, poi fatta servire al culto di Dio»: RS, pp. 217-218 (Cividale 9.10.1820). Durante il viaggio di ritorno, passa per Artegna e visita quindi le fortezze d'Osoppo e di Palmanova, Santo Stefano, Santa Maria la Longa e Mereto: cfr. RS, p. 219 (11-12.10.1820).

⁴² RS, p. 237 (Milano 16-18.7.1824).

⁴³ Lettera di Rosmini (Torino 13.7.1836) a Pietro Rosmini a Rovereto (EC V, pp. 653-654). Durante il sopralluogo effettuato cinque giorni prima, Rosmini traccia anche la pianta generale dell'abbazia; cfr. RS, p. 259 (2.7.1836).

⁴⁴ Ann. III, pp. 24, 173; RS, p. 228 (Roma 19.4.1823).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ RS, p. 230 (Roma 26.4.1823).

tri, le antichità del ‘Campo Vaccino’, le Terme di Caracalla, e ancora le Grotte Vaticane, le chiese paleocristiane, San Pietro e San Sebastiano, Santo Stefano Rotondo e Santa Cecilia;⁴⁷ portatosi poi a Napoli ammira «al palazzo degli Studii i vasi Etruschi, i papiri, i bronzi sì statue che utensili trovati ad Ercolano, le mummie, la quadreria, i freschi antichi, le statue di pietra, fra le quali il *Toro Farnese* e l’*Ercole* [...] il giardino botanico, il palazzo reale dove una bella *Madonna di Raffaello*, *S. Francesco di Paola*, ecc.»,⁴⁸ e, precedentemente, a Tivoli «gli avanzi del Tempio di Vesta, di quello della Sibilla, del sepolcro di Tossia detto volgarmente Tempio della Tosse, della Villa di Mecenate, di Quintilio Varo, della casa Creduta di Orazio, l’amana Villa del Card. d’Este; la famosa Villa Adriana, ove tanto preziose cose furono ancora ritrovate scavando che le Gallerie di Roma di là trassero forse il miglior loro ornamento»,⁴⁹ e altri sepolcri, templi, i resti delle più celebri ville della romanità; a Capo Miseno, Cuma e Pozzuoli le antichità locali, fra le quali l’Anfiteatro e il Tempio di Serapide,⁵⁰ e ‘naturalmente’ prediletto dai viaggiatori, dagli scrittori romantici e dai pittori vedutisti, frequentato e studiato dagli archeologi che riportano alla luce intere città nelle sue immediate vicinanze, lo spettacolo pirotecnico del Vesuvio,⁵¹ come anche la zona vulcanica dei Campi Flegrei. Il consenso per lo stile neoclassico si palesa negli aggettivi impiegati per connotare le nuove costruzioni visitate; a Brescia annota di aver «veduto il nuovo cimitero che si sta edificando secondo il disegno del professor Vantini»; più avanti si ferma a Gorgonzola e celebra la messa «nella magnifica chiesa eretta dalla magnificenza di Galeazzo Serbelloni»; a Milano osserva l’Arco del Sempione, il Campo di Marte, i giardini pubblici di Piermarini.⁵² Nel viaggio da Milano a Modena attraversa «il bellissimo ponte sul Taro di venti arcate spaziose ed ardite tutte di pietra che ci fece costruire Maria Luigia, la quale sta ora formandone un altro pure meraviglioso e più lungo d’un arco in sulla Trebbia», per arrivare a Parma dove «questa Signora spende molto in fabbriche tra le quali ora edifica un magnifico Teatro».⁵³

Se ogni fenomenologia del viaggio afferisce ad una *Sehnsucht* l’attestazione documentaria registrata nella *geografia artistica* di Rosmini intende presentare la *Reisebeschreibung* come formalizzazione scientifica del suo pensiero sulla storia dell’arte, ovvero la sua poetica artistica e

⁴⁷ RS, pp. 226-228 (Roma 14-20.4.1823).

⁴⁸ RS, p. 248 (18-19.8.1829).

⁴⁹ RS, pp. 227-228 (18.4.1823).

⁵⁰ RS, p. 249 (26.8.1829). In seguito, ancora le vestigia romane incontrate nel percorso da Domodossola a Torino: «fummo a Susa [...] vidi l’arco Romano e le antiche chiese di questa città»; RS, p. 261 (18.7.1836).

⁵¹ RS, p. 249 (31.8.1829).

⁵² RS, pp. 236-237 (11, 16-18.7.1824). Cfr. anche M. FAGIOLO, *Effimero, teatralità e giardini: Piermarini da Roma a Milano*, in *Giuseppe Piermarini tra barocco e neoclassico*, cit., pp. 48-83.

⁵³ RS, p. 239 (22-23.7.1824). Per ulteriori riferimenti odeporeici rosminiani cfr. E. G. RIZZIO-LI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d’arte*, La Garangola, Padova 2008, cap. II.

l'orizzonte di visibilità nel quale può collocarsi il *punto di vista* del raffinato conoscitore roveretano, già conquistato dal fascino del collezionismo, culturalmente preparato ed esercitato a distinguere l'opera originale dalla copia e dall'oggetto di arredo.

e.rizzioli@tin.it

(Accademia degli Agiati, Rovereto)

SIGLE E ABBREVIAZIONI

ACRR	Archivio Storico di Casa Rosmini - Rovereto
APDSMR	Archivio Parrocchiale Decanale di San Marco - Rovereto
ASIC	Archivio Storico dell'Istituto della Carità - Stresa
BCR	Biblioteca Civica «G. Tartarotti» - Rovereto
EC	A. ROSMINI, <i>Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano</i> , 13 voll., Pane, Casale Monferrato 1887-1894
EF	A. ROSMINI, <i>Epistolario filosofico</i> , a cura di G. BONAFEDE, Celebes, Trapani 1968
RS	A. ROSMINI, <i>Scritti autobiografici inediti</i> , a cura di E. CASTELLI, Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati, I, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934
TB	U. THIEME, F. BECKER, <i>Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart</i> , I-IV, Engelmann, Leipzig 1907-1910; V-XXXVII, Seemann, Leipzig 1911-1950 (dal XVI a cura di H. VOLLMER)
Ann.	G. RADICE, <i>Annali di Antonio Rosmini Serbati</i> , I-IV, Marzorati, Milano 1967-1974; V, La Quercia, Genova 1981; VI, IPL, Milano 1990; VII (<i>Indici</i>), Marzorati, Milano 1991; VIII, IPL, Milano 1994
Bibl. scr. ed.	C. BERGAMASCHI, <i>Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini</i> , I (<i>Opere</i>) e II (<i>Lettere</i>), Marzorati, Milano 1970; III (<i>Opere</i>), Sodalitas, Stresa 1989





GIACOMO LORANDI

«LA MIA CASA A NOVARA È SEMPRE
DISPOSTA A RICEVERLA».

GIUSEPPE MOROZZO DELLA ROCCA,
BISHOP OF NOVARA, AND ANTONIO ROSMINI (1828-1842)

«LA MIA CASA A NOVARA È SEMPRE DISPOSTA A RICEVERLA».

GIUSEPPE MOROZZO DELLA ROCCA, VESCOVO DI NOVARA, E ANTONIO ROSMINI
(1828-1842)

This paper analyzes in its various aspects the relationship between the abbot Rosmini and Giuseppe Morozzo della Rocca, who was bishop of Novara from 1817 to the year of his death in 1842. This relationship marks the birth of the Rosminian Congregation and influences its future diffusion; we will deepen its initial dynamics and its subsequent development, passing through key moments such as the approval of the Constitutions in the geo-political context of the Kingdom of Sardinia between the Restoration and the first uprisings of the Italian Risorgimento. The concluding observations will be supported by the intense correspondence between Rosmini and Morozzo della Rocca, from which an excerpt is given below.

I. GIUSEPPE MOROZZO DELLA ROCCA NELLA RICERCA STORIOGRAFICA.

La produzione scientifica sul vescovo di Novara Giuseppe Morozzo della Rocca,¹ pur non

¹ Giuseppe Morozzo della Rocca (Torino 12.3.1758 - Novara 22.3.1842). Dopo gli studi a Torino e a Roma, ricoprì per la Santa Sede il ruolo di vicelegato a Bologna (1783-1785), di governatore di Civitavecchia (1785-1794) e di Perugia (1795-1797). Dal 1802 al 1806 fu nunzio a Firenze, presso il Regno d'Etruria. Con la Restaurazione fu creato cardinale, nel 1816, e l'anno successivo fece il suo ingresso come vescovo a Novara. Convocò il sinodo diocesano nel 1826. Fu presidente della Commissione per la riforma del clero secolare e visitatore apostolico dei regolari del regno di



abbondante come quella relativa ad altre personalità a lui contemporanee, può vantare alcune opere tese a ricostruirne la vita e le azioni.

La prima biografia sul vescovo, opera del canonico Gustavo Avogadro di Valdengo, suo stretto collaboratore, fu data alle stampe all'indomani della morte del presule. Con essa l'autore volle celebrare la figura del religioso, con toni encomiastici, esaltandone le doti e le virtù: letto in occasione della cerimonia funebre, il testo, sebbene consenta un primo approccio alla figura del presule piemontese, per la sua eccessiva parzialità non può, però, essere considerato sufficiente per una valutazione oggettiva del Morozzo e del suo operato.²

Alcuni anni dopo, nel suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Gaetano Moroni propose una sintetica ricostruzione della vita del presule: pur nella sua brevità e con alcune imprecisioni, il suo può essere considerato il primo tentativo di collocazione storica, e oggettivamente attendibile, del Morozzo. Senza dubbio, il pregio di questo lavoro è quello di aver fornito, in poche pagine, le informazioni essenziali sull'intera vita del cardinale piemontese, evitando giudizi sulla persona.³

Per poter nuovamente trovare uno studio a lui dedicato bisogna attendere più di un secolo, quando, negli anni 1957 e 1958, fu pubblicata sul «Bollettino storico per la provincia di Novara» una ricerca di Antonietta Marinoni, incentrata sui contrasti intercorsi tra le comunità di rito ambrosiano, presenti sulla sponda novarese del lago Maggiore, e il vescovo Morozzo, originati dalla volontà di quest'ultimo di ricondurre al rito romano quelle parrocchie e uniformarle, così, al resto della sua diocesi.⁴ Sviluppando la sua ricerca, come detto, attorno alla questione del rito ambrosiano, l'autrice dedica il preambolo a una breve biografia del vescovo, soffermandosi principalmente sul periodo del suo episcopato novarese e riservando solo poche pagine agli anni precedenti. Il suo lavoro può essere certamente ritenuto il primo condotto con rigore scientifico, nonostante la ricerca archivistica sia limitata alla consultazione dei documenti presenti nell'Archivio storico della diocesi di Novara, i quali, sebbene costituiscano una significativa parte dell'archivio Morozzo, non possono essere considerati sufficienti per una ricostruzione completa e obiettiva della vita del presule.

Dovettero trascorrere quasi cinquant'anni perché ci si occupasse nuovamente del vescovo Morozzo della Rocca, con due pubblicazioni, opera di Fulvio de Giorgi e di Mario Perotti e Dorino Tuniz, entrambe del 2007 e con un medesimo filo conduttore, rappresentato dal rapporto del

Sardegna (1832-1838). G. LORANDI, *Giuseppe Morozzo della Rocca cardinale e arcivescovo di Novara (1758-1842). La Restaurazione nel Regno di Sardegna*, FrancoAngeli, Milano 2016. La frase del titolo è tratta da una lettera del vescovo all'abate Rosmini, scritta da Gozzano il 18 maggio 1830.

² G. AVOGADRO DI VALDENGHI, *Notizie biografiche di S. Eminenza Reverendissima il cardinale Giuseppe Morozzo arcivescovo-vescovo di Novara*, Tipografia capitolare di P.A. Ibertis, Novara 1842.

³ G. MORONI, *Morozzo Giuseppe*, in ID., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, XLVI, Tipografia Emiliana, Venezia 1847, pp. 304-306.

⁴ A. MARINONI, *Il cardinale Giuseppe Morozzo Della Rocca*, in «Bollettino storico per la provincia di Novara», XLVIII, 1957, pp. 157-195 e XLIX, 1958, pp. 3-40.

Morozzo con il Rosmini.

Il professor De Giorgi, che in un suo studio del 2003 aveva già trattato del presule piemontese, evidenziando il suo stretto legame con il prete roveretano,⁵ riaffronta la tematica nel suo contributo per *Diocesi di Novara*, in cui è proposto un dettagliato affresco della figura del Morozzo, dando conto della sua vita, dalla formazione alla sua morte. L'intervento analizza, tra gli altri, alcuni aspetti peculiari della sua pastorale, l'attività a favore di una profonda riforma del clero e il contributo dato alla nascita della congregazione rosminiana tra i monti della sua diocesi.⁶

Nello stesso anno, sulla rivista della Chiesa novarese «Novarien», ha trovato spazio l'articolo *Rosmini e i vescovi di Novara*, di Perotti e Tuniz. Il loro lavoro non è propriamente incentrato sulla figura di Giuseppe Morozzo, tuttavia, illustrando i rapporti tra il sacerdote roveretano e i successori di S. Gaudenzio, i due autori non hanno potuto esimersi dal fornire utili informazioni biografiche sul cardinale piemontese e approfondire i motivi e il tipo di legame che si era instaurato con il Rosmini, anche con l'ausilio di alcune delle lettere che i due si scambiarono durante i primi anni del Calvario.⁷

Nel 2012, infine, Emanuele Colombo ha curato la voce per il *Dizionario Biografico degli Italiani*.⁸

Per poter ricostruire la vita e l'attività di Giuseppe Morozzo della Rocca attraverso l'abbondante materiale archivistico che lo riguarda, è necessario seguire tre differenti piste, che conducono ad altrettante città italiane: Torino, Roma, Novara.

Nella prima, presso l'archivio di Stato, è conservato il materiale riguardante il suo casato – nello specifico la sua famiglia – con la documentazione inerente al suo patrimonio personale, ai rapporti con i fratelli e, grazie alla fitta corrispondenza tenuta con i ministri dell'Interno che si sono succeduti nel corso di quegli anni, anche con l'autorità regia.

Nell'archivio Segreto Vaticano si trovano i carteggi sulla sua attività di nunzio a Firenze, di membro di Congregazioni e di riformatore dei secolari e regolari del regno di Sardegna, prodotti in occasione della creazione sia della Commissione, sia della Delegazione per la visita Apostolica a tutti gli ordini del Regno. Presso la Biblioteca Apostolica Vaticana sono conservati alcuni resoconti di Conclave, utili, in particolare quello del 1830-31, per comprendere quale fu il comportamento del vescovo novarese in quel frangente.

Nella città di Novara si conclude il viaggio nella vita del vescovo novarese: presso l'archivio

⁵ F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 324-348.

⁶ ID., *Nella Restaurazione: il card. Morozzo. Indirizzi riformistici e rapporti con Rosmini*, L. VACCARO, D. TUNIZ (eds.), *Diocesi di Novara*, La Scuola, Brescia 2007, pp. 293-316.

⁷ M. PEROTTI, D. TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, in «Novarien», XXXVI, 2007, pp. 11-72.

⁸ E. C. COLOMBO, *Giuseppe Morozzo della Rocca*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 77, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2012, a. v.

storico della diocesi piemontese è presente un ricco fondo che raccoglie la documentazione relativa al suo episcopato, dalla sua elezione alla sua scomparsa. In esso sono conservati gli atti e la corrispondenza dalle parrocchie, i rescritti del vescovo alle medesime, la sua corrispondenza con autorità civili e religiose – tra cui il copioso carteggio del cardinale Sala – e numerosi altri documenti riguardanti la sua attività pastorale, dalle opere pie ai suoi scritti, per giungere agli atti e alle lettere della visita apostolica ai regolari del Piemonte.

II. UNO STRETTO LEGAME.

Quando, nel 1827, il lorenese Giovanni Battista Loewenbruck decise, in accordo con Antonio Rosmini, di recarsi sui monti dell'Ossola per gli esercizi spirituali, precisamente al Calvario di Domodossola, il vescovo Giuseppe Morozzo della Rocca aveva 69 anni e da dieci sedeva sulla cattedra di S. Gaudenzio.

Nell'agosto di quello stesso anno il compagno del roveretano illustrò, in una lettera al vescovo novarese, le ragioni del loro insediamento presso il Calvario e i benefici che questo avrebbe portato in quelle terre, «*par les secours de notre ministère, dont profiteront particulièrement les ouvriers français qu'on occupe à la Verrerie de Crevola et les paroisses allemands des vallées voisines, qui déjà m'ont réclamé pour des instructions et la confession. Monsieur l'archiprêtre, Vicaire foraine, m'a également prié d'instruire quelques protestants français, qui veulent faire abjuration dans sa paroisse*»,⁹ spiegando come la loro presenza avrebbe giovato a tutta la comunità, sia per il loro impegno come sacerdoti, soprattutto presso gli immigrati di lingua francese, sia per l'opera di apostolato tra i protestanti che, dalla vicina Svizzera, si recavano in Ossola per lavorare e desideravano convertirsi al cattolicesimo, come nel caso dei Favre, padre e figlia.¹⁰

Anche in virtù dei buoni uffici del conte Giacomo Mellerio,¹¹ la proposta fu ben accetta dal

⁹ Archivio Storico Diocesi di Novara (in seguito ASDNo), V, 2,33. 11.8.1827.

¹⁰ M. PEROTTI, D. TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., p. 51. [27.3.1828].

¹¹ Giacomo Mellerio nacque a Domodossola il 9 gennaio 1777. In seguito alla perdita del padre, si trasferì a Milano, presso lo zio Giovanni Battista, e poi a Siena, dove completò gli studi. Dopo aver viaggiato per l'Europa, decise di stabilirsi a Milano. Sposò Elisabetta, figlia del conte Castelbarco, ed ebbe quattro figli, tre dei quali non sopravvissero a lungo, seguiti dalla giovane moglie e dallo zio, dal quale ereditò una ingente fortuna. La figlia superstite, Giannina, morì nel 1822, a 17 anni. Il suo orientamento politico, contrario alla presenza francese sul suolo italiano, lo fece preferire ad altri per il ruolo di vice governatore di Milano, consigliere aulico e gran cancelliere del regno lombardo-veneto, carica che lasciò dopo breve tempo, in aperto contrasto con la politica imperiale. Il rapporto con Rosmini, che iniziò proprio in casa sua, fu sempre improntato ad una sincera amicizia e garantì al sacerdote la continua vicinanza di un generoso estimatore. Morì il 10 dicembre 1847.

vescovo e dal suo vicario, mons. Scavini, che non avrebbero potuto sperare in un migliore aiuto nella loro opera di riavvicinamento della diocesi alla Chiesa e ai suoi riti.

Come visto, il primo contatto tra il vescovo di Novara e la nascente realtà del Calvario avvenne per il tramite del Loewenbruck, nell'estate del 1827, e il Morozzo guardò con benevolenza ai due sacerdoti, perché grandi erano le aspettative che riponeva in essi, in particolare per la loro attività di confessori, che egli stesso non mancò di favorire concedendo la facoltà di ascoltare le confessioni.¹²

Rosmini scrisse per la prima volta al presule il 19 febbraio 1828, per informarlo dell'arrivo a Domodossola e del suo proposito di trascorrervi la Quaresima in compagnia del suo sodale.¹³ Nella lettera di risposta il cardinale piemontese manifestò subito interesse e disponibilità nei confronti dei due sacerdoti e delle loro intenzioni: «e sempre disposto a cooperare alle fini che si è proposto in che sarà ella chiedermi»;¹⁴ la fiducia nelle potenzialità del progetto del Roveretano, di cui avrebbe potuto beneficiare la diocesi, lo aveva portato sin dall'inizio a sostenere e favorire la sua opera, introducendo o ispirando molte delle attività che il Rosmini avrebbe definito «rami di carità», ad iniziare dalle confessioni, il «primo ramo», che il Morozzo sempre ritenne importantissimo elemento nell'attività di apostolato.¹⁵

Durante la Quaresima il sacerdote roveretano scrisse le Costituzioni, che avrebbero rappresentato le regole essenziali del futuro Istituto. In una successiva lettera, datata 27 marzo, il Morozzo sollecitò più dettagliate informazioni sul progetto per il Calvario – «sono ancora all'oscuro dei progetti che si avrebber per codesto luogo. [...] Gradirò dunque di avere qualche notizia precisa di ciò che si pensa di fare anche perchè dovendo nel prossimo mese, verso il fine,

¹² ASDNo, v, 3,105. 20.7.1827. «Dichiaro io sottoscritto, che il Reverendo Signore Abate Loewenbruck Missionario di Francia presentatore della presente, ed addetto alla persona dell'Eccellentissimo Signore Conte di Zemft Ambasciatore d'Austria presso la Reale Corte di Torino è stato autorizzato da Sua Eccellenza Reverendissima il Signor Cardinale nostro vescovo a celebrare e confessare in tutta questa Diocesi.

Oleggio li 20 luglio 1827

Arciprete Bernardino Zoppis».

Il conte Federico Cristiano Ludovico Senfft-Pilsach fu ambasciatore austriaco presso il Regno di Sardegna. *Calendario generale pe' Regii Stati: pubblicato con autorità del Governo e con privilegio di S.S.R.M.*, V, 1828, Torino 1828, p. 30.

¹³ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, vol. II, G. Pane, Casale Monferrato 1887-1894, let. 764. Essendosi il Loewenbruck trattenuto in Francia per precedenti impegni, il Rosmini decise di passare in solitudine la Quaresima al Calvario.

¹⁴ ASDNo, v, 3,105. 26.2.1828.

¹⁵ PEROTTI, TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., pp. 19-21.

andare a Torino, venendo interrogato, conviene che sappia all'incirca cosa rispondere» –¹⁶ informazioni che avrebbe ottenuto solo con la posta del 30 maggio, quando il Rosmini giustificò l'ancor vaga definizione del suo progetto con la volontà di approfondire la riflessione e di giungere a un chiarimento, prima di tutto personale, su quali avrebbero dovuto essere le caratteristiche e il futuro dell'Istituto «cercare la propria perfezione in una vita ritirata ed occulta nelle due occupazioni dello studio e dell'orazione» e «prestarsi secondo l'ordine della carità alle richieste del prossimo sino a quel punto che le proprie forze possono arrivare nell'esercizio della carità» potevano essere considerate le prime tappe nel cammino del nascente Istituto.¹⁷

Pur riconoscendo l'utilità e i meriti del progetto del Rosmini, il Morozzo si dimostrò poco incline a facili entusiasmi, conscio della scarsità di «soggetti volenterosi» che si assumessero quell'impegno, anche in virtù della sua esperienza con la Congregazione degli Oblati dei SS. Gaudenzio e Carlo.¹⁸

Non essendo nelle sue intenzioni sostituirsi a quella congregazione, il Rosmini si affrettò a specificare come presso il Calvario, non stesse nascendo un ordine religioso, né una società di sacerdoti organizzati secondo una regola, ma vi fossero solo «degli individui liberi, dei preti secolari indipendenti fra loro, che possono abbandonare il luogo a loro piacere, e dei quali ognuno è responsabile di sé stesso», riuniti per collaborare alla ristrutturazione del santuario e per svolgere il servizio di cura d'anime in quelle contrade.¹⁹

La lunga visita pastorale – la prima dopo il periodo francese – conclusasi con il sinodo del 1826 aveva restituito un quadro quanto mai desolante della condizione della Chiesa novarese, non solo per un allarmante allontanamento della popolazione dalle tradizioni e dai riti che da secoli scandivano la vita religiosa, ma soprattutto per la rilassatezza nella disciplina del clero, in particolare quello parrocchiale.²⁰

Convinto che quelle problematiche, eredità della Rivoluzione francese, avrebbero trovato

¹⁶ ASDNo, v, 3,105. 27.3.1828.

¹⁷ ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. II, let. 836.

¹⁸ ASDNo, v, 3,105. 8.6.1828. Gli Oblati dei SS. Gaudenzio e Carlo nacquero, come associazione di sacerdoti secolari della diocesi di Novara, nel 1616 a Santa Cristina presso Borgomanero, per opera del galliatese servo di Dio Francesco Marconi Quagliotti, sul modello degli Oblati di S. Ambrogio, fondati nella diocesi milanese da S. Carlo Borromeo. Soppressa da Napoleone, la Congregazione fu restaurata nel 1818 dal Morozzo.

¹⁹ ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. II, let. 848.

²⁰ La sua intenzione di intervenire sulla vita e sulla condotta del clero secolare della sua diocesi era stata palese già nel 1817, quando, ancor prima di fare il suo ingresso in città, aveva scritto il *Manuale ecclesiastico proposto al clero della diocesi di Novara dall'E.mo e R.mo Signor Cardinale Giuseppe Morozzo nel suo ingresso al governo di quella Chiesa*: il volume, che si rivolgeva ai sacerdoti, aveva lo scopo di presentare quali, secondo l'autore, dovessero essere gli obblighi e la condotta del clero.

soluzione in una generale riforma del clero, che dalla diocesi novarese si sarebbe poi estesa a tutto il regno di Sardegna, il cardinale piemontese iniziò con l'occuparsi della riorganizzazione degli studi seminariali.²¹

La rinascita della Chiesa, secondo il vescovo novarese, doveva partire dall'educazione del clero, e anche della società tutta, e il suo modo di concepire l'istruzione lo portò a preferirla affidata a congregazioni religiose; durante il suo episcopato predilesse e agevolò l'apertura di scuole, collegi, educandati, diretti da ordini e congregazioni che facevano dell'assistenza e dell'insegnamento ai giovani in difficoltà la loro missione. La qualità degli insegnanti – istruiti nei seminari diocesani, non troppo anziani e di provata moralità – fu un altro degli aspetti dell'insegnamento a cui il vescovo dedicò attenzione, con un particolare riguardo nei confronti dei maestri privati, categoria che fiorì in tutto il novarese a partire dal 1823.²²

Come appare chiaro, il fine perseguito dal Morozzo, attraverso una riforma che rivoluzionò l'intero percorso di studio dei seminari, fu quello di creare un nuovo modello per il clero secolare, coerente con il suo ideale di religioso e più radicato nella società, caratteristiche ben illustrate negli atti del sinodo del 1826, che permettono di avere un quadro più chiaro ed esaustivo di quali avrebbero dovuto essere, a suo avviso, le qualità del curato, su tutte la pietà.²³ Il religioso era chiamato, in ogni istante della giornata, a svolgere i compiti propri del suo stato, la preghiera, la confessione, la celebrazione delle funzioni; attento al proprio decoro, materiale e spirituale, avrebbe dovuto partecipare con convinzione e assiduità agli esercizi spirituali, raccomandati dal vescovo sin dal suo ingresso in diocesi. Definiti questi obblighi, più propri di un clero formato, egli pose l'accento sulle qualità dei giovani preti, virtù che li avrebbero dovuti accompagnare durante tutta la loro vita: la modestia e l'umiltà, il sincero coinvolgimento nelle pratiche di devozione quotidiana, l'amore per il prossimo, il continuo approfondimento della Parola attraverso lo studio e, elemento ricorrente nei suoi scritti, l'esercizio della pietà.

Non mancò mai, inoltre, di esortare a una vita distaccata dalle ricchezze terrene, lontana dalla conduzione di affari o, più semplicemente, da qualsiasi tipo di occupazione che avrebbe potuto distogliere il religioso dal suo ruolo di guida spirituale della comunità; questo distacco era ritenuto fondamentale dal presule, consapevole della corruzione dei suoi tempi e delle tentazioni a cui avrebbero potuto essere esposti quotidianamente i sacerdoti, non sempre in grado di opporsi ad esse. I suoi preti avrebbero dovuto sapersi esprimere in italiano e, partecipando alle missioni, diffondere il Verbo fra quante più persone possibile, perché il loro compito era di porsi a baluardo della Fede, di fronte alle nuove minacce insite nelle idee che andavano diffondendosi,

²¹ A. GIRAUDO, *Clero, seminari e società. Aspetti della Restaurazione religiosa a Torino*, LAS, Roma 1992, pp. 31ss.

²² X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in G. CHITTOLINI, G. MICCOLI (eds.), *Storia d'Italia*, Annali 9, Einaudi, Torino 1986, pp. 614-626.

²³ *Synodus dioecesis novariensis ab em.mo et rev.mo d. d. Josepho divina miseratione tituli S. Mariæ Agelorum, S.R.E. Presb. Cardinali Morozzo Archiep.o-Episcopo Novariensi Principe S. Julii, Hortæ, et Vespolati Habita diebus 11, 12, et 13 Julii Anno 1826, Novarie ex typographia episcopali Josephi Rasarii, 1827*, Biblioteca civica Negroni, Novara, pp. 161-208.

soprattutto quelle liberali.²⁴

La riforma si interessò anche del ruolo che il clero avrebbe dovuto rivestire direttamente nella società, incoraggiando la fondazione dei «Santi Consorzi», come quello di S. Luigi che coinvolgeva i giovani in una sorta di oratorio festivo – precedente a quello creato da S. Giovanni Bosco e aperto anche ai giovani chierici di età compresa tra i dodici e i ventiquattro anni – con lo scopo di formare moralmente e nella religione la gioventù.²⁵ Apparentemente in antitesi con il richiamo a «vivere fuori dal mondo», più volte ribadito dal Morozzo nei suoi scritti, questa sua apertura trova una giustificazione se si considera l'attenzione che egli sempre riservò all'educazione delle nuove generazioni, come mezzo più valido per un riavvicinamento delle persone alla Chiesa e freno a quell'indifferenza della quale si era frequentemente lamentato.

Il processo di riforma dei seminari intrapreso dal Morozzo non fu apprezzato dai suoi contemporanei più progressisti, perché si ispirava a modelli ritenuti superati, che facevano riferimento non solo agli episcopati di Antico Regime, ma addirittura a S. Carlo e ai primi anni della Controriforma, e anche perché prevedeva punizioni eccessivamente dure per i trasgressori dei rigidi regolamenti e per la manifesta volontà di isolare il più possibile i giovani chierici dal mondo e del contatto con la gente.²⁶

Nonostante queste ultime brevi considerazioni, i cambiamenti introdotti nei seminari diocesani vanno considerati positivamente: don Giovanni Bosco, nel 1847, visitò uno dei seminari diocesani e ne studiò le regole, e una favorevole valutazione la diede anche il Rosmini, che collaborò a questa riforma; il giudizio più lusinghiero, però, è dato dall'andamento in continua crescita degli iscritti nei seminari e dall'incremento del numero delle ordinazioni.²⁷

Il Morozzo, appena insediato sulla cattedra di S. Gaudenzio, aveva provveduto a restaurare la Congregazione degli Oblati dei SS. Carlo e Gaudenzio,²⁸ affinché gli fosse d'aiuto nel suo progetto di riforma del clero secolare della diocesi che, malgrado la sua estensione, in quegli anni contava un esiguo numero di sacerdoti; la carenza, inoltre, non era solo numerica ma anche spirituale, poiché molti di essi erano privi delle qualità che avrebbero dovuto caratterizzare un ecclesiastico e il loro ridotto numero aveva fatto sì che fossero destinati alla cura d'anime sacerdoti troppo giovani e privi della necessaria esperienza.

Per garantire ai giovani sacerdoti, una volta terminati gli studi in seminario, di proseguire

²⁴ M. CANALI, *La formazione del prete diocesano a Novara durante gli anni della Restaurazione sotto l'episcopato del cardinale Giuseppe Morozzo della Rocca (1817-1842)*, in «Novarien» XXXVI, 2007, pp. 231-271.

²⁵ U. BIGLIA, *Prodromi dell'organizzazione laicale novarese*, in «Novarien», III, 1970, pp. 212-215.

²⁶ G. LORANDI, *L'eredità del vescovo Carlo Bascapè nella pastorale diocesana. Il caso Giuseppe Morozzo della Rocca* in «Novarien», XLIV, 2015, pp. 261-272.

²⁷ G. MOROZZO, *Colpo d'occhio sui seminari vescovili della diocesi di S. Eminenza Rev. sa il Signor Cardinale Arcivescovo-Vescovo di Novara*, Novara 1840.

²⁸ ASDNO, VIII,1,6, Oblati. *Lettera pastorale ai venerabili fratelli e figli gli Oblati della congregazione di Novara*, Novara 22.1.1818.

nella loro formazione, il prelado aveva pensato agli Oblati perché li considerava un efficace e affidabile strumento, tenuti all'obbedienza al vescovo da un voto solenne.²⁹

Essi dovevano ascoltare le confessioni, coinvolgere negli esercizi spirituali il clero e il popolo e, durante le missioni *ad gentes*, «*denique ut omnibus, tum maxime cum fratribus signa christiani fraternique amoris et benevolentiae mutuo exhibeant*».³⁰

Il rapporto tra questa istituzione e i seminari fu molto stretto, perché nell'ottica morozziana avrebbero dovuto lavorare in sinergia per formare, e riformare, il clero: iniziando dagli studi elementari, per giungere a quelli post seminariali affidati agli Oblati, il Morozzo cercò di assicurare quella preparazione che era alla base della sua visione del clero, quale collegamento tra la Chiesa e la popolazione.

Nonostante l'impegno profuso, gli Oblati faticavano a raggiungere i risultati sperati, complice lo scarso numero di quanti aderivano alla Congregazione, unito alla sempre più diffusa ritrosia ad abbandonare la città per operare nelle parrocchie più periferiche, dove maggiore era il bisogno di una guida; questa situazione aveva indotto il Morozzo a dedicare una maggiore attenzione alla nascente realtà del Calvario e, dopo quello delle confessioni, altri rami della carità furono introdotti dietro suo suggerimento, come l'istruzione ai chierici, il «terzo ramo»: «si sarebbe ora di concerto stabilito che almeno una volta all'anno quella casa dovesse servire per ritiro dei giovani sacerdoti per i SS. Esercizj. Spererei di avere in diocesi altre due case all'uopo e così in ogni stagione vi potrebbero essere».³¹ La volontà di tenere gli esercizi spirituali incontrava l'accordo dello stesso Rosmini, nonostante le difficoltà legate all'esiguo numero di sacerdoti che allora componevano il nascente Istituto.³²

Anche il «sesto ramo» fu ispirato dal vescovo di Novara: la cura spirituale dei carcerati fu un altro degli obiettivi che egli si era prefissato, dedicando una particolare attenzione alle reclusi nel carcere di Pallanza; la struttura aveva una fama tra le peggiori del regno, «c'è a Pallanza un carcere più severo che è, per le donne, come la “galera” per gli uomini»,³³ e la vita al suo interno era molto dura, soprattutto, ed era questo l'aspetto che più interessava il Morozzo, dal punto di vista religioso e morale. Sin dal 1818 il vescovo aveva cercato di porre rimedio ad anni di disinteresse, sia da parte delle autorità civili, sia di quelle religiose, con alcuni sacerdoti che non si erano certamente distinti per la loro condotta irreprensibile.³⁴ Il ripetersi di questi comportamenti aveva, infine, convinto il cardinale piemontese a proporre al ministero degli Interni,

²⁹ P. CALLIARI, *Oblati dei Santi Gaudenzio e Carlo, Missionari di Maria*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. VI, Paoline, Milano 1980, coll. 652-653.

³⁰ ASDNo, VIII, 1,6. Oblati dei Santi Gaudenzio e Carlo.

³¹ PEROTTI, TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., p. 55. [14.3.1830]

³² ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. II, let. 876.

³³ G. DI BAROLO, *Con gli occhi del cuore: memorie sulle carceri, appunti di viaggio e racconti di Giulia Colbert marchesa di Barolo*, a cura di A. MONTONATI, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 43.

³⁴ Sul finire degli anni Venti, lo stesso cardinale dovette allontanare un sacerdote perché solito uscire «ubriaco, indi giocando al così detto gioco della bocca con una o con l'altra nel

perché gli fosse affidata la cura delle carcerate di Pallanza, il Loewenbruck. Oltre alla grande stima che il Morozzo nutriva nei confronti del lorenese, testimoniata dal loro lungo epistolario, la forte presenza di detenute di lingua francese rendeva il Loewenbruck perfetto per quell'incarico. A partire dai primi mesi del 1830 egli svolse il suo incarico presso le recluse di Pallanza, percependo uno stipendio di 300 lire annue, confessando e amministrando i sacramenti con apprezzato zelo e fervore religioso;³⁵ lasciò il suo incarico nel 1835, per dedicarsi alla predicazione in Savoia.

Il «settimo ramo», la predicazione delle missioni al popolo, rappresenta l'ultimo contributo del vescovo alla formazione dell'Istituto e alla sua collocazione all'interno della diocesi novarese. Il coinvolgimento del sacerdote roveretano si era rivelato ineluttabile, alla luce dei frequenti rifiuti a predicare nelle parrocchie più periferiche da parte del clero secolare, in quanto questa attività costringeva i preti a lunghe assenze dalle loro sedi: «il prevosto Roccio, fino a novembre - 1830 - che forse anderà a Cannobio non vuole più fare missioni, dovendo andare alla sua parrocchia, ma ecco come si potrebbe rimediare per Domo. Il giorno dopo l'Ascensione il Prevosto di Gozzano con un compagno vanno a dare la Missione a Bugnanco ma per la Pentecoste devono essere a casa. Dopo il Corpus Domini sarebbero in libertà a segno che la metà di Giugno, o novena di S. Pietro si potrebbero dare le Missioni a Domo. Si desidera però una positiva e sollecita risposta. La mia casa a Novara è sempre disposta a riceverla: né farò altro viaggio fin dopo il Corpus Domini ma appena dopo S. Pietro vorrei venire a passare qualche giorno in codesto Ritiro, che potrebbe anche servire a me spiritualmente, almeno per un Triduo, sotto la direzione di così buoni Maestri di spirito».³⁶

Nelle lettere che il Morozzo e il Rosmini si scambiarono, frequenti sono i riferimenti alle missioni, segno di quanto il vescovo vi tenesse, come ebbe modo di chiarire nella lettera pastorale del 1835:³⁷ riferendosi alle «missioni, che noi diremo interiori e domestiche», spiegava come fossero destinate a «instruire gli ignoranti, svellere gli abusi che pur troppo regnano contro la morale cristiana, spargere sudori per la conversione de' peccatori, ed in una parola rapire dalle fauci del demonio tante anime che vivonsi miserabilmente in sua schiavitù per farne conquista a Dio».³⁸ In questa lotta il vescovo rivestiva il fondamentale ruolo di coordinatore dell'attività dei sacerdoti, affinché non venisse meno questo tipo di impegno. Il grande valore che egli attribuiva alle missioni era legato alla capacità, che riteneva avessero, di riformare i costumi e la vita del suo gregge e contrastare, così, la crescente disaffezione verso la Chiesa.

giardino». S. TROMBETTA, *Punizione e carità. Carceri femminili nell'Italia dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 102-110.

³⁵ ASDNo, v, 3,105. 11.1.1829, 20.6.1830, 11.8.1830, 7.1.1831.

³⁶ PEROTTI, TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., pp. 55-56. [18.5.1830].

³⁷ ASDNo, v, 2,50, *Lettera pastorale di Sua Eminenza Rev.ma il Signor Cardinale Arcivescovo - Vescovo di Novara sulle Missioni*. Nella tipografia vescovile di Giuseppe Rasario, Novara 1835. [10.4.1835].

³⁸ ASDNo, v, 2,50, *ivi*, p. 8.

Gli strumenti per ottenere ciò erano rappresentati da una predicazione della divina parola in maniera semplice, comprensibile da tutti, dalle confessioni e dalla celebrazione delle funzioni legate alle missioni stesse, attività che lo stesso vescovo aveva voluto assegnare al Rosmini e al Loewenbruck quando questi si erano insediati al Calvario.

L'ultima parte della lettera pastorale si focalizzava sulle doti del missionario: «l'umiltà, l'obbedienza a chi presiede, la mortificazione, una grande carità verso de' poveri peccatori, ed un gran fervore nel celebrare divotamente il santo Sacrificio della Messa sono doti, che [...], molto più vogliono spiccare e notarsi in chi attende a dare le sagne missioni». ³⁹ I sacerdoti che volevano dedicarsi alle missioni erano tenuti ad attendere, almeno una volta all'anno, agli esercizi spirituali, da svolgere preferibilmente al Calvario: «vi partecipiamo che sono da qualche anno stabiliti in Domodossola sul monte detto il Calvario alcuni zelanti sacerdoti dell'Istituto della Carità, il cui religioso domicilio è in tutto l'anno aperto per coloro del nostro Clero che vogliono in un ritiro di alcuni giorni pensare seriamente alle cose dell'anima e dell'eterna salute. In quel solitario luogo, sotto la direzione di alcuno di que' maestri nelle vie dello spirito, potrà ciascuno e particolarmente, siccome abbiamo sopra accennato, chi si incammina ad arruolarsi nei Missionarj, seguire per gli esercizi spirituali le auree regole del Patriarca di Lojola per mettersi in istato di regolare a dovere le altrui coscienze». ⁴⁰

Se, come visto, il vescovo di Novara ebbe un ruolo di rilievo nell'elaborazione delle Regole fondamentali dell'Istituto della Carità, di pari o maggiore rilevanza fu l'impegno che egli mise perché si potesse giungere alla loro approvazione. Le vicende che portarono al definitivo riconoscimento della Congregazione sono note, tuttavia è utile soffermarsi sul contributo fornito dal Morozzo, fermo nelle sue certezze anche quando altre influenti personalità, come il suo amico e confidente monsignor Giuseppe Antonio Sala, non esitarono a manifestare i loro dubbi sul futuro dei Rosminiani. ⁴¹

Insieme al suo vicario, il vescovo novarese fu fra i primi esaminatori delle Costituzioni, dopo che Pio VIII, durante le udienze che concesse al Rosmini nel 1829 e nel 1830, aveva suggerito al sacerdote di ottenere per esse delle preventive approvazioni, da parte di alcuni vescovi, prima di sottoporle all'esame della Congregazione dei vescovi e regolari.

Nel dicembre 1830, quando si diffuse la triste notizia della morte del papa, il Morozzo dovette ritornare a Roma per il nuovo conclave; lì fu raggiunto da una lettera del Rosmini che riprendeva l'argomento delle Costituzioni, anticipandogli di aver già presentato il manoscritto allo Scavini, ottenendo dal vicario un lusinghiero giudizio, nella speranza che il cardinale sfruttasse le sue conoscenze per perorare la sua causa e potesse, eventualmente, parlarne con il nuovo pontefice. ⁴²

³⁹ ASDNo, v, 2,50, ivi, p. 26.

⁴⁰ ASDNo, v, 2,50, ivi, pp. 28-29.

⁴¹ G. MORONI, *Sala Giuseppe Antonio*, in *Dizionario di erudizione*, LIX, Tipografia Emiliana, Venezia 1852, pp. 237-240.

⁴² ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. II, let. 1311.

Tanto il vescovo novarese quanto il card. Cappellari, che sarebbe asceso al soglio pontificio e che già precedentemente si era interessato alla causa del Rosmini, lo consigliarono di attendere tempi più propizi, quando fosse scemato il pericolo rappresentato dalla diffusione delle idee liberali che minacciavano il regno di Sardegna,⁴³ suggerendogli, nel frattempo, di impegnarsi sul fronte delle abiure dei protestanti e dell'assistenza alle carcerate, attività che avrebbero reso meno sospetto, secondo il Morozzo, «il soggiorno di preti forestieri in codeste parti anche agli occhi del governo».⁴⁴

Le Costituzioni furono presentate al Morozzo in occasione della Pasqua del 1831, e il suo giudizio fu positivo, come ebbe modo di scrivere lo Scavini in una lettera al Rosmini, riferendo le impressioni del vescovo: «l'impressione come di una cosa in genere suo perfettissima [...] ringrazia continuamente la bontà di Dio che a questa diocesi abbia mandato un sì gran bene; ma l'idea che se ne è formata è tanto sublime, che teme in mezzo al suo giubilo come suole accadere in simili circostanze».⁴⁵ Una lettera del Morozzo al Loewenbruck, datata 8 settembre 1832, confermerà il suo apprezzamento, con qualche incertezza dettata dall'esperienza e dalla profonda conoscenza del suo gregge: «bellissime, ma fatte più per il cielo che per la terra come è abitata presentemente».⁴⁶

L'iter per l'approvazione vescovile era proceduto senza intoppi e al nulla osta del cardinale piemontese, concesso il 17 agosto 1832, nel novembre dello stesso anno erano seguiti quelli dell'arcivescovo di Genova e del patriarca di Venezia.

L'importanza che il Rosmini riservava al giudizio del Morozzo è ampiamente testimoniata da una lettera dello stesso sacerdote roveretano allo Scavini, sempre con argomento le Costituzioni: «io la pregherei di sottomettere tutte queste considerazioni anche al nostro Eminentissimo, il cui giudizio stimo altamente e con ogni rispetto ascolto. Ho poi in animo sottomettere allo stesso Eminentissimo, delle altre Costituzioni assai più brevi di quelle che gli ho sottoposto, le quali Costituzioni assai più brevi, non differiscono però niente nella sostanza dalle lunghe, ma le compendiano; se sua Eminenza si degnerà di approvarle incamminerò allora, senza perdere tempo, la causa a Roma. Egli è oggimai tempo di mettere mano a quest'affare seriamente; e spero che vorrà il nostro Em.mo consolarmi; se però non trova nulla da riprendere nelle Costituzioni stesse».⁴⁷

La possibilità, per il Rosmini e i suoi sodali, di operare all'interno dei domini sabaudi dipendeva dal consenso reale, e anche in questo caso il Morozzo si fece portavoce delle richieste del sacerdote roveretano presso la corte di Torino, una prima volta nel 1832, con un memoriale al

⁴³ N. NADA, P. NOTARIO, *Il Piemonte sabauda. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, G. Chittolini, G. Miccoli (eds.), *Storia d'Italia*, VIII, 2, Utet, Torino 1993, pp. 230-236.

⁴⁴ PEROTTI, TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., p. 58.

⁴⁵ Archivio Storico Istituto della Carità - Archivio Generalizio, A.1, t. XIV, Appendice 1827-1833, n. 480. [25.7.1831].

⁴⁶ Ivi, 2-11-31, Novara, 8.12.1832.

⁴⁷ ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. IV, let. 1650.

Guardasigilli Barbaroux che portò, il 25 giugno, alla concessione del «regio gradimento per la sussistenza dell'Istituto medesimo tal quale trovasi ora introdotto»,⁴⁸ e una seconda, conseguenza di un'ulteriore sollecitazione del Rosmini, con l'invio di una relazione in due copie, una ancora al Barbaroux e un'altra al Tesoriere, affinché ne parlassero al re; pur incontrando un generale gradimento, la relazione non fu ritenuta sufficiente per ottenere la sovrana approvazione dell'Istituto, e il Barbaroux reputò necessaria una lettura delle Costituzioni, per poi subordinarla all'approvazione della Santa Sede.⁴⁹

Mancava, quindi, il nulla osta pontificio, e anche in questa circostanza significativo fu l'impegno del vescovo novarese. L'iter per l'approvazione dell'Istituto da parte della Santa Sede riprese nel 1837, dopo che anche l'arcivescovo di Torino aveva concesso il suo benestare.

A Roma, le Costituzioni furono vagliate dalla Congregazione per i vescovi e regolari, presieduta dal cardinale Giuseppe Antonio Sala, il quale, come visto, non nutriva grande considerazione del Rosmini e del suo Istituto: «so ancor io che l'Istituto dell'Ab.e Rosmini è una sempl.ce Cong.ne, ma so ancora che le Regole da Lui trasmesse sono un vero pasticcio, e abbisognano di grandi schiarimenti. Sarà dunque bene che venga a darli personalmente».⁵⁰

Pur senza condividere pienamente l'analisi del Sala, il Morozzo, anche alla luce delle ultime voci poco rassicuranti che giungevano da Roma, concordava sulla necessità di un personale chiarimento del Rosmini di fronte alla Congregazione;⁵¹ il Roveretano, che inizialmente aveva manifestato la sua disponibilità, alla fine decise di non seguire il consiglio, preferendo delegare il compito a un suo sacerdote, padre Giuseppe Roberto Setti.⁵²

A frenare l'approvazione delle Costituzioni c'erano alcuni punti del testo che non convinsero i consultori, in particolare i passi dove si faceva riferimento ai voti di povertà e di obbedienza: per quanto riguardava il primo, si sollevava la questione del mantenimento del possesso legale dei propri beni al momento dell'ingresso nell'Istituto, pur rinunciando al loro uso personale. Il secondo aspetto, l'obbedienza, basato sulla «volontarietà dell'obbedienza» fortemente voluta da Rosmini al fine di rendere più partecipi e coscienti i nuovi sacerdoti, dava loro però troppa libertà mettendo a rischio i loro obblighi come membri di una congregazione. A far propri questi elementi di criticità furono, all'interno della Commissione, i Gesuiti di padre Zecchinelli, teologo della Sacra Penitenzieria, i quali furono tra le principali cause del rallentamento dell'iter di approvazione delle Costituzioni.

Fu possibile superare questa fase di stallo, e l'opposizione dei Gesuiti, grazie alla mediazione di padre Setti e ai consigli del cardinale Castracane, conosciuto dal Rosmini nel 1829, a

⁴⁸ PEROTTI, TUNIZ, *Rosmini e i vescovi di Novara*, cit., p. 45.

⁴⁹ ASDNo, v, 3,105. 26.3.1833; 1.7.1833.

⁵⁰ ASDNo, v, 2,60. 15.8.1837.

⁵¹ ASDNo, v, 3,105. 30.7.1837, 18.8.1837, 19.8.1837.

⁵² Sulla vicenda e su padre Setti: D. GIANNOZZI, *L'approvazione dell'Istituto della Carità. Il Carteggio Rosmini-Setti*, Ed. Sodalitas, Stresa 1994.

Roma, senza ignorare il costante sostegno e interessamento del Morozzo,⁵³ come ci confermano le lettere dello stesso Roveretano⁵⁴ e del cardinale Sala: «sull'Istituto dell'Ab.e Rosmini mi servirò de' Lumi somministrati dall'Em.za V.ra quando si discuterà nuovamente dell'affare in piena Cong.ne».⁵⁵

Tutto il 1838 fu caratterizzato da un clima di incertezza, nell'attesa della tanto agognata approvazione. Tuttavia le comunicazioni che giungevano da Roma alimentavano, sebbene in diversa misura, qualche speranza: l'abate Setti, scrivendo al vescovo nel luglio di quell'anno,⁵⁶ manifestava molta fiducia in una felice conclusione, mentre meno ottimismo era racchiuso in una successiva lettera del Sala, datata 17 novembre: «le Regole Rosminiane sono tuttora *Sub Iudice*. Si è dovuto fare un nuovo esame e si è comunicato tutto ciò che offre difficoltà, però esige chiarimento. Bisogna quindi attendere le risposte»;⁵⁷ notizie più confortanti erano state comunicate al Morozzo dallo stesso Rosmini, quando lo informò del voto «del dotto Monsig.e Bellenghi intorno alla natura, ed alle Costituzioni di detto Istituto [...] che lascia luogo a fondata speranza che non si abbiano più ad incontrare difficoltà sulla tanto sospirata Ap.ca approvazione».⁵⁸

Il 20 dicembre 1838, finalmente, l'Istituto e la Regola superarono l'esame della congregazione romana, formata dai monss. Castracane, Sala, Giustiniani, Tiberi, Spinola, Patrizi, Mai e Orioli, e il 22 seguente il decreto fu confermato da Gregorio XVI;⁵⁹ il 28 dicembre il Morozzo, in occasione del consueto scambio di auguri per le festività di fine anno, espresse al Rosmini la sua gioia per il buon esito della vicenda, e il 4 gennaio successivo scrisse al papa ringraziandolo dell'approvazione e per pregarlo, su richiesta del Rosmini, di concedere all'Istituto tutti i privilegi dei Regolari.⁶⁰

Dopo l'emanazione delle Costituzioni, una larga parte della Curia romana – quella più conservatrice – continuò a mostrarsi ostile e poco incline ad accettare le innovazioni introdotte dal Rosmini, in particolar modo quelle concernenti l'obbligo di povertà; questo sentimento interessò anche personalità del clero piemontese, come il vescovo di Casale, Francesco Icheri di Malabaila,

⁵³ ASDNo, v, 3,105. 5.2.1838.

⁵⁴ ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VI, let. 3376. Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 325-342.

⁵⁵ ASDNo, v, 2,60. 17.2.1838.

⁵⁶ ASDNo, v, 3,105. 14.7.1838.

⁵⁷ ASDNo, v, 2,60. 17.11.1838.

⁵⁸ ASDNo, v, 3,105. 6.11.1838.

⁵⁹ G. ROSSI, G.B. PAGANI, *Vita di Antonio Rosmini, scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità*, vol. I, Arti grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959, pp. 779-802.

⁶⁰ ASDNo, v, 3,105. 28.12.1837, 4.1.1839.

suscitando nel Rosmini il timore che queste opposizioni, all'interno del regno di Sardegna, potessero dilatare i tempi della ratifica del Breve pontificio da parte dei Senati,⁶¹ per il definitivo riconoscimento reale dell'Istituto.⁶²

Con una lettera al Morozzo il cardinale Sala, fermo nelle sue convinzioni, manifestò anche in quei momenti tutto il suo scetticismo nei confronti dei Rosminiani e sulla possibilità di una loro diffusione e longevità: «a dirgliela schietta, a fronte della più bella prospettiva, io non ho mai avuto, e neppur al p.n.te ho gran fiducia in quello – istituto – dell'Ab. Rosmini».⁶³ Nonostante queste sue considerazioni, più volte era intervenuto a favore della congregazione del Calvario, evidentemente anche per compiacere l'amico vescovo.⁶⁴

Il 25 marzo 1839, al Calvario, ebbe luogo la prima professione dei voti dei coadiutori,⁶⁵ e il 9 maggio, sopra Stresa, fu posta la prima pietra del noviziato, alla presenza del cardinale Morozzo.⁶⁶

Si concludeva così una vicenda iniziata dieci anni prima, ma l'approvazione delle Costituzioni è solo uno dei momenti, nella storia dell'Istituto della Carità, in cui la collaborazione tra il Rosmini e il cardinale piemontese produsse i suoi frutti; dall'iniziale concessione del casino per gli esercizi al Monte Calvario all'interesse dimostrato nei confronti delle Suore della Provvidenza, che il Morozzo volle a Novara nel primo asilo comunale gestito da religiose,⁶⁷ e all'approvazione della loro Regola, nel 1840, passando attraverso le vicende della casa presso la Sacra di S. Michele e la volontà di affidare ai religiosi del Calvario parrocchie e incarichi di apostolato, innumerevoli furono le occasioni in cui il Rosmini poté rivolgersi fiducioso al cardinale, trovando sempre una persona disposta ad ascoltarlo e aiutarlo.⁶⁸

Tra il vescovo di Novara e l'abate roveretano, come si è visto, c'era una forte sintonia, accresciuta dalla condivisione di alcune tendenze che la Chiesa avrebbe dovuto seguire durante la Restaurazione.

⁶¹ ASDNo, v, 3,105. 5.10.1839, 22.11.1839, 10.12.1839.

⁶² ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VII, let. 3916; ASDNo, v, 3,105. 18.12.1839.

⁶³ ASDNo, v, 2,60. 5.3.1839.

⁶⁴ Questo concetto stride con quanto affermato dal nipote e principale biografo del Sala: «[...] non tenne mai il broncio alla novella del Rosmini, ma anzi appena la vide nascere, tosto ne ravvisò la convenienza, e ne presentò vantaggi alla fede». Cfr. G. CUGNONI, *Della vita e degli scritti di G.A. Sala*, Società romana di storia patria, Roma 1888, p. 87.

⁶⁵ ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VII, let. 3752.

⁶⁶ ROSSI, PAGANI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., vol. II, pp. 8-9.

⁶⁷ Arch. Stato Novara, *Comune P. Antica.*, b. 392. Regolamento per l'istituzione d'un asilo o scuola infantile in Novara. 25.1.1840. Articoli: 1, 2, 11, 12, 16, 17, 18, 63.

⁶⁸ G. AIRAUDO, *Incidenze spirituali del Rosmini sul clero novarese del suo tempo*, in «Novarien», VII, 1975, pp. 93-98.

Nel Morozzo era forte il richiamo a figure di spicco della Chiesa del passato, come Filippo Neri, ma egli guardò con interesse anche a ordini regolari dal fulgido passato ma da poco rientrati in diocesi, come i Gesuiti, che proprio lui rivolse nel 1818. Al contrario, si accostò con poca partecipazione, se non con freddezza, a realtà più recenti e a lui più vicine come l'Amicizia Cattolica, verso la quale mostrò diverse perplessità soprattutto a proposito dell'impegno politico dei suoi membri, alcuni dei quali a lui molto prossimi come il nipote Cesare d'Azeglio e lo Scavini.⁶⁹

Rosmini condivise con il vescovo di Novara il desiderio di una Chiesa che, durante la Restaurazione, ristabilisse le proprie prerogative in materia spirituale, individuando negli stessi modelli il punto di partenza; tuttavia coltivò anche un interesse particolare per l'Amicizia Cattolica, senza trovare in ciò il sostegno del presule novarese.⁷⁰

Sicuramente il Morozzo conosceva di fama il Rosmini già prima del 1828 – molte erano le comuni frequentazioni, soprattutto a Torino e nell'Amicizia Cattolica – ma fu con la lettera del febbraio di quell'anno che si ebbe il primo vero contatto, dal quale nacque quel lungo rapporto in cui, agli occhi del sacerdote roveretano, il vescovo novarese rappresentò un sicuro punto di riferimento per il progetto che era in procinto di realizzare.⁷¹

La fiducia che il Morozzo ripose nell'Istituto della Carità non venne mai meno, neppure negli anni della travagliata approvazione pontificia, quando anche gli amici gli manifestarono tutti i loro dubbi sull'opportunità di sostenere quella causa.

Tuttavia bisogna dire che nei primi anni in cui il Roveretano si era insediato al Calvario, quando non erano ancora certi né il profilo né gli scopi dei Rosminiani, il Morozzo fu piuttosto scettico verso il loro futuro, ma ancora di più sulla possibilità di ampliarsi oltre la piccola comunità di Domodossola. A contribuire ad alimentare questa incertezza c'erano poi due criticità: una di tipo politico e una legata alla situazione della Chiesa piemontese. Per quanto riguarda la prima, bisogna ricordare che tra gli anni '20 e '30 dell'Ottocento il Regno di Sardegna visse in un continuo stato di allerta per i frequenti pericoli di insurrezione – situazione che il vescovo di Novara ben conosceva dati i suoi stretti rapporti con il sovrano e con i membri del governo – mentre la seconda era connessa alle problematiche che il clero regolare e secolare stava affrontando per riprendersi dalla condizione in cui il regime napoleonico l'aveva lasciato, e il Morozzo era forse la persona più informata sullo stato in cui si trovava il clero, vista la sua posizione privilegiata di Visitatore apostolico dei regolari e presidente della Commissione di riforma del clero secolare. Proprio la consapevolezza della situazione politica e religiosa convinsero il cardinale piemontese a frenare i propositi dell'Istituto, considerandoli prematuri.

Dopo gli iniziali dubbi, il rapporto tra i due divenne sempre più solido e la frequenza della corrispondenza è lì a dimostrarlo. Non si trattò di un legame esclusivo, perché il Roveretano ebbe

⁶⁹ DE GIORGI, *Nella Restaurazione: il card. Morozzo. Indirizzi riformistici e rapporti con Rosmini*, cit., pp. 301-303.

⁷⁰ ID., *Tradizione e innovazione nella spiritualità di Rosmini*, in U. MURATORE (ed.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero politico*, Ed. rosminiane, Stresa 1997, pp. 193-196.

⁷¹ ID., *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 320-324, 347-348.

contatti anche con altre figure di ecclesiastici vicini alla Curia romana e non, come con il cardinale Cappellari.⁷² Nonostante ciò, il vescovo di Novara fu sempre disponibile e sinceramente affezionato al sacerdote – in particolare stimava molte le sue capacità, come quando gli chiese di scrivere un piano di studi per i Cappuccini, all'epoca della Visita apostolica dei regolari in Piemonte.

Da parte sua, il Rosmini non poté non considerarlo padre e protettore dell'Istituto, come si legge anche in una lettera del gennaio 1840: «or dunque, come Ella fu il Padre dell'Istituto della Carità, così deve essere anche il padre dell'Istituto delle Suore della Provvidenza, che nacque dal primo».⁷³

Questo rapporto, durato 14 anni, ebbe termine nel 1842 con la morte del Morozzo, che nelle sue ultime volontà lo ricordò, lasciando delle rendite alla comunità del Calvario, affinché il suo sostegno non venisse a mancare, neppure dopo la sua dipartita.

Al Calvario, il 28 aprile 1842, si tenne l'elogio funebre del cardinale.⁷⁴

Rosmini scrisse alla Bolongaro, commentando la dipartita dell'illustre amico: «ho sentito con piacere che anco le sue disposizioni testamentarie hanno dimostrato quella pietà e beneficenza che praticò sempre durante la sua vita. Mi fu caro l'udire che nel suo testamento diede un segno della sua affezione e della gratitudine a Madama ed all'Ab. Branzini, nominandoli fra i suoi legatarj. Il Signore provveda ora la diocesi novarese di un pastore simile nelle virtù a quello che abbiamo perduto!».⁷⁵

giacomo.lorandi@unicatt.it

(Université de Fribourg)

⁷² Ivi, pp. 345-346.

⁷³ G. AIRAUDO, *Rapporti fra Antonio Rosmini e la Provincia di Novara*, in «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», XLV, 1955, pp. 31-37.

⁷⁴ G. TOSCANI, *Elogio funebre al Cardinale Giuseppe Morozzo*, Tipografia Chirio e Mina, Torino 1842, p. 71.

⁷⁵ ROSMINI, *Epistolario Completo*, cit., vol. VIII, let. 4516.

APPENDICE

Le lettere che seguono sono una parte di quelle inviate, tra il 1828 e il 1842, dal vescovo di Novara Giuseppe Morozzo della Rocca all'abate Antonio Rosmini.⁷⁶

26 giugno 1830

Signore abate garbatissimo.

Oleggio, 26 giugno 1830.

Io mi trovo in visita, ed in un pesantissimo vicariato e quivi ho avuto la sua del 23 consolantissima, l'attestato di codesto sindaco, ed una pure del padre compagno; non appena ho tempo di scrivere due versi, se a Dio piace nella settimana che incomincia colla domenica 4 luglio verrò costà, e poi a Pallanza, e farò quanto posso per dar sesto a ogni cosa. Tengo pure in sul momento altro affare grave col parroco di S. Eustorgio per stabilire un monastero di Orsoline a Miasino, nella Riviera di Orta. Mi raccomandi, e faccia raccomandare al Signore; prepari i materiali per combinare con il canonico Capis e mi creda con la più cordiale stima

il suo devoto servo vero
† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

26 marzo 1833

Signore abate gentilissimo.

Novara, 26 marzo 1833.

Non le faccia specie se non ho risposto prima alle sue due lettere: ho però operato ed ho mandato una relazione a Torino per avere il regio gradimento. Si è dovuta mandare come d'ufficio al conte Barbaruox Guardasigilli; e ne ho pur mandata copia al conte tesoriere⁷⁷ perché ne tenesse pur proposito con S.M.. Ambedue mi hanno risposto stamane favorevolmente ma il primo dice che prima di dare il reale assenso conviene vedere la regola. Ora tocca a lei a vedere cosa pensa di fare in proposito. Se potesse ricavarne il ristretto, io crederei che potrebbe bastare, ma certamente una cosa ora convien fare, se no staremo come prima. Mi affretto dunque a comunicarle il risultato delle mie operazioni: la domanda del Governo è anche giusta. Se poi giudicasse di mandare le copia che abbiamo sottoscritta, e pregare il Governo dopo letta ed esaminata di mandarla, sarà forse anche meglio. Attenderò dunque i di lei riscontri ed in fretta ma con la solita cordialità mi dichiaro

suo devoto servo vero
† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

1 luglio 1833

Signore abate gentilissimo.

Torino, 1 luglio 1833.

Penso che a quest'ora l'avvocato Bianchi l'avrà informata sull'approvazione delle Costituzioni che non si creda qui di fare se non precise quelle della Santa Sede, lo che è da regolarsi, si è però scritta una lettera di cui avrò conosciuto il tenore, che basta per quegli oggetti che ponno interessare lo stabilimento e la dimora al Calvario. Ora dunque si pubblicherà il decreto: ora si potranno costruire le cappelle ecc. ecc..

⁷⁶ Si trovano in ASDNo, v, 3,105.

⁷⁷ Conte Gaetano Buglione di Monale Vassallo. *Calendario generale pe' Regii Stati: pubblicato con autorità del Governo e con privilegio di S.S.R.M*, X, 1834, Torino 1834, p. 164.

Ieri l'altro ho veduto il conte Lascarenne,⁷⁸ il quale mi ha detto che Sua Maestà ha gradito le sue opere, e lo ha incombenzato di attestarlene il suo gradimento.

Il Re ha sempre delle buone disposizioni, ed anche una parte dei ministri le seconda: ma i tempi sono critici, e assai difficili. Malgrado le seguite arrestazioni si vive in somma quiete: Sua Maestà va ai bagni pel corrente mese, e poi alla sua campagna. Io vado proseguendo e ultimando se si può le mie operazioni. Ella mi raccomandi al Signore affinché ciò che si fa o si propone riesca a gloria sua e bene delle anime. Sono con perfetta stima

il suo devoto servo vero
† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

12 luglio 1835

Molto reverendissimo signore.

Santa Maria Maggiore 1835, 12 luglio.

Riscontro la sua dei 10 venuta jeri sera: assicuro la legalizzazione richiesta; mi servirò delle notizie che mi ha favorito. Nulla so ancora di Craveggia, ma sarebbe meglio in vece dell'arciprete di Domo che fossero due del Calvario. Sento che a Pallanza vi sono alcune donne carcerate da cresimare: appurato che sia che non lo siano stato per il passato, le cresimerei alla mattina del 27 corrente, onde veda che siano preparate e disposte. Intanto prego il Signore che la prosperi

suo devoto servo
† Giuseppe cardinale Arcivescovo di Novara

30 luglio 1837

Gozzano, 30 luglio 1837.

Una lettera che ho vista di Roma, sebbene non ufficiale reca che la Congregazione de' Vescovi e Regolari non ha giudicato di approvare la Regola dell'Istituto. Bramerei però di sapere se la cosa sia e quale è l'articolo che non è piaciuto. Io penso se Vostra Signoria Illustrissima abbia in Roma chi possa rendere conto di una qualche frase, oppure di qualche regola che non sia alle volte stata male interpretata. Al punto che sono le cose, a me parrebbe prudente cosa che ella andasse a Roma a dilucidare questo affare e ecco il motivo della presente con cui mi prego di essere sempre

suo affezionatissimo servo vero
† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

19 agosto 1837

Illustrissimo signore.

Gozzano, 19 agosto 1837.

Dall'ultima di Lei lettera dei 16 corrente e più ancora da quella di Roma che vi era acchiusa, rilevo che il mio corrispondente non era ben istruito e che le cose relative alle Regole dell'Istituto non sono così male avviate, sebbene sempre creda che la di Lei presenza in Roma sia necessaria. Il cardinale Castracane le scriverà, ma non diluciderà quanto fa d'uopo la cosa. Mentre le restituisco la lettera acchiusami resto colla solita affettuosa stima

suo affezionatissimo servo
† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

5 febbraio 1838

Illustrissimo signore,

mi sono pervenute le carte stampate e le due lettere correlative alle nuove Regole di codesto Istituto.

⁷⁸ Conte de l'Escarène, Antonio Maria Francesco di Paola Bartolomeo Tonduti, primo segretario di Stato per gli Affari interni. M. BERTINI, *De l'Escarène, Antonio Maria Francesco di Paola Bartolomeo Tonduti*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 43, 1993, a.v.

Rimando queste e quelle ma dai soli dubbi nulla si può ricavare. Il voto favorevole del padre Turco⁷⁹ è già una buona disposizione, come l'interessamento del cardinale Castracane ponente della causa. Ora scriverò al cardinale prefetto e se la cosa andasse bene, vedo che ella farebbe bene a non andare per ora a Roma, bisognerebbe però andarvi se emergessero nuovi dubbi.

Mi farà grazia di tenermi al giorno di quanto verrà deciso, e raccomandandomi alle di Lei orazioni con tutto l'animo pregio di essere

affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, 5 febbraio 1838.

14 luglio 1838

Illustrissimo signore,

sento che la Signoria Vostra Illustrissima possa essersi restituita costì, epperò mi affretto a farle tenere il noto fascicolo di carte che si attendeva da Roma e che mi venne diffatto spedito dall'abate Setti: il medesimo nell'inviarmele mi dà molta speranza di una felice conclusione della cosa, tutto che non manchino delle opposizioni. Desidero io pure che la Signoria Vostra unitamente a tutto il suo Istituto abbia la consolazione di vedere condotta felicemente a termine questa impresa; ed è in tale viva lusinga che raccomandandomi alle fervorose di lei preci con perfettissima stima mi rassegno

della Signoria Vostra Illustrissima

affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Gozzano, li 14 luglio 1838.

Ill.mo Sig. Ab.e Rosmini

Superiore dei Preti della Carità al Calvario di Domodossola.

27 settembre 1838

Illustrissimo signore,

per mezzo del ministero Estero avevo già mandato la mia al Re e niente importa lo sbaglio accorso, di cui mi fa cenno Vostra Signoria Illustrissima nella sua dei 16; anzi ne ho già avuto risposta, e mi si dice che Sua Maestà essendosi compiaciuta di esaminare il contenuto ha risposto che gli affari dell'Abbadia vuole che prosieguano come da principio ha deciso.⁸⁰ Sono poi io di parere che senza parlarne porrà ella diminuire il numero dei religiosi, che potrà accrescere all'accorrenza.

Sento con piacere migliori nuove della di lei salute. Da Roma nulla mi si è più scritto, sebbene abbia avuto una fresca lettera del cardinale Sala. Il mese va a finire, ed ella me ne dica qualche cosa.

Colla solita particolarissima stima mi dichiaro

suo affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Gozzano, 27 settembre 1838.

⁷⁹ *Voto del Reverendissimo Padre Turco, Minore Conventuale, intorno ai documenti riguardanti l'Istituto della Carità*, in [Atti dell'approvazione della] *Regula Instituti Caritatis* [1837-1838]. Sagra Congregazione de' Vescovi e Regolari. Ponente l'E.mo e R.mo Sig. Cardinale Castracane. Consultazione: *Novarien. Super Approbationem Constitutionum Societatis A Caritate Nuncupatae*. [Atti dell'approvazione dell'Istituto della Carità], Roma, nella Stamperia della Rev. Camera Apostolica, [1837-1838], VI.

⁸⁰ ASDNo, v,3,105. 16.9.1838. Si fa riferimento al memoriale del Rosmini, sui primi tre anni di attività dell'Istituto alla Sacra di San Michele, presentato tramite il vescovo a re Carlo Alberto.

Illustrissimo signore abate Rosmini superiore dell'Istituto della Carità, Domodossola.

6 novembre 1838

Molto reverendo signore,

può immaginarsi Vostra Signoria Molto Reverenda con quanto piacere io abbia letto il voto del dotto monsignore Bellenghi⁸¹ intorno alla natura, ed alle Costituzioni di detto Istituto: nel ritornarglielo debbo molto ringraziarla di avermi dato a leggere una tale scrittura che lascia luogo a fondata speranza che non si abbiano più ad incontrare difficoltà sulla tanto sospirata apostolica approvazione, rallegrandomi ad un tempo assai che le cose si mettano nell'aspetto più vantaggioso.

Conosce Vostra Signoria al pari di me che stabilita la tassa Sinodale pel titolo ecclesiastico, non è in libertà del Vescovo di diminuirla, tranne che si trattasse di qualche piccolissima somma di qualche lira; quindi mi rincresce di non potere in questa parte giovare al sacerdote Scesa, al quale deve pensare il suo padre per la costituzione del patrimonio in luogo del beneficio laicale che possiede.

Esternando a Vostra Signoria la mia riconoscenza per le cortesie sue espressioni, mi pregio di essere con perfettissima stima

della Signoria Vostra Illustrissima
affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, li 6 novembre 1838.

Signore abate A. Rosmini, Domodossola.

28 dicembre 1838

Illustrissimo signore,

il piacere che ho provato a ricevere le felicitazioni che la Signoria Vostra Illustrissima mi ha fatto in questa ricorrenza delle Sante Feste e del rinnovamento dell'anno mi venne a mille doppi accresciuto dalla fausta notizia con cui le ha accompagnate; rendo di quelle il contraccambio col formare dei fervidi voti pella di lei prosperità che spero durevole fino alla più tarda età, e della nuova favoritami, tutto che non sia intieramente analoga alli suoi e miei desiderj, mentre le sono riconoscentissimo per avermi messo a parte del di lei contento, ringrazio pure di vero cuore il Signore che abbia condotto a termine un tale importante affare.

Nella viva lusinga che l'approvazione accordata, di cui vedrò poi volentieri il contesto, sia per riuscire di sommo vantaggio all'Istituto, passo con perfetta stima a dirmi

della Signoria Vostra Illustrissima
affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, li 28 dicembre 1838.

Illustrissimo signore don Antonio Rosmini Serbati, Stresa.

21 marzo 1839

Illustrissimo signore,

sensibile fu la mia consolazione nel ricevere il di lei grazioso foglio, come pure la notizia che io nel mio nulla abbia potuto contribuire alla felice riuscita del di lei Istituto, e pur le analoghe lettere apostoliche che vedrò volentieri promulgate a suo tempo.

All'arrivo di questa mia i santi spirituali esercizi saranno quasi terminati, ed io spero di averci avuto

⁸¹ R. SASSI, *L'abate camaldolese mons. Albertino Bellenghi (1757-1839)*, in «Studia Picena» XV, 1940, pp. 145-173. Era consultore della Congregazione dei vescovi e regolari dal 1834 per volere di Gregorio XVI. Morirà nel 1839 a Roma.

parte per quelle orazioni che i di lei colleghi avranno fatti pro benefactoribus, come pure confido di avere parte nei suffragi, che si faranno pro defunctis.

La venuta dei Colleghi dall'Inghilterra è ben desiderabile, ma nello stesso tempo mi dispiacerà che si allontanino da quei Paesi, dove ponno fare un sì gran bene: questo canonico Padulli mi dice che è lo zio che debbe costà portarsi col Conte Mellerio per trovarsi ai di lui compleanno nella festa dell'Annunciazione. Sebbene mi proponga di andar ancor io a Stresa non sarà però la mia gita così proficua, giacché io temo che avremo ancora tempi freddi e cattivi, qualunque possa essere la di lei Preghiera a mio riguardo vedrò certamente di compiacerla.

Mi era nota la disgrazia del Canonico Capis e temo ancor io per la sua avanzata età.

Le rendo distinte grazie per le felicitazioni di tutta codesta casa all'occasione del mio dì onomastico e pregandola di riverirmene tutti gli individui resto pieno di attaccamento e di rispettosa stima
della Signoria Vostra Illustrissima
affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, li 21 marzo 1839.

All'illustrissimo signore rettore del Calvario abate Rosmini, Domodossola.

22 aprile 1839

Illustrissimo signore,

tengo due pregiatissimi fogli della Signoria Vostra Illustrissima ai quali sono in dovere di rispondere; ma quanto al primo che riguarda l'introduzione di libri in questi Stati bramo tenerne proposito a voce con lei epperò ne prescindo dal trattenerla presentemente. Vengo piuttosto al secondo che tratta della fabbrica che ella vuole erigere costà pel noviziato della Congregazione, e della funzione che si desidera venghi da me fatta. Vivissima essendo in me la brama di compiacerla in questo, la prevengo che se la stagione continua ad essere piuttosto buona io ho divisato di trovarmi a Stresa alla sera delli sei del prossimo maggio, e quindi desiderando passare costà qualche giorno si avrà tutto il tempo per combinare quanto riguarda la predetta funzione del collocamento della prima pietra dell'Oratorio: se dunque la Signoria Vostra può temporeggiare alcun poco ciò che ha relazione colla fabbrica dell'oratorio stesso, occupandosi intanto del resto, avrò anch'io il piacere di concorrere nel dare maggior lustro alla solennità; quando tuttavia questo ritardo le portasse qualche incaglio né suoi lavori, me lo scriva subito liberamente che o vedrò di anticipare di qualche giorno la mia venuta, oppure lascerò che da altri si faccia la funzione.

Pregola di partecipare un tale mio divisamento all'ottima Madama Bolongaro, accui farò li miei rispetti, e con perfetta stima, raccomandandomi alle di lei orazioni passo a rassegnarmi

della Signoria Vostra Illustrissima
affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, li 22 aprile 1839.

Reverendissimo signore abate Rosmini superiore dell'Istituto della Carità, Stresa.

18 dicembre 1839

Illustrissimo signore,

ringrazio Vostra Signoria Illustrissima della pronta spedizione della nota lettera per l'Inghilterra.

Non so capire come la Signoria Vostra sia informata della poca buona disposizione del vescovo di Casale inverso del di lei Istituto, e che specialmente sia contrario allo stabilito voto di povertà. Bramerei sapere come tutto ciò è venuto a cognizione della Signoria Vostra, quale sia il preciso sentimento di quel prelato in proposito, come, dove, e con chi lo abbia già potuto a quest'ora spiegare: con queste notizie che ella potrebbe darmi io forse mi troverei al caso di fare buon'opera. In attenzione di questi riscontri mi dico colla solita perfetta stima

della Signoria Vostra Illustrissima
affezionatissimo servo vero

† Giuseppe cardinale Morozzo arcivescovo vescovo

Novara, li 18 dicembre 1839.

Illustrissimo signore abate Rosmini.



Focus

L'impressione che molti hanno della matematica è di una disciplina che non si occupa del mondo. Tuttavia, se si risale alle fonti e alle origini dell'aritmetica e della geometria si comprende quanto sia infondata l'idea della matematica come disciplina puramente formale, quasi un gioco linguistico separato dalla realtà (Paolo Zellini, La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini, Adelphi, Milano 2016). Quelle fonti ci dicono che aritmetica e geometria dei primordi non erano concepite allo scopo di descrivere fatti o cose del mondo esterno, bensì di individuare un fondamento della stessa realtà del mondo, ciò che permane nella variegata molteplicità delle cose e dei processi sensibili. Aritmetica e geometria rappresentavano cioè un baluardo che salvava i fenomeni, così instabili e mutevoli, illustrando la stabilità e la coerenza degli enti di qualsiasi ordine oltre le apparenze sensibili. I paradossi di Zenone, la filosofia matematica di Platone, i calcoli babilonesi e la matematica vedica, esprimevano la volontà di approdare a una conoscenza della realtà invisibile e insieme attendibile degli enti del mondo. Gli enti matematici erano dunque la quintessenza della realtà e tale pitagorismo è stato confermato dalla storia della matematica fino alla teoria dei numeri e del continuo aritmetico elaborata nel XIX secolo. Sorprende in ogni caso verificare che alcuni schemi computazionali sono rimasti gli stessi, se si considera il modo in cui la crescita delle grandezze è trattata nella geometria e aritmetica greca, mesopotamica e vedica.

Gli schemi che sono rimasti inalterati consistono nella combinazione di procedure umane e dettami divini. Accadeva così che fosse un dio a ordinare l'ingrandimento di una figura, come nel caso del raddoppiamento del cubo presso i Greci o l'ingrandimento di cento volte degli altari di Agni senza mutarne la forma. La matematica nasceva con la vocazione di



raccogliere le indicazioni degli dèi (vedici e greci) sul nesso che unisce la sfera interiore e la realtà esterna.

*Si potrebbe asserire che la realtà del numero dipende da quella del mondo fisico e che tra mondo esterno e matematica esista una sorta di corrispondenza o reciproca implicazione, per cui simul stabunt et simul cadent, come sembra essere dimostrato dalle innumerevoli applicazioni della matematica non solo a fisica, chimica, ingegneria, ma anche a biologia, economia e informatica. Gli enti matematici tuttavia, avverte Zellini, non sono reali solo in virtù di questa “armonia prestabilita” tra il libro della natura e la lingua matematica: tale corrispondenza esclude soltanto che si possa essere realisti in fisica e nominalisti in matematica. Il realismo della fisica non è necessariamente il solo modo per fondare la realtà degli enti matematici. Questi sono creature della nostra mente e insieme entità indipendenti, che resistono a qualsiasi soggettivizzazione e si impongono al matematico impegnato in calcoli e dimostrazioni, come se venissero da un altro mondo. Gli enti matematici sono dunque reali e dotati di una loro intenzionalità, non sono meri costrutti artificiali. Giova ricordare l'avvertenza di Simone Weil a proposito della necessità di stabilire che cosa è reale, per cui reale è il trascendente. La questione della realtà degli enti matematici emerge non solo dalla filosofia pitagorica, ma anche dai calcoli vedici e mesopotamici. E il calcolo moderno si regge su costrutti della remota antichità. In Grecia la questione posta era quella di capire il rapporto tra gli enti matematici e l'infinito, l'apeiron. «L'infinito era assenza (stéresis), potenzialità pura, e qualsiasi cosa, per esistere e per durare, doveva opporsi alla negatività del senza-limite. Era questo, nella matematica greca, il compito del logos, del rapporto, in cui si trovano i prodromi del numero moderno. Il rapporto, e ciò che esso implicava, era un'entità, non solo in Grecia, vicina agli dèi» (Paolo Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, cit., p. 26).*

Antonio Rosmini ha coltivato gli studi matematici con impegno e continuità per tutta la vita, in gran parte come autodidatta, ma è evidente che il suo scopo non era quello di diventare matematico, bensì di consolidare la propria ricerca filosofica. Monica Ugaglia (Rosmini e la matematica) sottolinea l'avversione di Rosmini per gli irrazionali e gli infinitesimi: le nozioni di numero infinitesimo o immaginario erano degli assurdi in metafisica e dunque anche in matematica. Il che può apparire ingenuo al matematico del XXI secolo, eppure le considerazioni sopra ricordate sulle origini della matematica permettono di restituire alla posizione del “dilettante” Rosmini una coerenza sia rispetto alla sua indagine personale, sia rispetto alla tradizione epistemologica. Le difficoltà di Rosmini a impadronirsi del calcolo differenziale erano motivate da ragioni filosofiche. Gli enti matematici coinvolti e



presupposti dal calcolo differenziale apparivano talmente oscuri che il Roveretano riteneva fosse possibile eliminarli. Seguendo Lagrange contro Cauchy, Rosmini riteneva che bisognasse poter agire su quantità finite con procedimenti chiaramente definiti da rapporti precisi e immediatamente intellegibili. Ma mentre studiava la matematica - e per tutta la vita ha continuato a esercitarvisi, come dimostrano le carte rimaste - Rosmini pensava alla filosofia. Gli bastava raggiungere un livello di comprensione sufficiente per dare un fondamento alla sua ricerca sull'unità delle scienze. La matematica era un modello di disciplina ideale e perfettamente coerente, che non poteva ammettere lo scandalo dell'irrazionale (come $\sqrt{2}$ della scuola pitagorica), posto che la visione enciclopedica che Rosmini aveva del sapere era fondata su basi razionali. La disciplina che doveva fornire gli strumenti di calcolo e previsione a tutte le altre, la scienza esatta per eccellenza, poteva ammettere le "imprecisioni e approssimazioni" degli infinitesimi e degli irrazionali?

Con argomentazioni sottili il Roveretano escludeva che potesse darsi un numero infinito attualmente presente alla mente, dato che ogni numero dev'essere pari o dispari; inoltre risulterebbe che un numero infinito possa essere accresciuto, «quando è proprietà dell'infinito di non poter avere aumento: dunque il numero che si suppose infinito, non era infinito» (A. Rosmini, Teosofia, a cura di Samuele Francesco Tadini, Bompiani, Milano 2011, II, 714, p. 783). Il ragionamento che è alla base del calcolo differenziale prestava il fianco a puntuali critiche sul piano logico-epistemologico: nel calcolo differenziale, sostiene il Nostro, non entrano quantità infinitamente piccole, ma solo quantità uguali a zero, che la mente immagina approssimarsi allo zero rimpicciolendosi vieppiù. «Il vero si è che nel calcolo differenziale non viene espressa in modo alcuno la serie infinita de' minimi impiccolimenti successivi delle due quantità che l'annullano, e che questo concetto perciò rimane al tutto fuori del vero ragionamento espresso nel calcolo, e però l'assurdità di un tale concetto non pregiudica alla veracità del calcolo» (A. Rosmini, Teosofia, cit., V, 1747, p. 1776). In una progressione i cui termini sono indefiniti, l'immaginazione salta dall'indefinito all'infinito attuale; e l'assurdo consiste nel supporre che ciò che non ha fine possa diventare attualmente infinito, il quale invece avrebbe fine. Perciò l'indefinito e l'infinito attuale sono espressioni contraddittorie. La puntualizzazione permette a Rosmini di osservare che di fatto il matematico mette da parte la serie infinita assurda. «Così quando si dice che $1+1/2+1/4+1/8$ ecc. = 2, ciò si dice non perché si faccia veramente la somma aggiungendo l'una all'altra quelle frazioni; ma dal vedersi che quella progressione s'avvicina sempre al 2 si sostituisce il 2 alla progressione infinita assurda, e così si emenda d'un tratto l'assurdità dell'espressione» (A. Rosmini, Teosofia, cit., V, 1749, p. 1779).



Rosmini cominciò a coltivare la sua passione per le scienze esatte fin da adolescente; ed è noto l'importante ruolo di Pietro Orsi nella formazione culturale del Roveretano. L'impronta del maestro sarebbe rimasta a lungo: Rosmini nutriva per Orsi grande stima e a lui indirizzava quesiti scientifici e riflessioni matematiche. La passione per le scienze esatte sarebbe rimasta pressoché immutata per tutta la vita, e tutta orientata in senso "strumentale" a un fine di ordine superiore: la costruzione di un sistema del sapere che esprimesse l'idea dell'unitarietà della conoscenza, distinta in totalità e unità. Sara Bornancin (Rosmini e la luna) cita una lettera di Rosmini a Giovanni Fedrigotti (31 gennaio 1816), in cui questo desiderio sommo è ben documentato: la costruzione di un'enciclopedia del sapere che, come l'Encyclopédie, riunisse tutte le discipline in un sistema unitario che mostrasse le connessioni reciproche e i limiti di ciascuna scienza, le rispettive peculiarità, ma anche le nozioni condivise da tutte; in tal modo si sarebbe restituita a ciascuna disciplina la dignità che merita. Gli studi scientifici avrebbero consentito di realizzare, in prospettiva, l'ambizione di Rosmini: quella di riformare le diverse scienze e riunirle secondo criteri di organicità complessiva e interna coerenza, riconducendole alla grande madre: la filosofia. Il progetto di Rosmini prevedeva dunque un processo di correzione ed espurgazione degli errori, delle incoerenze e delle assurdità che nel corso dei secoli si erano incistati nelle diverse discipline, in un ideale cammino a ritroso che avrebbe permesso di attingere la sorgente comune, quella pristina philosophia che poteva dirsi madre e nutrice delle scienze particolari in senso storico e teologico insieme.

L'analisi dei moti Terra-Luna e la dimostrazione del moto rotatorio che Rosmini propone confermano che l'intento generale non era tanto quello di promuovere un avanzamento concreto del sapere di ciascuna disciplina – che poteva venire, allora come oggi, solo da prove sperimentali, persino nell'ambito della matematica (ad esempio per individuare le proprietà dei grandi numeri) – quanto invece di mettere ordine nelle discipline attraverso una riforma che non doveva partire dal dubbio radicale, come in Cartesio, ma semplicemente da alcune avvedute e puntuali "riparazioni e aggiustamenti". Insomma per tutta la vita Rosmini inseguì il sogno di una rigorizzazione del sapere in tutte le sue branche, utilizzando con maestria in molti casi il metodo antico di analogia e proporzione. La consapevolezza della rilevanza dell'analogia sul piano epistemologico, logico e semantico, che nella seconda metà del XX secolo si sarebbe manifestata in una vera e propria "epidemia" di pubblicazioni (a partire dal monumentale lavoro di Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna 1968) era già presente nelle ricerche di Rosmini. Solo l'analogia poteva condurre a ritrovare nella molteplicità dei saperi il riflesso dell'unica



*verità, che l'uomo deve poter conoscere anche nel particolare. Dall'unità interna di ciascuna disciplina, all'unità delle discipline nell'unico Sapere, all'unità di Sapere, mondo e Dio. D'altra parte il progetto di costruzione dell'unità delle scienze non avrebbe mai potuto concludersi, data l'impossibilità di interrompere lo sviluppo storico della ricerca empirica e delle più diverse circostanze da cui possono scaturire nuove conoscenze. In termini moderni, possiamo dire che Rosmini prestava le sue cure al contesto della giustificazione, ma doveva necessariamente lasciare libero e aperto il contesto della scoperta, il quale, come è noto, rappresenta il terreno dei mille modi in cui una scoperta può imprevedibilmente venire alla luce (intuizione, sogno, osservazione comparata, ecc.). Di conseguenza il lavoro di rigorizzazione e riorganizzazione delle scienze al quale Rosmini si è prestato con tanto e solidissimo impegno (già nel 1817 inizia la sua composizione del "Sistema delle cognizioni umane" o "Contemplazione del Piano generale delle scienze", come Bornancin apprende in Italo Mancini, *Il giovane Rosmini*, Argalia editore, Urbino 1963) non potrà mai essere condotto a termine, è destinato a rimanere un compito infinito, che ogni epoca deve affrontare ex novo, sottoponendo le diverse discipline a un'indagine in grado di verificare e giustificare insieme il riverbero in ciascuna dell'unica verità.*

Carlo Brentari (Between Instinct and Imagination: Antonio Rosmini's discussion of animal life in the Anthropology as an Aid to the Moral Science), prendendo in esame l'Antropologia in servizio della scienza morale di Rosmini, mostra come nella sua indagine sul comportamento degli animali il Nostro sia consapevole di evitare sia il rischio dell'antropomorfismo, attribuendo agli animali intelligenza e volontà, sia l'opposta concezione che li riduce a semplici meccanismi, privi di sensibilità, praticamente automi che agiscono in virtù di condizionamenti meccanici basati su risposte automatiche a stimoli. Rosmini riprende il concetto di istinto introdotto da Tommaso d'Aquino per attribuirgli la capacità dell'animale sia di autoregolazione, sia di reazione agli stimoli esterni, i quali hanno un ruolo rilevante nel determinare la complessità della vita dell'animale. L'istinto degli animali, quindi, secondo Rosmini è un sentimento che sorge spontaneamente negli esseri viventi e non è riducibile a una reazione meccanica a stimoli esterni, come se l'animale fosse un burattino agito da quelli. Per Rosmini concepire semplicisticamente l'istinto come mero apparato stimolo-risposta significherebbe ignorare l'evidente complessità, plasticità e flessibilità del comportamento e dell'attività degli animali. Il Roveretano riconosce un ruolo importante all'immaginazione in rapporto alla vita istintiva, ruolo che va ben oltre i nessi governati dalle leggi dell'associazione, anche se nella Teosofia, spiega Brentari, Rosmini concepisce l'immaginazione istintiva non come produttiva, ma solo riproduttiva.



La modernità di Rosmini risulta evidentissima alla luce degli attuali progressi in ambito zooantropologico in direzione postumanistica, in cui prendono posto le nozioni ormai familiari con cui ci si relaziona con l'alterità animale: il rigetto dell'antropomorfismo e del dualismo di stampo cartesiano, la concezione olistica del rapporto uomo-animale-ambiente, la comprensione dell'animale come partner cognitivo, comportamentale e operativo a vari livelli (cfr. almeno l'opera fondamentale di Roberto Marchesini, Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza, Boringhieri, Torino 2002). Se uomo e animale si intendono così bene, qualunque sia il tipo di rapporto che si instaura tra di essi (collaborativo o conflittuale), significa che deve esistere un terreno comune, una "facoltà" o "predisposizione" che consente un'interazione efficace. La vita istintiva manifesta una certa intelligenza; e l'intelligenza condivide la tempestività dell'istinto. Pur senza annullare le differenze, l'analogia permette di scorgere quell'unità di fondo, in questo caso tra uomo e animale, che Rosmini presuppone e insieme cerca di trovare nella sfera dell'essere e del sapere.

L'articolo di Mario Pangallo (Antonio Rosmini e i principi fondativi dell'arte medica) ricostruisce il pensiero di Rosmini in rapporto all'arte medica. Pangallo ricorda che il Roveretano nel Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee parte dall'antropologia, con la definizione dell'uomo come "essere composto di corpo e di anima intelligente". Rosmini accusava la medicina contemporanea di agire come se avesse a che fare non con la persona, ma con il solo corpo, ignorando il principio spirituale. La pratica medica della sua epoca aveva ormai abbandonato l'insegnamento ippocratico, per il quale il vivente è una perfetta unità, corrispondente a un principio, che agisce persino nella malattia e che Ippocrate aveva chiamato divino. La separazione tra coscienza e vita, tra fisiologia e patologia, biologia e antropologia, erano i tratti di fondo della scienza e pratica medica del tempo di Rosmini, allorché si affrontava l'essere umano come se fosse un corpo generico. Ma una ricerca medica non governata da principi ontologici non può che fallire nel suo fine precipuo: conservare o restaurare la salute. Solo il riconoscimento dell'anima individuale – non modo di essere o forma del corpo, ma sostanza e soggetto in senso proprio della sensazione – può impedire che il medico intervenga solo sul versante fisiologico, ignorando la simbiosi tra fisiologia, patologia e psicologia.

Il principio di unitarietà guida la riflessione di Rosmini, per il quale i fenomeni del vivente trovano una loro spiegazione solo se si possono ricondurre a un unico principio. L'intuizione del Roveretano, per cui esiste la possibilità di ricondurre a una causa unica le cause, apparentemente diverse, delle diverse malattie, sembra trovare oggi una conferma nella scoperta del ruolo della depressione (soprattutto quella maggiore) nell'indebolire le



difese del sistema immunitario, che è il presidio permanente contro ogni genere di aggressione virale e batterica, nonché il baluardo contro la proliferazione delle cellule cancerogene. Tale conferma rappresenta anche una risposta all'obiezione per cui la riflessione di Rosmini sarebbe viziata da un apriorismo epistemologico in antitesi e persino nemico dell'osservazione clinica e della sperimentazione. L'idea di considerare l'uomo nella sua unitarietà olistica di anima e corpo, come una totalità in cui l'anima è soggetto e principio della persona, è quanto di più concreto e ragionevolmente aderente alla realtà si possa immaginare, a fronte dell'irrealistica e astratta separazione di anima e corpo e della parcellizzazione del corpo in una miriade di organi, a ciascuno dei quali corrisponde uno specialista. Anzi la sola sperimentazione efficace è quella che parte e si misura con la singolarità specifica della persona che il ricercatore e il medico hanno dinanzi.

Gianluca Sanna (Fisiopatologia ed etica terapeutica in Antonio Rosmini) richiama l'attenzione sull'importanza che lo stesso Rosmini attribuisce esplicitamente alla ricerca fisiologica e psicologica per promuovere il progresso della scienza dell'uomo e il bene dell'umanità tutta. Mediante il principio di corrispondenza tra "senziente soggettivo" e "sentito corporeo", teorizzato da Rosmini, è possibile scoprire cause e modalità delle alterazioni organiche del corpo umano, tenendo conto di una correlazione necessaria e sempre attestata tra sintomi soggettivi e alterazioni riscontrate nel corpo umano. Rimane tuttavia aperto il problema di fissare dei criteri che permettano di risalire all'alterazione fondamentale partendo, oltre che dai sintomi soggettivi, dalle alterazioni di processi e fenomeni che dipendono fisiologicamente da quella prima alterazione. Ma è proprio in rapporto a questa generale difficoltà diagnostica che Sanna vede in Rosmini la consapevolezza che il problema principale dell'attività medica è di natura etico-terapeutica. Non ci sono scorciatoie per il metodo etico-terapeutico, che deve affrontare ripetute prove, controprove e verifiche ripetute, al fine di riuscire a individuare il fenomeno extrasoggettivo responsabile dello scatenamento del morbo. Rosmini è consapevole che tale metodo è esposto al fallimento, ma presenta il vantaggio non trascurabile di risparmiare al paziente interventi terapeutici inutili e inefficaci, come i salassi estenuanti o le cure aggressive praticati dal medico scozzese John Brown (1735-1788), il quale, scrive Sanna, partiva dal presupposto che la causa di una malattia si dovesse riscontrare nel difetto (e assai raramente nell'eccesso) di stimolazione di un dato organo. La visione medica di Brown si fondava sull'unico principio materialista, poi trasformato in metodo terapeutico, dell'eccitabilità – principio opposto alla direttrice terapeutica di Rosmini, fondata sul principio fisio-patologico olistico al quale deve ispirarsi un'etica terapeutica efficace in quanto rispettosa della singolarità speciale del



paziente, come di ogni essere vivente. Perché l'unicità del Creatore si rivela nell'irripetibilità di ogni creatura e financo nelle cose inanimate, così come ogni essere e ogni sapere riflettono in modi diversi l'unica verità in cui riconosciamo l'unico Dio vivente.



MONICA UGAGLIA

ROSMINI AND MATHEMATICS

ROSMINI E LA MATEMATICA

Based on the study of Rosmini's mathematical notes, this paper investigates the relationship between Rosmini and mathematics. After a short analysis of the notes from a specifically mathematic point of view, some observations will be made about the interrelationship among mathematics, philosophy, and theology.

I. INTRODUZIONE

L'associazione di termini che dà il titolo a questo intervento non è ovvia. «Ma Rosmini non era un matematico!» è l'obiezione che mi sono sentita rivolgere più spesso in questi ultimi anni, passati a studiare gli appunti di carattere matematico che, abbastanza numerosi (più di quattrocento fogli), sono conservati tra le carte di Rosmini all'Archivio Storico dell'Istituto della Carità (A.S.I.C.) di Stresa.

Talvolta mitigata in una dubitativa: «Ma Rosmini non era un matematico, vero?», l'obiezione va comunque tenuta in considerazione, e la questione affrontata: perché, se Rosmini non era un matematico, ha senso occuparci dei suoi scritti matematici? In effetti, quando ho cominciato a lavorare agli appunti rosminiani mi sono posta io stessa la domanda: che senso ha quello che sto facendo? E ancora e soprattutto: è lecito, farlo?

In questo intervento intendo motivare la decisione finale di procedere, nonostante tutto, alla pubblicazione dei manoscritti.¹ La conclusione cui sono pervenuta nelle mie analisi, infatti, è che non solo sia lecito, ma piuttosto importante studiare gli appunti matematici di Rosmini, per quanto non fosse egli un matematico. Anzi, oserei dire, proprio perché non era un matematico.

Se fossero gli appunti di un matematico, quelli lasciati da Rosmini rivestirebbero uno

¹ M. UGAGLIA, *Edizione annotata degli scritti matematici di Antonio Rosmini*, Lateran University Press, Roma 2016, d'ora in poi SM.



scarso interesse. Ma Rosmini non era un matematico. Era un filosofo, e un teologo, che nelle sue opere fa spessissimo riferimento alla matematica. Chiunque legga anche solo superficialmente i suoi scritti, e più ancora la sua corrispondenza, si imbatte infatti in una serie costante di rimandi alla matematica: talvolta si tratta di questioni specifiche, più spesso di commenti di carattere generale, nei quali Rosmini esprime, e motiva, un suo speciale apprezzamento per gli studi matematici.

Non solo quindi Rosmini è una figura di rilievo, le cui opere hanno fatto la storia del nostro pensiero filosofico e teologico — e ciò legittima la curiosità per gli interessi che può aver coltivato a margine delle sue occupazioni primarie —, ma in quelle stesse opere ha espresso l'opinione che la matematica possa essere di aiuto al filosofo, e ancor di più al teologo. Quello di Rosmini per la matematica, dunque, non è un interesse marginale, per quanto colto, ma un interesse primario e, almeno nelle intenzioni, finalizzato a qualcosa di molto più alto del semplice esercizio fine a sé stesso.

Se è Rosmini medesimo ad affermare che la matematica è importante, per sé ma soprattutto per fare filosofia, allora non solo è lecito, ma doveroso, prendere in considerazione l'effettivo rapporto che egli ha avuto con la materia, e domandarsi quale sia la portata che, al di là delle dichiarazioni di intenti, la matematica ha avuto nella formazione e nell'elaborazione del pensiero rosminiano:² quanto profondo è il rapporto di Rosmini con la matematica? Fino a che punto l'interesse manifestato è stato effettivamente coltivato? Qual è la consapevolezza di Rosmini in materia? Quanto l'entusiasmo è andato oltre l'artificio retorico? Insomma, cosa intende egli, materialmente, quando da Padova, nel 1817 in una lettera allo zio Ambrogio, scrive: «le matematiche sopra tutto hanno di presente il maggior dominio su di me»?³

L'analisi degli scritti matematici di Rosmini consente di rispondere con una certa precisione a queste domande, affermando che, sì, quello con la matematica è un rapporto effettivo, coltivato con continuità e con consapevolezza. Subito dopo aver confessato allo zio il fascino che la matematica esercita su di lui, per esempio, nella lettera citata Rosmini precisa: «studiomi il Paoli», e i manoscritti mostrano che ciò significa che egli sta studiando gli *Elementi di Algebra* di Pietro Paoli, in tre volumi,⁴ e che li studia prendendo appunti, svolgendo gli esercizi facili e provandosi con quelli difficili, eventualmente lasciandoli a metà e riprendendoli, aggiungendo spesso annotazioni personali o rimandi ad altri autori.

Troviamo infatti numerosi richiami al manuale di studio: talvolta il riferimento è esplicito

² I due soli lavori utili sull'argomento attualmente disponibili sono U. BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini (1814-28)*, in P. P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschky, Firenze 1998, pp. 205-239 e G. LORIZIO, *La matematica nel pensiero di Antonio Rosmini*, in R. PRESILLA-S. RONDINARA (eds.) *Scienze fisiche e matematiche, istanze epistemologiche e ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 52-88.

³ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, 13 voll., Giovanni Pane, Casale Monferrato 1889-1894, vol. I, p. 228.

⁴ P. PAOLI, *Elementi di Algebra*, Tipografia della Società letteraria, Pisa 1804.

ma data la brevità dei passaggi non è possibile trarre particolari conseguenze, come nel caso dei fogli sparsi che costituiscono il Manoscritto A; più spesso Rosmini attinge dal Paoli lunghi estratti, come è il caso della sezione *Dell'artificio matematico*, che occupa i fogli 13-20 del Manoscritto D,⁵ o quella sulle equazioni di grado n contenuta nei fogli 31-36. Anche i fogli 21-31 mostrano studi condotti in stretto parallelo col testo del Paoli,⁶ anche se qui la discussione è completata da osservazioni tratte dagli *Elementi di algebra* di Eulero, con addizioni di Lagrange.⁷

Sulla base di questi lunghi estratti, e di altri simili, è stato possibile avanzare un giudizio 'tecnico' sul Rosmini studioso di matematica. Tale giudizio è indubbiamente positivo, nel senso che Rosmini si dimostra uno studente attento e diligente, di solida preparazione, e molto interessato alla matematica, non tuttavia fine a sé stessa, quanto piuttosto in vista di un alto suo interesse, ben più solido e solidamente padroneggiato, che è quello filosofico.

In quanto segue dedicherò una breve sezione alla questione puramente tecnica ed una discussione un poco più dettagliata a quella filosofica, indicando alcuni snodi dell'incontro tra matematica e filosofia. In particolare, prenderò in esame alcuni casi di palese influenza, non sempre positiva, della filosofia sulla matematica.

Sono ben consapevole della portata limitata dei risultati di tale analisi: sapere in che modo la filosofia abbia influenzato la matematica di Rosmini, che non era un matematico, non è argomento di particolare interesse. Non essendo tuttavia uno studioso del pensiero rosminiano, non possiedo le competenze necessarie per indagare le influenze nell'altro senso, e stabilire se e come la matematica abbia effettivamente influito sul pensiero filosofico del Roveretano: mi limiterò pertanto ad indicare alcuni spunti in tale direzione, lasciando agli studiosi della filosofia del Rosmini il compito di analizzarli più a fondo, magari a partire dai manoscritti, finalmente accessibili.

II. QUESTIONI TECNICHE: LA MATEMATICA PER LA MATEMATICA.

II.1 Breve biografia matematica

Rosmini entra in contatto con la matematica per il tramite del suo precettore, il sacerdote roveretano Pietro Orsi, che gli fornisce, tra il 1814 e il 1816, i primi rudimenti di filosofia, matematica e fisica. La preparazione matematica modesta di Orsi, unita al carattere provinciale dell'ambiente in cui Rosmini muove i suoi primi passi, ancora estraneo agli sviluppi più recenti, giustifica ampiamente il carattere elementare e puramente manualistico di questa prima fase del rapporto del giovane con la materia.

Anche negli anni successivi, quando gli orizzonti culturali di Rosmini vanno rapidamente

⁵ SM pp. 176-184.

⁶ SM pp. 194-199 e 184-194, rispettivamente.

⁷ L. EULER, *Elémens d'Algebre par M. Léonard Euler*, Jean Marie Bruyset, Lyon 1774. Ho elencato i principali testi matematici utilizzati da Rosmini in appendice.

ampliandosi, non si potrà dire che il rapporto vada oltre certi limiti: pur coltivando la matematica con sincero interesse e con continuità, egli non arriverà mai a fare propria la materia. Il che è del tutto ragionevole, gli interessi primari di Rosmini essendo altri e il suo commercio effettivo con la matematica mantenendosi ad un livello sempre amatoriale: si procurava, è vero, tutti i testi che poteva,⁸ ma il suo studio era quello di un autodidatta, con tutti i vantaggi (pochi nel caso della matematica) e i limiti che ciò comporta.

C'è però un incontro che segna profondamente il Roveretano, ed è quello con il matematico Gabrio Piola — traduttore e divulgatore in Italia dell'opera di Cauchy — con cui Rosmini entra in contatto nel 1826, all'inizio del suo soggiorno milanese.

I rispettivi carteggi recano traccia di uno scambio intellettuale cospicuo che, pur traendo spunto da questioni di carattere squisitamente matematico, sfocia molto spesso in discussioni di carattere filosofico-epistemologico.

Come mostrano gli accenni contenuti nelle lettere, e come si evince da alcune sezioni dei manoscritti, la matematica di cui Rosmini discute con Piola non è quella scolastica sulla quale si esercitava con Orsi. Ma soprattutto, lo scambio che i due studiosi intrattengono sulla materia è ben lontano dalla meccanica maestro-allievo, situandosi piuttosto sul piano della dialettica: il filosofo interroga il matematico su questioni tecniche, e però al contempo lo invita a ragionare sulle implicazioni filosofiche delle medesime. Il matematico risponde brevemente alle questioni tecniche, del resto mai particolarmente ostiche, e si intrattiene invece a lungo sulla parte filosofica. In una lettera del 1828 Piola racconta di uno scambio di opinioni, incentrato sulla teoria delle probabilità, in cui: «avevamo cominciato ad esercitarci insieme» — scrive Piola — «ed io conservo tuttora alcune delle osservazioni che Ella mi fece fare leggendo il Laplace ed altro autore».⁹ Ed è ragionevole pensare che le osservazioni che Rosmini fa fare a Piola non siano osservazioni strettamente matematiche.

Per quanto lo scambio epistolare con Piola resti una parentesi isolata — le ultime lettere datano del 1828 — le carte manoscritte mostrano come l'interesse di Rosmini per la matematica prosegua anche oltre questa data: sebbene a ritmo rallentato, egli continuerà a prendere appunti, e in taluni casi a raccogliere gli stessi in forma più ordinata, in vista forse di un utilizzo non strettamente personale, per tutta la vita. Una delle ultime carte, in parte riportata nella sezione 3.4, è datata 17 maggio 1850.

⁸ I dati riportati negli *Annali Rosminiani* relativamente al periodo del soggiorno a Padova, dove Rosmini compie il triennio di studi teologici, testimoniano della vivacità degli interessi in materia, anche materialmente quantificabile in un notevole ampliamento del relativo settore della biblioteca. Si veda G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati, Milano 1967.

⁹ A. MASOTTI, *Matematica e matematici nella vita e nell'opera di Antonio Rosmini: notizie raccolte nell'occasione del centenario rosminiano; con lettere inedite di Gabrio Piola al Rosmini*, in «Il Bene, Periodico mensile a beneficio dei Figli della Provvidenza», 1954, pp. 3-13. Sul rapporto tra Rosmini e Piola si vedano anche BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini*, cit., e LORIZIO, *La matematica nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.

II.2. Sul contenuto dei manoscritti

Senza pretesa di esaustività, e rimandando all'edizione degli scritti per un riscontro testuale, tenterò qui un breve riassunto del contenuto degli appunti matematici di Rosmini.

Trascurando i calcoli sparsi, o addirittura i frammenti di calcoli che si trovano numerosissimi soprattutto nel Manoscritto A, composto per la quasi totalità di fogli volanti, il materiale predominante in termini quantitativi è costituito dalla trascrizione, eventualmente commentata o recante piccole variazioni, di lunghe porzioni di manuali matematici in uso all'epoca.¹⁰ Talvolta di testi di argomento più avanzato.¹¹

Molto spesso si tratta della pura esecuzione di esercizi svolti o suggeriti nel testo di partenza — troviamo ad esempio varie pagine dedicate alle equazioni di secondo¹² e terzo grado,¹³ o a problemi aritmetici semplici¹⁴ — ma talvolta il testo serve da punto di partenza per sviluppi autonomi. Le questioni su cui Rosmini interviene più spesso, commentando i testi o sviluppando argomentazioni proprie, sono quelle riguardanti le soluzioni delle equazioni di grado superiore al terzo e i vari modi in cui si può agire su di esse intervenendo sull'equazione originale.¹⁵

Va poi segnalata l'attenzione di Rosmini per problemi noti, aperti o meno, di carattere algebrico¹⁶ o più spesso geometrico,¹⁷ con una particolare predilezione per le questioni concernenti la quadratura del cerchio, o delle curve in genere.

Anche la geometria analitica compare in più luoghi,¹⁸ qui l'attenzione essendo concentrata su questioni di massimo e minimo,¹⁹ sviluppi in serie,²⁰ infiniti e infinitesimi,²¹ flussioni,²² e

¹⁰ Si vedano per esempio Ms A, ff. 3-17; Ms B, ff 1-50 e 74-94.

¹¹ Si veda in particolare Ms D, ff.4-36.

¹² Ms A, ff. 20, 49, 66.

¹³ Ms A, ff. 18, 21, 49, 55, 72, 82-84; Ms D, ff. 3, 6-7.

¹⁴ Ms A, ff. 34, 40v; Ms D, ff. 2, 6-7, 38-39

¹⁵ Ms A, ff. 27, 36, 47, 47bis, 56, 67, 77; Ms D, ff. 2, 4-6, 21-36, 39-40, 65.

¹⁶ Ms B, ff. 33-34; Ms C, f. 49v; Ms D, ff. 1, 3-4, 12, 31-32, 59, 66-68.

¹⁷ Ms A, ff. 24, 26, 30, 34v-35, 39v, 41, 46, 48, 93-94, 99-100; Ms B, f. 118v; Ms C, ff. 7v-18, 20; Ms D, f. 9, 63-64 e trigonometrici: Ms A, ff. 25, 58; Ms B, f. 61; Ms D, f. 11.

¹⁸ Ms A, ff. 22, 31-32, 42, 45, 53v, 54, 57, 62-64, 70-71, 73a, 95-97; Ms B, ff. 27-29, 62-63; Ms C, ff. 13-16; Ms D, ff. 13- 20, 47-51.

¹⁹ Ms A, f. 52.

²⁰ Ms A, f. 23; Ms B, ff. 29v-31; Ms C, ff. 52-54; Ms D, f.13.

²¹ Ms B, ff. 26, 65-66, 116-117, 118v; Ms C, ff. 11, 54; Ms D, ff. 43-46.

²² Ms B, f. 58; Ms D, ff. 57-58

più in generale tutto ciò che ha a che fare con il calcolo differenziale.²³

III. QUESTIONI EPISTEMOLOGICHE: LA MATEMATICA PER LA FILOSOFIA (E LA TEOLOGIA)

Come si è già osservato, Rosmini non è un matematico: apprezza, e comprende ad un livello non elementare la matematica, e però non intende usarla per fare altra matematica, il che sarebbe una pretesa eccessiva, bensì per fare filosofia. Discuterò quindi brevemente i passaggi più filosofici che si trovano nei manoscritti, che sono poi anche i luoghi ove si trovano a convivere le osservazioni più acute e gli errori più clamorosi, concentrandomi in particolare su questi ultimi.

Questo perché ritengo che tali errori e fraintendimenti siano la spia più immediata degli intenti non matematici degli esercizi matematici di Rosmini: altrimenti inspiegabili data la consapevolezza matematica che l'autore dimostra altrove, essi trovano infatti una loro ragion d'essere nell'intento primariamente filosofico del contesto, che contribuiscono anzi con ciò a chiarire.

Non è quindi il gusto della polemica che mi ha fatto optare per un'analisi critica, e spero anzi con le mie pagine di anticipare, controbattere e almeno in parte arginare i commenti poco lusinghieri che un critico poco sensibile potrebbe avanzare sulla base di una lettura puramente matematica degli scritti.

Si tratta tuttavia di una scelta tra molte altre possibili, e in ogni caso di un mero inizio, che non esaurisce ma indica una possibile linea di ricerca, che a sua volta non è la sola, né probabilmente la più proficua. C'è ancora molto lavoro da fare, e mi auguro che qualcuno possa prendere spunto da queste note per approfondire la questione.

III.1 Raziocinio della matematica (Ms. A, f. 3, SM 17-18)

Il foglio, non datato, contiene un elenco in 6 punti in cui vengono raccolte osservazioni varie sul significato delle quantità negative e sulla possibilità di descrivere con una stessa formula matematica situazioni fisiche completamente differenti. «Di questi misteriosi congiungimenti — afferma Rosmini — pare a me si dovrebbe far gran conto, raccorli e la lor metafisica studiare».

III.2 I° Artificio matematico (Ms. B, ff. 29v-35, SM 83-86)

Nei fogli, datati 27 aprile 1826, con una nota finale del 9 maggio, viene innanzitutto esposto il cosiddetto metodo di Lagrange per il calcolo dei coefficienti dello sviluppo in serie e si discute l'«artificio» con cui Lagrange perviene all'espressione $f(x+i) = f(x) + pi + qi^2 + ri^3 + \dots$ dove p, q, r, \dots sono nuove funzioni di x , che dipendono da f ma non da i .

I commenti, non sempre chiarissimi, sono incentrati sull'idea che, dato un rapporto tra

²³ Ms B, ff. 112-113; Ms D, ff. 41-42, 68-69.

due variabili, le variabili possono essere opportunamente modificate lasciando costante il rapporto.

Più oscura la sezione immediatamente successiva, e cioè uno «scoglio sugli incommensurabili», dove in seguito a calcoli piuttosto discutibili Rosmini perviene ad affermare che: «è dunque per le condizioni del calcolo, non perché sia in natura che non si rinvergono, anzi si debbe dire al tutto non sono le quantità incommensurabili».

Gli errori e le oscurità si spiegano in ambo i casi se si tiene presente il contesto in cui essi sono inseriti, e cioè il calcolo differenziale, vale a dire uno degli argomenti che più stimolò la fantasia, matematica e non solo, di Rosmini. Aperta dai tempi di Descartes, la questione di trovare una fondazione matematica al calcolo si chiuderà infatti solo con Cauchy, vale a dire proprio nel periodo in cui Rosmini scrive i suoi appunti, ma gli echi e gli strascichi delle difficoltà incontrate sul percorso resteranno vivi ancora a lungo. Non c'è dunque da stupirsi se grosse difficoltà permangono negli scritti di Rosmini, che ricordiamolo non è un matematico, e che resta fortemente condizionato dalle implicazioni filosofiche, assai meno chiare di quelle matematiche.

In particolare, Rosmini è fortemente interessato a comprendere quale sia lo *status* da attribuire agli infinitesimi, introdotti da Leibniz in seno al calcolo differenziale. Per Leibniz, con le cui posizioni Rosmini è particolarmente simpatetico, gli infinitesimi sono da classificarsi tra le nozioni fittizie, o finzioni matematiche, vale a dire tra quei concetti che, quando li si cerchi di tradurre in termini fisici, o comunque non matematici, recano a degli assurdi. Perciò il Leibniz matematico preferisce metter da parte gli infinitesimi, sostituendoli con regole per operare su di essi.

Sulla falsariga di Leibniz, anche Lagrange intende il calcolo differenziale come un insieme di regole per operare sui differenziali e rifiuta il ricorso a concetti matematicamente vaghi quali infiniti e infinitesimi. In questa prospettiva dimostra che, coll'ausilio dell'algebra, il calcolo differenziale può essere ridotto alla considerazione delle sole quantità finite. In particolare, Lagrange si rivolge alla teoria delle serie, che nella matematica dell'epoca sono intese come polinomi infiniti, da trattarsi esattamente come quelli finiti, pervenendo al risultato di cui è questione nelle carte che stiamo analizzando.

Come mostrano i numerosi riferimenti sparsi tra gli appunti, la questione degli infinitesimi, e delle finzioni matematiche in generale, assume sin da subito per Rosmini una colorazione filosofico-teologica marcata,²⁴ che ben presto sovrasta anzi quella matematica, inducendolo a fraintendimenti o errori che, se non considerati in questa ottica, potrebbero apparire ingiustificabili.

Sulla falsariga di Leibniz e Lagrange, infatti, anche Rosmini ritiene che si possa ridurre il

²⁴ Analoghe considerazioni Rosmini sviluppa in merito a questioni di statistica e probabilità (Ms B, ff. 16-24; Ms C, f. 1) o a problemi di matematica applicati alla fisica (Ms B, ff. 36-54, 57, 74-94; Ms C, ff. 20v-23, 46v-47, C49), ed in particolare alla questione del movimento e delle forze che in esso intervengono (Ms A, ff. 72a-73a; Ms B, ff. 3-14, 62-63, 65, 67, 71, 102; Ms C, ff. 2-7, 25-27; Ms D, f. 65).

calcolo differenziale all'algebra, ma cerca di andare oltre, convinto che nozioni fittizie come quella di infinitesimo, o peggio ancora di numero immaginario, debbano recare ad assurdi non solo in fisica, o in metafisica, ma anche nella stessa matematica. Ciò è ovviamente falso, dacché tanto gli infinitesimi quanto i numeri immaginari si comportano 'bene' in contesto matematico, ma poiché Rosmini è convinto del contrario, in più di una occasione crede di poterlo dimostrare.

III.3 L'oggetto della matematica (Ms. B, ff.103-117, SM 97-110; cfr. *Annotazioni filosofiche* Ms. D, ff. 51-58, SM 219-222).

Si tratta di un numero cospicuo di fogli, molto ordinati e pensati probabilmente per una qualche pubblicazione, concernenti a grandi linee: 1) l'argomento della matematica, che Rosmini identifica aristotelicamente nello studio dei diversi tipi di quantità; 2) il rapporto tra geometria, aritmetica e algebra, e cioè tra quelli che Rosmini definisce i tre ordini di «segni»; 3) i diversi gradi delle idee, comparati ai diversi gradi di infinitesimi; 4) il calcolo differenziale; 5) il principio di «limitazione», vale a dire «quella legge per cui il ragionamento che si fa sulla cosa viene impedito a seguire con tutta libertà la stessa cosa».

Tralasciando i primi tre punti, che non presentano grossi motivi di interesse, mi soffermerei ancora una volta sul calcolo differenziale, perché qui Rosmini espone in dettaglio le sue perplessità, arrivando addirittura ad affermare che non si tratti di una scoperta di gran conto: cosa ci voleva, a fare il calcolo differenziale, una volta che

1. Vi era l'apparecchio degli indivisibili di Cavalieri, ciò che poteva dare buono avviamento al pensiero generale.
2. Ma di più già si parlava di differenze infinitesime
3. Si usava anche la espressione Dx per indicare la differenza infinitesima della ascissa x .
4. In che dunque mancava? In solo questo, che pigliavasi bensì la differenza infinitesima dell'ascissa, ma non era in uso di paragonare ad essa la differenza della ordinata

Che Rosmini abbia qualche difficoltà a cogliere la novità sostanziale del calcolo differenziale è confermato dalla proposta, avanzata poche righe dopo, di accostare al calcolo differenziale, fondato sulla nozione di differenza, il calcolo divisionale, fondato sulla divisione, quello radicale, fondato sulla radice, e così via... I calcoli con cui giustifica le affermazioni sono significativi della confusione che, almeno per il nostro autore, regnava nel campo.

Come accennato in precedenza, il motivo è di carattere prettamente filosofico: Rosmini è convinto che il calcolo differenziale coinvolga oggetti matematici dal significato non chiaro, e finché non si pervenga ad eliminarli — cosa che egli ritiene evidentemente possibile — anche le difficoltà restano ineliminabili. Quali esempi di siffatte difficoltà possiamo citare l'ultimo paragrafo della sezione dove, tornando sul metodo di Lagrange e volendolo connettere con il proprio principio di limitazione, Rosmini scrive:

Per ischiarire con qualche esempio questo pensiero e dimostrare come il Lagrange non fece che escludere l'infinito dal calcolo, non già dal pensiero su cui il calcolo è fondato, bisogna distinguere le espressioni o le lettere e i numeri dalle cose espresse per essi. Ora Lagrange mostrò che non importava esprimere l'infinito e l'infinitesimo, non già che non importasse sempre supporne l'idea. Così mirabilmente appurò il calcolo da una espressione che a lui non era necessaria, e perciò che a lui non apparte-

neva, mentre essa faceva nascere anzi difficoltà ai lettori.

Nella Lezione seconda, per esempio, del calcolo delle funzioni analitiche vuol dimostrare che lo sviluppo

$$f(x+i) = fx + if'x + \frac{i^2}{2}f''x + \frac{i^3}{2\cdot 3}f'''x + \text{ecc}$$

non ammette per esponente di i né numeri fratti, né negativi. Ma ciò egli non dimostra se non nel caso che alla fx non sieno sostituiti i valori. Sostituiti i valori, v'hanno de' casi particolari in cui la dimostrazione non regge. Ciò adunque che la dimostrazione riguarda è la forma generale, non si parla dei casi particolari. Così pure nella forma è escluso l'infinito; ma in ciò che si rappresenta applicato ai casi particolari l'infinito rientra.

A parte le considerazioni sugli infinitesimi, e sulle difficoltà che secondo Rosmini essi portano con sé, vale qui la pena di notare la conseguenza davvero strana che egli pensa di poter dedurre dal principio di limitazione, e cioè il fatto che dimostrare un risultato nel caso generale non comporta di averlo dimostrato in tutti i casi particolari. Come a dire che anche le leggi della matematica, come quelle della natura, ammettono eccezioni.

Ancora una volta è qui un principio metafisico, e non matematico, a governare la matematica, ed è in ultima analisi il desiderio di dimostrare che davvero le cose stanno così ad indurre Rosmini a commettere quegli errori matematici che sembrano confermare l'asserto. In questo caso, come in altri simili, Rosmini non stabilisce il dominio di validità della legge, o del teorema, che intende dimostrare. In tal modo può leggere i valori delle variabili che cadono fuori dal dominio come eccezioni alla regola,²⁵ come ben mostra il passaggio riportato nella sezione seguente, e tratto da una delle ultime pagine degli appunti.

III.4 *Filosofia della matematica* (Ms. D, ff. 52-54, SM 156-158)

I fogli, datati 17 maggio 1850, contengono appunti sulle serie infinite e sulle forme indeterminate. Nel primo caso ritroviamo, in forma particolarmente evidente, il tentativo di dimostrare un assurdo utilizzando valori non contenuti nel campo di validità di una legge. Rosmini prende qui in considerazione una serie con dominio di convergenza $|x| < 1$ e la studia nel caso $x = 2$, ottenendo naturalmente un assurdo. Usa quindi l'assurdo per mettere in dubbio i risultati relativi alle serie infinite in generale:²⁶

Nelle serie infinite, che si pretende sommare, vi ha un assurdo perché si suppone di trovare l'ultimo termine che non si trova mai, appunto perché sono infinite. Laonde può avvenire che si trovino delle serie indefinite, le quali non solo non adeguino mai la quantità che si pone con esse in equazione, ma se ne allontanano sempre di più, e quindi che tali serie non vengano già a convergersi coll'aumentare i loro termini, ma soltanto con quella quantità che rimane sempre fuori della serie, per quanto questa si prolunghi.

²⁵ Ms A, ff.31-32; Ms B, f. 117v; Ms D, ff. 4, 31.

²⁶ Ancora una volta, stupisce alquanto di trovare lo stesso errore in G. CALZA, *Relazioni particolari della filosofia Rosminiana colle scienze matematiche*, in «Rivista Rosminiana» XI, 1917, 3, pp. 78-103 (pp. 97-103 in particolare).

Esempio tratto dalla frazione $\frac{1}{1-x}$

Questa frazione ci dà la serie $\frac{1}{1-x} = 1 + x + x^2 + x^3 + x^4 + \text{ecc.}$

Si dia un valore qualunque in numeri interi ad x , e si avrà sempre una serie che si allontana dal valore della frazione 1 tanto più, quanti più sono i termini che si scrivono. Facciamo $x = 2$ e avremo $-1 = 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 \text{ etc.}$, la quale serie sempre più si allontana dal valore di -1 .

Nel secondo caso ci troviamo invece di fronte ad una spiegazione semplice ed acuta, che dimostra una notevole chiarezza di idee in merito alla complessa questione delle forme indeterminate:

Il rapporto tra due zeri è una quantità finita qualunque, come $\frac{0}{0} = P$. Per esempio a $f(x)$ si dia l'incremento h , $f(x+h)$ si svolga secondo il problema di Taylor:

$$f(x+h) = f(x) + Ph + Qh^2 + Rh^3 \text{ ecc...}$$

onde

$$\frac{f(x+h)-f(x)}{h} = P + Qh + Rh^2 \text{ ecc...}$$

fatto $h = 0$ si ha $\frac{0}{0} = P$ dove P non è una quantità qualunque, ma una quantità determinata in qualche modo (credo)

Qui Rosmini spiega in modo molto chiaro il significato della forma indeterminata, ovvero il fatto che l'espressione $\frac{0}{0}$, come quoziente di limiti, può assumere qualsiasi valore (finito o infinito), e di ciò fornisce anche un abbozzo di dimostrazione: il valore P è infatti completamente determinato dalla funzione, come sospettato dal Roveretano.²⁷

III.5 Pensieruzzi di matematica (Ms. D, ff. 1-4, SM 161-165)

Concludo la mia analisi con questi appunti di epoca molto giovanile, databili al 1818, e di argomento variabile e alquanto confuso, in cui è ciononostante evidente, ed apprezzabile vista la data cui risalgono, il tentativo di originalità dell'autore, che ancora alle prime armi cerca di cimentarsi in prima persona su problemi noti, e notamente complicati.

L'aspetto che trovo interessante, e che mi spinge a leggere con benevolenza gli errori — qui piuttosto gravi, occorre ammetterlo — commessi dal giovane Rosmini, è che anche questi primi tentativi di apportare alla matematica qualcosa di originale possono essere letti nella prospettiva delineata nelle sezioni precedenti. Il primo esempio, un calcolo che ha come risultato l'assurdo $1 + \sqrt{-1} = 1 - \sqrt{-1}$, può essere letto come l'ennesimo, anzi forse il primo, in ordine cronologico, tentativo rosminiano di mostrare il comportamento problematico di oggetti problematici come i numeri immaginari:

²⁷ Molto più confuse le considerazioni sulle forme indeterminate che si trovano altrove negli appunti (Ms B, f. 115v; D, ff. 45, 49).

Quale relazione passa fra $1 + \sqrt{-1}$ e $1 - \sqrt{-1}$? Di eguaglianza.

Perché $1 - \sqrt{-1} = 1 + 1 \cdot -1\sqrt{-1}$, ora posso elevare al quadrato quell'1 innanzi alla radice e metterlo sotto, e avrò $1 + 1\sqrt{-1}$.

Ora, se $1 + 1\sqrt{-1} = 1 - 1\sqrt{-1}$, sommati formano 2, sottratti $2\sqrt{-1}$, non parrebbe egli che la conseguenza fosse $-1\sqrt{-1} = 0 = 2\sqrt{-1}$? Come è ella questa cosa?²⁸

Con un analogo esercizio di interpretazione si potrebbe forse cercare di ascrivere anche il secondo esempio, vale a dire un tentativo di dimostrazione del teorema di Fermat, ad una confusione di piani, ma forse non ne vale la pena. Forse qui basta davvero l'appello alla giovane età per giustificare l'errore. Del resto chi — viene da chiedersi — all'inizio dei suoi studi matematici, non ha provato a dimostrare il teorema di Fermat? E chi non ha iniziato facendo confusione tra negazione e contraddittoria? Come ogni buon principiante, Rosmini fornisce infatti un controesempio, dimostrando che *non tutte* le triple $a b c$ verificano la condizione richiesta, e non, come richiesto dal teorema, che *nessuna* tripla $a b c$ la verifica. C'è da credere che il Rosmini autore della *Logica* avesse dimenticato queste carte, e confidiamo che non se la prenda troppo con noi che le abbiamo ripubblicate:

A questo proposito osservo che l'Accademia di Parigi propose quest'anno, 1818 o 17 una medaglia di trenta franchi o chi dimostrasse questo teorema che una potenza maggiore del secondo grado non si può ridurre in due potenze dello stesso grado, ovvero (io mi credo) la seguente formula

$$a^{2+n} = b^{2+n} + c^{2+n}$$

essere assurda (dato n positiva). La quale mi pare si possa dimostrare così: il valore di due lettere $a b$ è indifferente, perché il teorema si fonda sulle condizioni delle potenze, non delle radici. Facciamo dunque $b = 1, a = 2, n = 1; 8 = 1 + c^3, 7 = c^3$, il che è assurdo.

Si dimostri a parte che è indifferente qualunque valore si dia a due delle tre lettere $a b c$.

monica.ugaglia@gmail.com

(Università degli Studi di Firenze)

²⁸ L'errore è banale: nel primo passaggio l'autore ha supposto che elevare un numero al quadrato e farne la radice sia operazione bene definita, dal risultato univoco, mentre così non è: $\sqrt{x^2} = \pm x$. La cosa davvero interessante è che lo stesso errore viene riproposto, qui senza scusanti possibili, dagli interpreti rosminiani nei primi anni del XX secolo. Si veda di nuovo CALZA, *Relazioni particolari*, cit., dove si legge che gli immaginari matematici meglio si direbbero assurdi, dacché esprimono proposizioni false e contraddittorie (p. 82), e che $\sqrt{-a^2} = -a$, e che dunque siccome $\sqrt{-a}$ è falsa [sic!] allora la contraddittoria, cioè $-\sqrt{-a}$ è vera (pp. 83-84).

APPENDICE: ELENCO DEI PRINCIPALI TESTI DI ARGOMENTO MATEMATICO USATI DA ROSMINI:

- J. B. D'ALEMBERT, *Opuscules Mathematiques ou Mémoires sur différens Sujets de Géométrie, de Méchanique, d'Optique, d'Astronomie etc.*, Briasson, Paris 1768.
- J. BELGRADO, *De Utriusque Analyseos Usu In Re Physica: De Analyseos Infinitorum*, Eredi di Paolo Monti, Parma 1762.
- J. BERNOULLI, *Ars conjectandi*, Thurnisiorum Fratrum, Basilea 1803.
- G. BIGONI, *Problemi e teoremi matematici*, Santini, Venezia 1818.
- C. BOSSUT, *Corso di Matematica del signor Abate Bossut. Tradotto dal Francese da P. Andrea Mozoni*, Ghiglioni, Piacenza 1802.
- P. COSSALI, *Metafisica delle equazioni*, Nuovi Saggi dell'Accademia di Padova, Padova 1813.
- L. EULER, *Elémens d'Algebre par M. Léonard Euler, Traduits de l'allemand avec des notes et des additions*, Jean Marie Bruyset, Lyon 1774.
- G. FONTANA, *La dottrina degli azzardi applicata ai problemi della probabilità della vita, delle pensioni vitalizie, reversioni, tontine, ec. Di Abramo Moivre: trasportata dall'idioma inglese...*, Galeazzi, Milano 1776.
- B. DE FONTENELLE, *Éléments de la géometrie de l'infini*, Imprimerie Royale, Paris 1727.
- P. FRANCHINI, *La scienza del calcolo*, Barbani, Livorno 1816.
- J.L. LAGRANGE, *Leçons sur le calcul des fonctions*, Courcier, Paris 1806.
- I. NEWTON, *Methodus fluxionum et serierum infinitarum*, manoscritto, London 1736.
- P. PAOLI, *Elementi di Algebra*, Tipografie della Società letteraria, Pisa 1804.
- C. RABBI, *De mathematicarum disciplinarum ad theologiam utilitate ipsarumque in ea usu dissertatio*, Archium, Faenza 1729.
- J. RICCATI, *Opere*, Rocchi, Lucca 1764.



SARA BORNANCIN

ROSMINI AND THE MOON

ROSMINI E LA LUNA

At eighteen, while attending gymnasium, Rosmini had a first important encounter with the scientific disciplines. They aroused great interest in him and led him to integrate the school's standard study programs through further personal research in physics and mathematics. This paper deals with one aspect of this research, starting from the letters written by Rosmini to his teacher Orsi in 1815. It has the double aim of analysing the scientific skills shown by the young Rosmini and of highlighting the possible inclusion of these skills into larger interdisciplinary projects, that will later become major issues in the philosopher's production.

Di Rosmini si conoscono molti interessi: la filosofia, la teologia, la politica e molti altri ancora; molto meno si sa dei suoi interessi scientifici. Per contribuire a colmare questa lacuna, si è cercato di indagare parte di questo settore di studi rosminiani prendendo in esame alcuni temi prettamente scientifici che furono analizzati da Rosmini quand'era diciottenne, durante gli ultimi anni di liceo. Assieme al saggio che li seguirà, questo scritto intende dedicarsi proprio all'analisi delle questioni indagate in quel periodo, desiderando inseguire, fra quegli interessi giovanili, gli albori delle grandi intuizioni che accompagnarono la sua crescita intellettuale e ne avviarono la progressiva maturazione. In particolare in questo breve lavoro viene esaminata la prima delle tematiche affrontate dal giovane in quel periodo: di essa, come pure sul calcolo infinitesimale, sono rimaste le riflessioni che egli affidò alla carta nelle lettere che scrisse al maestro Orsi in quei mesi di scuola.

Muovendo dalla lettura delle riflessioni giovanili citate, si intende proporre una loro parziale analisi, alla luce delle conoscenze scientifiche di cui riteniamo egli disponesse allora, per comprenderle all'interno dei parametri di riferimento culturali cui si stava indirizzando e tentare, così, di delineare un abbozzo dell'impronta culturale complessiva dello studioso ai primi passi del suo percorso intellettuale.

È stato già riferito, in un articolo precedente,¹ sull'importante ruolo che Pietro Orsi ebbe nella formazione culturale complessiva di Rosmini, ma vi sono buone ragioni per ritenere che sia stato determinante anche nel trasmettere al giovane la passione per le scienze esatte. Pregiato insegnante di matematica e fisica, Orsi seppe riversare nell'allievo i propri interessi che rimasero vivi anche negli anni futuri quando Rosmini, ormai dedito agli studi di filosofia, si trovò spesso ad analizzare problemi di tenore scientifico. L'affinità di pensiero con il maestro e la stima in lui riposta si alimentavano anche attraverso la condivisione di riflessioni matematiche su questioni che scaturivano da ricerche del momento. Consultando il loro riverbero nello scambio epistolare, possiamo seguire il giovane attraverso questo periodo di interessi scientifici e cercare di comprendere sia la reale profondità di queste sue conoscenze che l'ampiezza dell'orizzonte culturale in cui egli intendeva inserirle. A testimonianza del sorgere di questa nuova passione intellettuale, si riportano due frammenti di epistole scritte dal Rosmini. Il primo è tratto da una lettera a Leonardo Rosmini, un cugino che si trovava a Padova per gli studi:

Io studiomi come sapete Filosofia e Matematica; studj che mi vanno a gusto fuor misura, e nel vero li più belli, che sieno.²

L'altro è ricavato da una lettera all'amico Luigi Sonn, allora nel seminario di Trento per gli studi di teologia:

ora con questi miei studj severi e suzzi la mia gola è arsa, comeché l'ingegno fatto per ire alto gode a volare e allargarsi. E nel vero il diletto che trovo è sommo; ma come va il mio animo alle lettere, le quali comeché non sieno da me mandate via, pure sono ora nel mio amor secondo.³

Entrambi sono testimonianze della passione che si accese in Rosmini all'incontro con il maestro verso le materie affrontate nel corso di studi: la filosofia, primo diletto, e le matematiche, che in quel periodo presero il sopravvento sulle lettere, antico amore ginnasiale. Ma più ancora ne sono prova alcune lettere dell'autunno 1815, durante il secondo e ultimo anno del biennio ginnasiale svolto assieme ad altri giovani nobili della cittadina basso-tirolese presso il precettore Orsi e scritte proprio a questi.

Accanto all'interpretazione scientifica di questi scritti, in cui l'allievo si cimentò in tentativi complessi di risoluzione di problemi emersi durante le lezioni, il presente articolo intende evidenziare il primo apparire, nel giovane studioso, di alcune importanti ipotesi interpretative molto più estese delle semplici questioni affrontate e persino delle stesse discipline cui afferivano i singoli temi. Si ritiene che queste ipotesi abbiano avuto un ruolo conduttore dell'intero sviluppo intellettuale del filosofo: iniziando a rivelarsi proprio in quegli anni «fecondissimi di pensieri e

¹ S. BORNANCIN, *Il maestro di Rosmini*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 217-245.

² A. ROSMINI, *Lettera a Leonardo Rosmini*, 1 dicembre 1814, in *Lettere (1813-1816)*, L. MALUSA - S. ZANARDI (eds.), vol. I, Città Nuova Editrice, Roma 2015, p. 239.

³ ROSMINI, *Lettera a Luigi Sonn*, 23 dicembre 1814, in *Lettere (1813-1816)*, cit., vol. I, p. 241.

progetti»,⁴ seppero divenire, progressivamente e tenacemente, le linee guida del suo pensiero, conducendone lo sviluppo verso la meta comprensiva di tutto lo scibile, l'idea dell'essere, e radunando in quella, attraverso la ragione illuminata dalla fede cristiana, ogni conoscenza umana, per riscattarla dall'impoverimento procurato dalla società dei lumi.

In primo luogo, vi fu l'idea dell'unitarietà della conoscenza che, distinta in totalità e unità, rappresentò in seguito il fulcro concettuale della sua dottrina filosofica.⁵ Una lettera dello stesso periodo la rivelava: «Ah chi ben vedesse come tutte le scienze, tutto il scibile è una unità, una cosa sola; e ciascuna scienza è parte d'un medesimo tutto! Costui conoscerebbe a pieno il valore e l'utilità di ciascuna, l'influenza che vicendevolmente si hanno; non ne dispregerebbe nessuna».⁶

Secondariamente, quella per cui il sapere dovesse tendere ad una sistemazione ordinata, enciclopedica, metodica, che permettesse di condurre, con mezzi analoghi a quelli usati dall'illuminismo, alla vittoria sui suoi esiti. Solo il metodo argomentativo scientifico e corretto poteva fungere da contraltare a quello promosso dal materialismo illuministico. Da qui scaturì l'idea della costruzione di una enciclopedia del sapere che riunisse, al pari dell'*Encyclopédie*, tutte le cognizioni umane, secondo l'ispirazione della rivelazione cristiana. Un'idea, inizialmente limitata alla produzione di un libro, come mostrano le seguenti parole scritte al cugino Fedrigotti poche settimane dopo:

Io desidererei [...] un libro, che mostrasse in tutte le cogniz[ion]i umane, comprese anco come gran parte religiose quella bellissima unità, quel tutto formato dal gran fine, e scopo comune da quello cioè dove mettono capo tutti gli altri fini particolari, mezzani, soggetti! Come si schiarirebbe per questa la vera idea che si dee avere di ciascuna scienza! Come si vedrebbe l'ajuto, che una porge all'altra[,] le relazioni, che hanno fra loro i confini di tutte, e però quello, che hanno di particolare, e di comune, preso sotto varj sembianti o sotto il med[esi]mo.⁷

Infine, la riorganizzazione delle scienze avrebbe dovuto restituire la giusta dignità ad ognuna di esse, ripristinandone il valore in ordine alla filosofia, scienza somma e perfetta, da cui ogni altra avrebbe ricevuto nutrimento. Mediante le parole de' *Gli studi dell'autore*, opera autobiografica di enorme valore prospettico, egli narra l'intento della riforma della filosofia cui erano indirizzati, gli studi già compiuti: «Così fu determinata la direzione de' miei studi successivi, e la riforma della filosofia divenne l'intento universale de' lavori fin qui da me pubblicati o promessi; a cui consegue di sua natura quella ristrutturazione di tutte l'altre scienze, delle quali la filosofia

⁴ A. ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti*, E. CASTELLI (ed.), Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 420.

⁵ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, U. REDANÒ (ed.), Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 210.

⁶ ROSMINI, *Lettera a Luigi Sonn*, 22 gennaio 1816, in *Lettere (1813-1816)*, cit., vol. I, p. 378.

⁷ ROSMINI, *Lettera a Giovanni Fedrigotti*, 31 gennaio 1816, in *Lettere (1813-1816)*, vol. I, cit., p. 389. Cfr. P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschki, Firenze 1998.

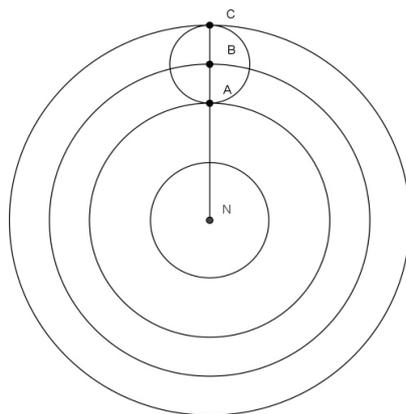
è madre e nutrice». ⁸ Una direzione postuma, quella che egli si attribuì nell'opera pubblicata nel 1850, ma che non possiamo intravedere nei semi piantati in quella tenera età, di cui gli scritti dell'età matura «furono lo svolgimento». ⁹

Alla luce di queste parziali, ma necessarie premesse, si espone, dunque, la prima questione scientifica del diciottenne Rosmini.

La lettera del 31 agosto 1815 contiene la «prova che io[egli] voleva dare della rotazione della Luna». Ad essa seguì una seconda epistola, del 2 settembre, sullo stesso argomento, che fu completata dalla risposta di Orsi e da una ulteriore lettera del giovane. Questi ultimi due scritti, purtroppo, sono andati perduti: pertanto in questo studio sono state analizzate solo le due missive conservate.

La lettura attenta della prima ne attesta l'origine nell'intento riparatore del giovane riguardo al contrasto di opinioni sorto durante una lezione di Orsi sui moti della Terra e del suo satellite. Molto probabilmente l'impulsività del giovane fu responsabile di una certa controversia e a quella intendeva porre rimedio con lo scritto. «E perché [scrive] ho temuto che la pressa e 'l disacconcio modo, onde io gliele ho sposta possa comechiesia aver nocciuto all'aspetto e all'abito d'essa prova; vo' pregarla di concedermi che la rinnuovi qui in iscritto, e che si degni d'esaminarla accuratamente, e poi di dirmene il suo parere». ¹⁰ Procedette riportandovi la propria analisi dei moti Terra-Luna e la conseguente dimostrazione del moto rotatorio. Questa deriva direttamente da quella del moto di rivoluzione al quale la rotazione è sincrona e costituisce la confutazione della posizione di Orsi che la negava.

Secondo l'interpretazione svolta, si ritiene che il giovane abbia preso avvio dalle caratteristiche del moto di rivoluzione della Luna attorno alla Terra, per il quale un ipotetico punto **c** posto sulla superficie esterna della Luna (la faccia nascosta alla Terra) descrive un'orbita lungo una circonferenza di centro **n** (il centro della Terra) avente come raggio la distanza tra il punto **c** e il centro della Terra. La rivoluzione lunare, infatti, riceve conferma dall'ipotesi di circonferenze concentriche con centro **n**, differenti in lunghezza e descrivibili dai punti **a**, **b**, **c**, del diametro lunare posto sul piano dell'orbita Terra-Luna e sulla retta passante per **n**.



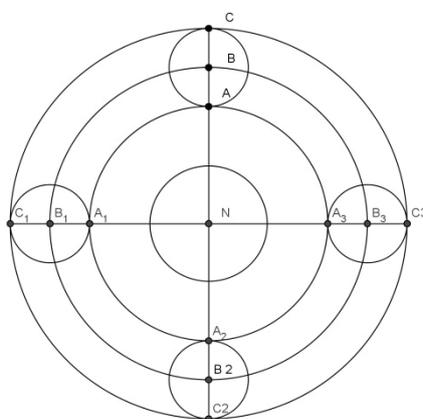
⁸ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 31.

⁹ Ivi, p. 101.

¹⁰ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, in *Lettere (1813-1816)*, vol. I, cit., p. 288.

Da queste caratteristiche, poi, si capisce come abbia inteso provare la presenza di una simultanea e completa rotazione lunare attorno al proprio asse in maniera che un ipotetico punto **b** coincidente con il centro della Luna, nonostante ruoti «attorno a **n** di maniera che gli tenga sempre volta la medesima faccia e però strisci col suo punto **a** il cerchio **awyz** fa realmente il moto di rotazione che è quanto dire trasporta tutte le sue parti intorno al suo asse fitto in **b**».¹¹ Infatti, il moto di rivoluzione di un corpo rigido - la Luna - attorno ad un altro ad esso distante, com'è la Terra di centro **n**, non esclude la possibilità di un moto rotatorio dello stesso attorno al proprio asse **b**, in quanto, durante la completa rivoluzione lunare attorno alla Terra, «tutte le sue parti» vengono trasportate «intorno al suo asse fitto in **b**».

Vengo alla prova. Io dico, dunque, che il corpo **b** girando attorno ad **n** di maniera che gli tenga sempre rivolta la medesima faccia, e però strisci col suo punto **a** il cerchio **awyz** fa realmente il moto di rotazione, che è quanto dire trasporta tutte le sue parti intorno al suo asse fitto in **b**. E si prova nella seguente maniera.¹²



Inoltre, le annotazioni epistolari del giovane, i termini utilizzati e l'enfasi attribuita ad alcuni nessi della dimostrazione conducono a ritenere che l'intera argomentazione fosse incentrata sull'esplorazione del concetto di moto utilizzato da Orsi, per ottenerne una confutazione pertinente e oggettiva. Nella lettera seguente, del 2 settembre, chiese infatti a Orsi una definizione del moto che potesse fungere per entrambi da premessa condivisa su cui fondare le successive deduzioni: «e perché io sono ignorantissimo specialmente di fisica vorrei nella sua in risposta a questa che mi mettesse una CERTA, STABILE cioè immutabile diffinizione del moto a cui amendue possiamo appellarci».¹³ L'esigenza di un presupposto comune svela il desiderio del giovane di affrontare il disaccordo mediante una procedura oggettiva, che gli consentisse di obiet-

¹¹ Ivi, p. 289.

¹² *Ibidem*. L'immagine sottostante descrive i moti contemporanei di rivoluzione della Luna attorno alla Terra e di rotazione attorno al proprio asse.

¹³ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 2 settembre 1815, in *Lettere (1813-1816)*, vol. I, cit., p. 292.

tare al maestro con strumenti rigorosi. Una conferma di queste intenzioni si ritrova in una lettera di poco successiva, datata il 7 ottobre, a Luigi Sonn, nella quale il giovane sottopose al giudizio dell'amico la propria trattazione, manifestandovi l'intento.

Io Le dirò [...] da pregarla [...] di volermi dire il parer suo intorno ad una dimostrazione matematica del moto rotatorio della Luna non data fino ad ora; la qual dimostrazione io fatta avea per persuadere un socio dell'accademia nostra che s'era messo a sostenere mattamente (benché per altro dotto uomo e profondo nelle scienze) la Luna non aver rotazione, e gli pareva poter mostrare in abbaglio tutti gli astronomi che tengon ciò.¹⁴

Nonostante non si possa disporre delle epistole in risposta di Orsi e della successiva del Rosmini, sembra certo il motivo della produzione della dimostrazione, come pure pare evidente che il punto di contrasto della diatriba fosse la definizione del moto. Quanto invece si è tentato di ricavare è interamente frutto dell'analisi del testo, avvalorata da alcuni studi di storici e critici del periodo rosminiano considerato, che s'intende riportare a sostegno dell'ipotesi proposta.

Leggiamo, ora, la prima parte della lettera del 2 settembre:

Ella dice,

1. C fa veramente viaggio piu lungo di B, e B di A.
2. Ma tutti e tre v'impiegano equal tempo.
3. Perché C se fa più cammino di B verbigratia di due, egli anche va più veloce di due; similmente dicasi di B.
4. Dunque ella dice il tempo è il medesimo, la velocità e 'l cammino è maggiore in equal grado dell'A, e del B, che non del C.
5. Dunque, conchiude Ella, non si dà moto di rotazione.

[...] E perché io sono ignorantissimo specialmente di fisica vorrei nella sua in risposta a questa che mi mettesse una certa, stabile cioè immutabile definizione del moto a cui amendue possiamo appellarci.¹⁵

L'elenco delle caratteristiche del moto lunare riportate dal giovane per la posizione di Orsi riflette lo stile di confutazione che intendeva avviare. L'attribuzione a quelle del ruolo di premesse da cui il maestro derivava l'assenza di rotazione conferma ulteriormente che l'oggetto della contesa era la definizione del moto. «Dunque, conchiude Ella, non si dà moto di rotazione»: esplicitando come Orsi facesse riferimento ad un concetto di moto rotatorio che richiedeva, per sussistere, determinate condizioni di tempi, lunghezza delle circonferenze descritte e velocità, che mancavano nella situazione specifica del sistema Terra-Luna da questi considerato. Al contrario, la confutazione del giovane si condensava appunto su quelle specifiche condizioni: lì, dunque, giaceva il focus della diatriba.

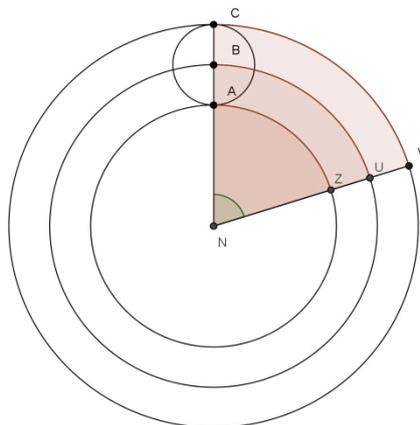
Si comprende, infatti, che il concetto di moto invocato da Orsi per il sistema Terra-Luna in movimento rotatorio, fosse quello descrittivo del moto di un corpo rigido che percorre una

¹⁴ ROSMINI, *Lettera a Luigi Sonn e Simone Michele Tevini, 7 ottobre 1815 (ca)*, in *Lettere (1813-1816)*, vol. I, cit., pp. 307-308.

¹⁵ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi, 2 settembre 1815, cit.*, pp. 291-292.

traiettoria circolare attorno ad un asse fisso (il centro della terra **n**). La costanza di un parametro di velocità, uguale in ogni punto del corpo considerato, di questa legge fisica, garantisce le condizioni richieste da Orsi per la sussistenza del moto rotatorio di un corpo su se stesso. I passi seguenti della lettera del giovane avvalorano questa ipotesi.

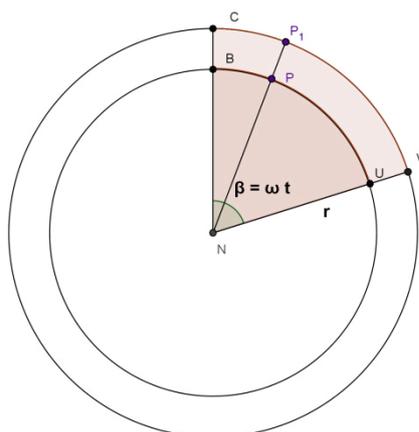
Ma forse Ella vorrà dire che in quella maniera che è eguale angolo il **cnv**, del **bnv** del **anz** eguale è anco il moto **cv**, **bu**, **az**; ma a questo si risponde che il moto, cioè la lunghezza d'una via (sì come io credo che alcuno non vorrà contraddirlo) non si misura per un'angolo ma per una linea. Ma Ella ancora: Non è l'angolo misura della linea curva?¹⁶



In verità, il parametro di velocità costante esibito da Orsi per assicurare la rotazione, era la velocità angolare, che non dipende dalla posizione del punto considerato. Inoltre, Orsi, da una grandezza a questa associata, l'angolo al centro di un arco di circonferenza, faceva derivare la lunghezza dell'arco stesso. È qui il bivio tra le due concezioni di moto: Orsi sembrava far riferimento alla legge del moto rotatorio di un corpo rigido, nella sua globalità; Rosmini, invece, per quanto si rifacesse complessivamente alla stessa legge, sembrava considerarne la componente sul piano dell'orbita lunare, per la quale la velocità angolare ω è costante, ma la velocità lineare v di un punto P preso su una qualunque circonferenza dipende dal raggio considerato e aumenta con la distanza dal centro: $v = \omega r$.¹⁷ Questa diversa concezione del moto si svela nel seguito della confutazione: la derivazione di Orsi della lunghezza della circonferenza dall'ampiezza dell'angolo al centro era erronea, in quanto tra essi non vi può essere una relazione quantitativa, di assoluta uguaglianza, ma solo qualitativa, di 'simiglianza': «l'angolo indica la simiglianza, non l'uguaglianza de' due cerchi e la simiglianza scorda nella grandezza».

¹⁶ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, cit., p. 289.

¹⁷ N.d.r.: La velocità angolare è il rapporto tra la porzione di angolo descritta dal punto materiale e l'intervallo di tempo impiegato a descriverla $\omega = \Delta\beta/\Delta t$. Da cui $\beta = \omega t$. Esprimendo gli angoli in radianti $\beta = l/r$ e considerando lo spazio l pari alla lunghezza della circonferenza $2\pi r$ e il tempo t come il periodo T , la velocità angolare è $\omega = 2\pi r / rT$ da cui $\omega = 2\pi / T$ rad/sec. La velocità lineare espressa normalmente invece è $v = 2\pi r / T$. Pertanto la relazione matematica tra velocità lineare e velocità angolare è $v = \omega r$.



$$\omega = 2 \pi r / r T = 2 \pi / T$$

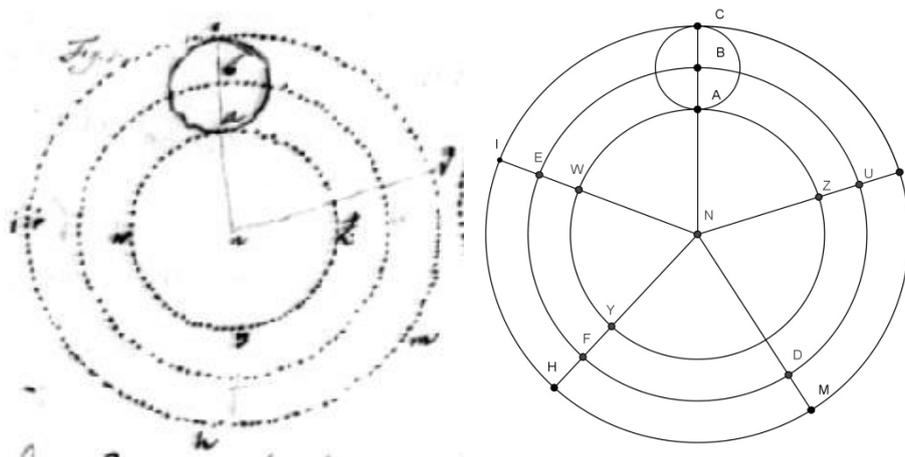
$$v = 2 \pi r / T$$

$$v = \omega r$$

È questa relazione – una proporzionalità geometrica tra angolo al centro e arco di circonferenza corrispondente – l'oggetto centrale dell'intera argomentazione rosminiana: una dimostrazione originale, che presentò come «matematica» all'amico Sonn, volendo così esprimere la recente passione per le scienze e l'intento di perseguirne il rigore. Certamente, svelando la padronanza di specifiche nozioni sul moto circolare, indica il livello di conoscenze del giovane.

Dunque qui appare che in quella guisa che **az** è il 1/5 del suo circolo simile è pure il **bn**, e 'l **cv**. Questa è una ragione che potrebbe abbagliare gli orbi, né si dee star molto a rispondere 1°) che l'angolo segna il numero de' gradi solo del cerchio e questi non sono misure stabili, ma or maggiori or minori, 2) che perciò l'angolo indica la somiglianza, non l'uguaglianza de' due cerchi e la simiglianza scorda nella grandezza, 3) l'angolo indica la ragion geometrica, che ha quella parte del cerchio col suo tutto; e la ragion geometrica come ognuno sa, non istabilisce l'assoluta grandezza. Ed ora servirà questa per misurare la lunghezza d'un viaggio?¹⁸

¹⁸ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, cit., pp. 289-290. N.d.r.: accanto alla Fig. 1 (a sinistra), che riproduce fedelmente l'immagine autografa della lettera, vi è uno schema essenziale (a destra) che rimedia alla difficoltà di lettura dello schizzo. Nello schema è stata riprodotta l'immagine abbozzata da Rosmini con le entità geometriche e le lettere utilizzate dall'autore. Si ritiene che lo studioso intendesse rappresentare le circonferenze indicate e, attraverso i raggi **nzuv**, **ndm**, **nyfh**, **nwei**, **nabc** di origine nel centro **n** della Terra, archi di circonferenza tra loro simili. Muovendosi in senso orario dal raggio di riferimento **nabc** posto sulla congiungente il centro terrestre **n** con il diametro lunare **abc**, ogni raggio individuerebbe sulle circonferenze archi corrispondenti ai quinti di ogni circonferenza: quella interna, **azyw**, descritta dal punto **a** della superficie lunare rivolta alla Terra; quella intermedia, **budfe**, descritta dal centro della Luna **b**; e quella esterna, **cvmhi**, descritta dal punto **c** della superficie lunare nascosta alla Terra. In questo modo, il primo raggio **nzuv** individuerebbe gli archi **az**, **bu** e **cv**; il secondo raggio **n-dm** (manca l'individuazione di un punto sulla circonferenza interna), gli archi **z-**, **ud** e **vm**; il terzo raggio **nyfh** gli archi **-y**, **df** e **mh**; il quarto raggio **nwei** gli archi **yw**; **fe** e **hi**; il raggio **nabc** gli archi **wa**, **eb** e **ic**. Ogni settore circolare, definito da due raggi, individuerebbe tre archi di circonferenza tra loro simili, perché insistenti sullo stesso angolo al centro.



La ragione geometrica rappresentata dall'angolo, l'entità del rapporto tra archi corrispondenti, se giustifica una 'simiglianza' tra questi, non poteva derivare le effettive dimensioni delle circonferenze descritte. Scrive infatti: «Ed ora servirà questa per misurare la lunghezza d'un viaggio?»¹⁹ Una proporzionalità geometrica tra coppie di grandezze non consente la deduzione dai rapporti considerati della lunghezza dei segmenti stessi in quanto le loro dimensioni sono diverse: piuttosto, conduce a ipotizzare tra quelle una proporzionalità aritmetica che prova la loro diversa misura. La lettera, infatti, prosegue con un ragionamento per assurdo per cui, dalla presenza di un rapporto uguale tra i due membri di una proporzione, si deduce erroneamente un'uguaglianza dei loro termini.

Basterebbe per dir ciò voler affermare che essendo fra queste linee proporzion geometrica continua cioè stando $\alpha\beta:\nu\theta = \rho\mu:\epsilon\phi$, per questo equal viaggio faccia quello che movendo da α giunge in β , come quello che da ρ arriva in μ ; ovvero che il viaggio $\nu\theta$ sia ugualmente lungo ch' $\epsilon\phi$.²⁰

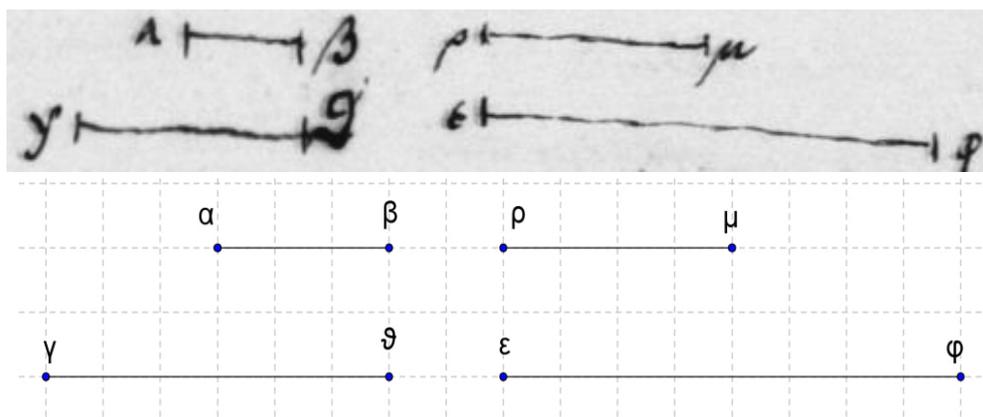
L'ipotesi è illustrata da un semplice schizzo autografo dell'autore in cui due coppie di segmenti presentano uno stesso rapporto tra le due lunghezze. Pur essendo i due quozienti uguali $\alpha\beta:\nu\theta = \rho\mu:\epsilon\phi$,²¹ risulta palese la differenza di lunghezza tra il conseguente del primo rapporto $\nu\theta$ e il conseguente del secondo $\epsilon\phi$, dimostrandone quindi, l'indeducibilità reciproca.²²

¹⁹ Ivi, p. 290.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ N.d.r.: la proporzione riportata da Rosmini si riferisce al rapporto tra un arco della stessa lunghezza del raggio e la sua circonferenza. In tal caso, esprimendo entrambe le lunghezze in radianti, il loro rapporto è $r/2 \pi r$, ossia $1/2 \pi$ ed è costante per tutte le coppie di archi lunghi r e la loro C .

²² N.d.r.: sotto l'immagine autografa di Rosmini è stato riprodotto uno schema mantenendo le lettere e l'analogia dei rapporti tra grandezze presenti nella figura originale.



Ipotizzando, invece, che i quattro termini dell'uguaglianza non rappresentino una proporzione, ma siano i differenti raggi di altrettante circonferenze, quelle determinate dalla distanza tra n e i punti del diametro lunare, Rosmini postulò tra quelli una proporzionalità aritmetica che desse ragione di una crescita costante tra i punti a, b, c , del diametro lunare che giacciono sulla retta congiungente la Terra con il suo satellite, e che ruotando attorno a n , descrivono circonferenze simili ma non uguali. È questo l'assunto su cui verte tutta la seconda parte della dimostrazione.

Per concludere, attenendosi alle informazioni delle due lettere studiate, si evince che la confutazione rosminiana procede secondo due criteri sostanziali: in primo luogo, come detto sopra, fa riferimento rigoroso al piano dell'orbita di rivoluzione lunare attorno alla Terra e con esso alle grandezze implicate; secondariamente, riconosce valore discriminante alla distanza tra i punti del diametro lunare descrittivi delle circonferenze in esame. Mentre il primo criterio fonda le sue radici nella teoria fisica del moto, il secondo trasferisce la confutazione dalla fisica, evidentemente debole per premesse differenti, alla matematica, intendendo attingere alla sua assolutezza per avvalorarne il credito presso il maestro.

Il ricorso ad essa, inoltre, scaturisce dal riconoscimento, nella posizione di Orsi, di un'attribuzione di valore determinante all'angolo al centro della circonferenza che, sebbene legittimo, rimuove necessariamente il ruolo del raggio r nella definizione delle rispettive circonferenze. Essendo questo, invece, essenziale per la definizione dell'arco di circonferenza l sotteso ad ogni angolo al centro β corrispondente - in quanto la misura dell'angolo, in radianti, corrisponde al rapporto tra l'arco l e il raggio r - ne deriva che ogni arco di circonferenza l che insiste su uno stesso angolo al centro β , varia al variare del raggio r considerato.

$$\beta = l / r \quad \rightarrow \quad l = \beta \times r$$

A sua volta, il raggio r dipende dalla distanza tra il punto considerato sulla superficie del corpo in rotazione attorno all'asse e l'asse stesso. I punti principali del diametro lunare - a posto all'estremità rivolta alla Terra, b al centro e c all'estremità rivolta all'esterno - per Rosmini, stavano tra loro secondo una relazione di proporzionalità aritmetica: «Forse Ella intenda che questi tre punti e tutti gli altri del diametro corrano in proporzione aritmetica continua, di maniera p.e. che $ab=bc$ ».²³

²³ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, cit., p. 289.

Essendo il diametro lunare una lunghezza in cui il centro **b** sta esattamente a metà tra gli estremi **a** e **c**, i tre punti **a**, **b**, **c**, sarebbero i termini di una proporzione aritmetica in cui **b** è il termine medio, in quanto la distanza tra **a** e **b** è uguale a quella tra **b** e **c**.

$$a - b = b - c^{24}$$

La proporzionalità aritmetica è un antico concetto secondo il quale in un insieme di numeri **a**, **b**, **c**, **d**, la differenza tra i primi due è uguale alla differenza tra gli ultimi due:

$$a - b = c - d \text{ oppure } a - b = b - c$$

Pertanto, considerando i punti del diametro come delle entità numeriche esprimenti la misura della distanza rispetto al centro della Terra **n**, Rosmini ne propose la rappresentazione al pari di una successione in cui la differenza tra un numero e il suo antecedente è costante. Inoltre, la rappresentazione che fece di tali punti come una successione di addendi ne evidenzia la presenza in ciascuno di un componente comune, che distribuito in ogni addendo, ne consente l'elisione. La scrittura seguente,

$$a.a + d.a + 2d^{25}$$

nell'ultimo addendo non presenta più, infatti, la componente **a** sottratta ad ognuno degli addendi iniziali. Infine, la loro trasformazione ulteriore in numeri ne sancisce l'utilizzo come entità numeriche: «vanno questi punti anche in egual proporzione aritmetica cioè **a.a + d.a + 2d**, ovvero **a.b.c** ove sostituendo numeri **3.6 = 6.9**»²⁶ in cui ciò che rimane costante è la differenza tra ogni coppia di numeri, come in una proporzione aritmetica.

Dunque *realmente* e senza condizioni, il punto **c** facendo maggior cerchio, fa maggior viaggio che **b**, e **b** che **a**. ora dico che, come essa pure acconsente, vanno questi punti anche in egual proporzione aritmetica cioè **a.a + d.a + 2d**, ovvero **a.b.c** ove sostituendo numeri **3.6 = 6.9**. Dico che se io torrò egualmente tanto dall'antecedente, che dal conseguente d'una ragione non torrò la ragione, e togliendo anco all'altra ragione similmente, non torrò l'equazione.²⁷

A questo punto l'autore procedette applicando a ogni entità la proprietà invariante della sottrazione, sottraendo ripetutamente una stessa quantità a ciascuno dei tre termini della proporzione, essendo il termine medio lo stesso nel primo e nel secondo membro dell'uguaglianza.

²⁴ N.d.r.: si intende **a.b = b.c**; dove il punto tra due entità sta per il segno di sottrazione.

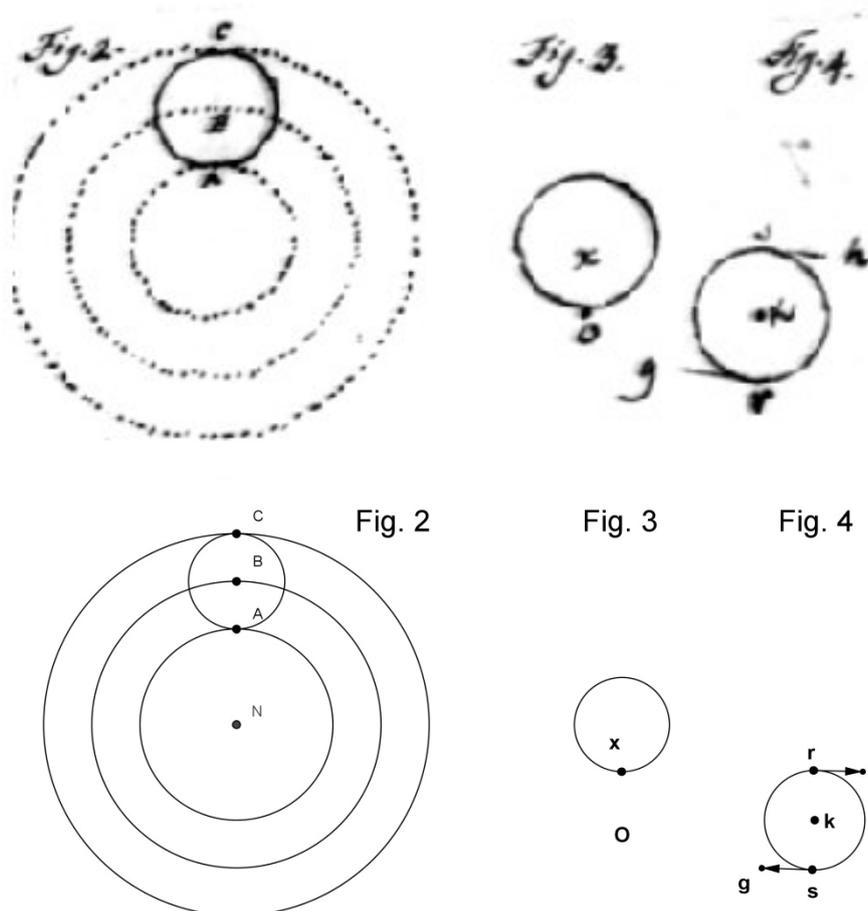
²⁵ N.d.r.: è verosimile che Rosmini usi il punto per indicare la differenza tra due simboli: in questo modo **a.a** starebbe per **a - a**, la differenza tra **a** e **a** e **d.a** starebbe per **d - a**, la differenza tra **d** e **a**. Invece, **2d** sta per il prodotto tra **2** e **d**, dove **d** è la lunghezza del raggio lunare. In questo modo, i tre addendi indicherebbero la distanza di ciascun punto **a**, **b**, **c** del diametro dal centro della Terra **n**, sottratta della distanza tra **a** e **n**, comune ad ognuno. Quindi, il primo addendo, **a.a**, rappresenterebbe il punto **a** sottratto di se stesso; **d.a**, il punto **b** sottratto di **a**; e **2d** rappresenterebbe il punto **c**, consistente in due raggi lunari **d** privi di **a**.

²⁶ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, cit., p. 290.

²⁷ *Ibidem*.

Ciò gli consentì di passare in rassegna similmente modelli diversi del sistema Terra-Luna rappresentativi di distanze decrescenti tra l'asse di rotazione **n** e i punti sulla superficie lunare. Dalla loro analogia intese rilevare un'unica condizione di moto in cui la sola variabile veniva ad essere la distanza dei punti del diametro lunare da **n**, o più estesamente, la dimensione del corpo rotante. Scrive, infatti, «chi non concederà che possa rotare tanto un picciol corpo come un grande?»²⁸ Lo scopo della dimostrazione era riconoscere, accanto al moto di rivoluzione e in sincronia con quello, tanto per punti vicini all'asse di rotazione (e centro di massa), che per punti lontani a questo, un moto di rotazione del corpo su se stesso.

Attraverso un accostamento progressivo di condizioni di rivoluzione differenti per raggio di circonferenza, il giovane sviluppò una dimostrazione a stadi di raffronto crescente, che gli consentì di suffragare la presenza di un moto di rotazione in ognuna di esse, assimilando tra loro i moti non in maniera assoluta - l'uguaglianza de «l'assoluta grandezza» - ma in modo relativo, secondo ragioni di 'similianza'.



Togliamo dunque da per tutto 1. s'avrà $2.5 = 5.8$, la quale espressione darà un viaggio del corpo **b** simile all'altra, e questo moto si può riconoscere nella figura 2 (benché non sia esatta), dove pognamo che 'l punto **A** faccia di viaggio 2, il **B** 5 e 'l **C** 8. Ancora io non torrò l'equazione se torrò da per tutto 2, cioè

²⁸ *Ibidem.*

$0.3 = 3.6$ e questa espressione mi darà per le stesse ragioni un moto simile all'altro, e questo moto spresso è nella fig. 3, dove il corpo x va intorno al punto matematico 0 e però in quel punto s'aggira come sopra asse. Ancora io potrò torre ugualmente 3 , e avrò $-3.0 = 0.3$, la quale espressione (figura 4) darà un moto simile all'antecedente $3.6 = 6.9$; cioè a quello della prima figura.²⁹

Corredò inoltre questa sua «prova» di alcune rappresentazioni grafiche, che disegnò nell'epistola e che sono riportate nell'immagine; esse ritraggono semplici modellini del sistema Terra-Luna, in cui la Luna è figurata da un cerchio i cui punti del diametro compiono traiettorie circolari attorno al centro terrestre n . Nei diversi modelli la Luna viene progressivamente avvicinata all'asse n , per provare il moto di rotazione anche in condizioni limite. Si ritiene che la figura 3 rappresenti una situazione ideale in cui, eliminando la distanza tra Luna e Terra - 0 -, il corpo lunare risulta aderente alla superficie del corpo attorno cui ruota, «il corpo x va intorno al punto matematico 0 , e però in quel punto s'aggira come sopra asse».³⁰ La figura 4, infine, sembra rappresentare la rotazione della Luna addossata ad un asse e quindi eliminando sia la distanza tra Luna e Terra che lo stesso raggio terrestre. Rosmini, quindi, proverebbe il moto di rotazione secondo la stessa grandezza usata da Orsi, la velocità angolare, che dipendendo solo dall'angolo al centro $\beta = \omega t$, è costante per tutti i punti soggetti a rotazione a prescindere dalla dimensione del corpo; perciò il moto risultante è «un moto simile all'antecedente $3.6 = 6.9$; cioè a quello della prima figura», trattandosi appunto di 'similianza'.

Ma questa espressione che cosa indica se non se un moto di rotazione cioè un moto dove stando k fermo ovvero aggirandosi come asse quanto il punto s va verso h , il punto r va verso g e perciò congiurano amendui a trasportare tutte le parti di questo suo corpo intorno la sua asse? Ne si dica [...] che questo moto è certissimamente simile, ma non uguale; imperciocché il simile in che differisce altro che nella grandezza, e in che è comune se non in tutti gli altri caratteri. Il rotare non è grandezza sicuramente, né ha da far colla grandezza, e veramente chi non concederà che possa rotare tanto un picciol corpo come un grande?³¹

Pare che il giovane, in questa sua argomentazione, si riferisse ai concetti di proporzionalità aritmetica e geometrica, su cui verteva buona parte degli studi dell'antichità, da Pitagora a Boezio.

Chiaramente, l'esatta pertinenza della sua dimostrazione può essere valutata solo considerando le variabili soggettive che ebbero rilevanza nell'ispirare la motivazione e l'oggettività scientifica dell'autore e quelle storico-istituzionali che, invece, stabilirono le reali possibilità divulgative dell'argomento da parte dell'istituzione scolastica dell'epoca.

La conoscenza dei moti dei corpi celesti, come pure la teorizzazione dei modelli fisici cui si

²⁹ Ivi, p. 289. N.d.r.: gli schemi sottostanti alle immagini autografe 2, 3 e 4, presenti nella lettera di Rosmini del 31 agosto 1815, le rappresentano fedelmente, mantenendo identiche entità geometriche e lettere.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ ROSMI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815, cit., p. 290.

ispirano, era nota da alcuni secoli. Gli scienziati del Seicento, a partire da Galilei, e del Settecento, con Newton e Huygens *in primis*, avevano posto le teorie fondamentali del sistema solare. Inoltre, quelli del primo Ottocento, con Lagrange e Laplace tra i più noti, riuscirono a definire con sufficiente precisione la composizione del sistema solare e i principali moti dei suoi componenti. Pertanto era perfettamente noto come la rotazione di un corpo sferico su se stesso avvenisse secondo piani differenti in cui ogni punto descrive attorno al centro circonferenze diverse quanto a lunghezza ma uguali quanto ai tempi impiegati. L'esposizione precedente ha evidenziato come tali conoscenze fossero note al giovane Rosmini, per quanto la sua trattazione tenda a sviluppare talora aspetti specifici. È probabile che ciò sia stato necessario all'autore per dare spazio alle sue ipotesi e poter confutare la posizione del maestro. Nel contempo, non deve stupire che uno studente, al primo incontro ufficiale con discipline nuove, possa presentare alcune parzialità rispetto alla completezza di un particolare argomento. Semmai, può suscitare ammirazione lo scoprire come questi temi seppero ispirargli un interesse molto maggiore del semplice approfondimento scolastico, avviando una passione che, negli anni immediatamente successivi a quelli del ginnasio, occupò una parte consistente dei suoi studi.

Attraverso la breve disamina che segue, sulle circostanze personali e istituzionali che determinarono la preparazione del giovane, si intende sottolineare la singolarità del percorso di studi ufficiale del Rosmini precedente il biennio privato con Orsi, in quanto coincise con un periodo storico particolarmente movimentato per le vicissitudini istituzionali di Rovereto. Gli ordinamenti scolastici dei governi succedutisi nel Sud-Tirolo dal 1804 al 1814 – gli anni di frequenza delle scuole pubbliche da parte di Rosmini – per quanto oggetto di numerosi avvicendamenti finalizzati ad accordare alle materie scientifiche, in particolare la matematica, la maggiore estensione richiesta dalla necessità di accrescere la cultura popolare a seguito dell'incremento dell'attività mercantile, in realtà non apportarono le innovazioni annunciate. Infatti, a causa di una sovrapposizione di fattori contingenti, i programmi disciplinari effettivamente in vigore negli anni della sua scolarità lasciarono sostanzialmente inalterato l'*iter studiorum* del giovane rispetto a quello del periodo immediatamente precedente. Nello specifico, le circostanze in cui versò la cittadina negli anni coinvolti consentirono all'allievo una successione di classi rappresentata dal percorso della scuola primaria austriaca³² – dal 1804 al 1808 – dalla fase scolastica intermedia³³

³² L'ordinamento tirolese, previsto dal *Generale Regolamento dei pubblici istituti di istruzione*, che estendeva la scuola primaria fino ai dodici anni e introduceva la biforcazione in *Realschule* per la formazione tecnico-scientifica, e proginnasio e ginnasio per quella umanistica, fu effettiva solo dal 1808, quando Rosmini approdò al ginnasio.

³³ Negli anni indicati Rosmini frequentò le classi dell'ordinamento bavarese, modificato più volte. In particolare, nel 1808-1809, frequentò la prima classe della *Scuola Reale*; nel 1809-1810, la *Scuola Primaria Inferiore* (corrispondente alla prima classe della *Scuola Reale*), e nel 1810-1811, la *Scuola Primaria Superiore*; fu quindi ripetente per la grammatica.

secondo l'ordinamento bavarese - dal 1808 al 1811 - e dal percorso ginnasiale del nuovo ordinamento italico³⁴ - dal 1811 al 1814. Su questo tema riporto un brano di Quinto Antonelli tratto dalla sua storia del ginnasio liceo di Rovereto:

Lo studio dell'aritmetica è[era] del tutto elementare: nell'*infima Grammatica* si esercitano gli studenti nelle prime tre operazioni dell'aritmetica. Nella *Media Grammatica* si ripetono le prime tre operazioni, e si aggiunge la Divisione. Nella *Suprema Grammatica* continua ad esercitare gli studenti in tutte e quattro le operazioni insieme colle frazioni, e s'instruiscono in altre operazioni dirette, e inverse. Nell'*Umanità* si continua l'esercizio nelle operazioni dirette ed inverse cominciato nella *Grammatica Suprema*. Nella *Rettorica* si dà notizia della Regola aurea.³⁵

Pertanto il giovane allievo non ebbe una preparazione scientifica formale particolarmente profonda né in matematica né in alcun elemento di scienze naturali; infatti, al di là della geografia nelle classi della scuola media, nella quale era disciplina curricolare dell'ordinamento bavarese, nei differenti ordini di scuola frequentati da Rosmini non vi furono altre discipline di taglio scientifico. La conoscenza dell'astronomia, quindi, avvenne solo nel biennio liceale privato, comparando all'interno del programma di fisica del secondo anno; tale disciplina, riunendo assieme filosofia naturale, cosmologia, fisica matematica e sperimentale, rappresentò il primo approccio del giovane allievo alle scienze sperimentali. Una novità di tale portata non mancò di sortire i suoi effetti: all'inizio di quel secondo anno pare che il giovane, intendendo ampliare le proprie conoscenze sull'argomento:

compulsò, lesse o acquistò tre opere non recenti e superate nei connotati tecnici ma, in grado diverso, significative e eccedenti nettamente il livello dei suoi studi scolastici: *l'Arithmetica universalis Isacii Newtoni* di G. A. Lecchi; la *Recherche* di Malebranche; l'edizione padovana del 1744 delle *Opere* di Galileo [...]; la collezione delle opere galileiane integrò i dati sommari sull'autore forniti nelle lezioni di Orsi, e avviò una riflessione che emerge più volte nella maturità. La lettura di Galilei potrebbe essere l'origine di una discussione epistolare di Rosmini con Orsi, dell'agosto-settembre 1815, sulla rotazione assiale della Luna.³⁶

³⁴ L'ordinamento italico, entrato in vigore nel 1811 a seguito del Trattato di Parigi (28/02/1810), ampliava a cinque anni le classi del ginnasio, portandole dai dieci ai quindici anni: due anni di proginnasio (*Elementi grammaticali* e *Grammatica Inferiore*), *Grammatica Superiore*, *Umanità* e *Rettorica*. In essi il greco era sostituito dal francese e l'aritmetica veniva impartita per tutti i cinque anni. Rosmini vi fu ammesso nel triennio conclusivo, le classi di *Grammatica Superiore*, *Umanità* e *Rettorica*.

³⁵ Q. ANTONELLI, *In questa parte estrema d'Italia, Il Ginnasio Liceo di Rovereto (1672-1945)*, Niccolodi, Rovereto 2003, p. 75.

³⁶ U. BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini (1814-1828)*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e le scienze*, cit., p. 216.

L'indicazione di Baldini accredita l'ipotesi della comparsa, nel Rosmini del periodo considerato, di nuovi interessi di taglio scientifico sufficienti ad indurlo a letture superiori al livello di studi curricolari ma anche del tutto autonome e originali quanto a percorsi di indagine concettuale. Inoltre, rileva l'accostamento del giovane a opere che consultò, lesse o acquistò durante il 1815;³⁷ si è voluto quindi verificarne la presenza nell'archivio rosminiano. L'opera di Galilei³⁸ è attualmente presente presso la Biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto; la *Recherche*³⁹ è reperibile a Stresa; mentre il testo di Lecchi⁴⁰ non compare, facendo desumere per quest'opera una lettura su un volume a prestito. In ogni caso, queste opere esulavano dal materiale di studio strettamente scolastico, che in quell'anno si avvaleva degli *Elementi di fisica generale* di A. Mozzoni (1754-1842), un docente di fisica generale a Pavia che appartenne alla scuola di Lorenzo Mascheroni (1750 – 1800) e Gregorio Fontana (1735-1803), scienziato di origini roveretane appartenuto al primo nucleo di accademici tartarottiani.

Fra tutti i volumi che egli si procurò, comunque, l'acquisto delle opere galileiane appare il più significativo. Infatti, dalla lettura degli eventi narrati nell'epistolario pare che questo testo abbia rappresentato l'esito di un desiderio di approfondimento sorto in aula durante la trattazione di temi di astronomia, come furono i moti lunari. Può risultare verosimile che la lettura delle ricerche galileiane abbia suscitato nel giovane l'entusiasmo che provocò, poco dopo, il tentativo di sviluppare, su base assolutamente personale, una dimostrazione originale dei moti lunari che esula dalle conoscenze ufficiali allora note sul tema. Questa, alla stregua di ricerche rudimentali e appartenenti a materie di studi non avvicinate prima, non soddisfa certamente i criteri di conformità alle dimostrazioni normalmente in uso negli ambienti scientifici, né consente di accomunarla a teorie e procedure solitamente attese da un esperto o da uno studioso avviato; al contrario, esprime molto bene l'esaltazione del principiante e la produzione avventata di soluzioni a quesiti di portata superiore alle proprie competenze: tuttavia, forse proprio in questo sta la genialità del nostro protagonista.

Quanto alla seconda categoria di fattori che ebbe rilevanza nel determinare l'attività divulgativa delle conoscenze scientifiche da parte delle istituzioni scolastiche dell'epoca, va evidenziato come il resoconto di Rosmini di un frammento di lezione sul moto dei corpi celesti, per quanto possa mostrare un'eventuale deviazione delle conoscenze del maestro rispetto alle co-

³⁷ G. RADICE, *Annali*, vol. I, Marzorati, Milano 1967, pp. 248-253.

³⁸ G. GALILEI, *Opere di Galileo Galilei: divise in quattro tomi* in questa nuova edizione accresciuta di molte cose inedite, Padova, Seminario, 1744 in BCRR, n. 06.20-23.

³⁹ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la verité ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Pralard, Paris 1674 in Centro Internazionale Studi Rosminiani (CISR) di Stresa, BAR, B I 24.

⁴⁰ G.A. LECCHI, *Arithmetica universalis Isaaci Newtoni sive De compositione et resolutione arithmetica perpetuis commentariis illustrata et aucta auctore*, J. Marellum, Mediolani 1752.

gnizioni coeve sul moto circolare, non possa indubbiamente bastare «per ritenere che [Orsi] sostenesse questo *ad hominem*». ⁴¹

In verità, le caratteristiche del moto lunare individuate da Orsi nella sua teoria e riportate dall'allievo nella epistola del 2 settembre, sono corrette. Ciò che devia dalla conformità alle leggi sul moto è la derivazione, da quelle, dell'assenza di rotazione lunare: «Dunque, conchiude Ella, non si dà moto di rotazione». Tuttavia, come si è già accennato sopra, non possedendo l'esatto resoconto dell'accaduto, non è dato sapere né la veridicità di tale attribuzione, né se essa rappresentasse un'ipotesi contemplata dal maestro durante la spiegazione, eventualmente associata ad altre condizioni, ora impossibili da ricostruire. Piuttosto, potrebbe costituire l'esito di una estremizzazione della legge del moto circolare, privata della completezza che solo entrambe le componenti potevano fornire e cui la sottolineatura di una sola di quelle, invece, poteva condurre.

Non vanno dimenticate, ancora, le particolari condizioni in cui versava l'istituzione scolastica austriaca negli anni della formazione ufficiale di Rosmini, che risentirono necessariamente delle problematiche che promossero l'esteso movimento riformistico dell'istruzione avviato dai governi illuminati europei nella seconda metà del Settecento. Come gli altri sovrani, infatti, anche l'imperatrice Maria Teresa e Giuseppe II dovettero soddisfare prioritariamente alla necessità dell'alfabetizzazione di massa. Per questo motivo, una effettiva estensione delle discipline scientifiche nell'insegnamento pubblico avvenne solo attraverso la riforma scolastica del 1849, ⁴² mentre quelle di fine Settecento, che promossero il rinnovamento degli ordinamenti scolastici di tutti i governi alternatisi nel Sud-Tirolo nel primo Ottocento, non ebbero il successo previsto nei loro intenti, non solo per il rapido avvicendamento con cui si succedettero, ma anche per l'enorme ritardo che l'insegnamento scolastico ufficiale accumulò rispetto alle acquisizioni della nuova scienza. ⁴³

Nonostante tutto ciò, il giovane filosofo in quel periodo era una miniera di attività e interessi. La fisica non fu la sola nuova passione, perché il numero di opere che egli accostò in quel solo anno, oltre a quelle scolastiche, per lettura o consultazione arrivò a 43; 15 i libri consigliati agli amici e 3 le opere acquistate. ⁴⁴ Le stesse lettere ad amici e familiari, fittamente cosparse di citazioni e di titoli, confermano l'ampiezza delle sue ricerche. Infatti, pare che la brama inarrestabile di conoscere lo abbia spinto, fin da giovinetto, a ricercare il nesso risolutivo tra uomo e verità. Tramite la ripida ascesa della ricerca, che lo indusse a scorgere in ogni disciplina incontrata il riflesso dell'unica verità, il giovane pensatore comprese fin da subito che le scienze richiedevano un ordine, un sistema in cui ognuna di esse potesse trovare una collocazione secondo il proprio ruolo. La testimonianza del sorgere di questa domanda si trova in una lettera all'amico

⁴¹ BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini (1814-1828)*, cit., p. 216.

⁴² Per la riforma scolastica austriaca del 1849 e la sua ricaduta sulle scuole e i licei trentini cfr. R. MAZZOLINI, *Il Trentino e le scienze (1500-1915)*, in «Studi Trentini», XCV, 2016, 1, p. 13.

⁴³ Circa la diffusione delle scienze nel Seicento, Settecento e Ottocento, cfr. R. MAZZOLINI, *Le scienze della natura*, in «Quadri e Riquadri», Comune di Trento 2002, 1, p. 47.

⁴⁴ Cfr. RADICE, *Annali*, vol. I, cit., pp. 248-253.

Simone Tevini, di quello stesso autunno: «È questa. Caso che si volesse partire tutte le scienze prese insieme cioè tutto il Scibile sarebbe meglio parlarlo obbiettivamente, o subiettivamente». ⁴⁵ Alcuni giorni dopo, riprese:

La quistione è questa: «Ponete io non abbia studiato nulla; per ispirazion nondimeno conosco tutto il scibile [...] Certo che io non conoscerò le divisioni che ne han fatto gli uomini, e però non le scienze che non son altro che divisioni e classi dell'erudizione universale. Ora io voglio ridurre in iscrittura questa mia estesissima dottrina, tale che possa essere acconcia alla breve mente dell'uomo. Io per far ciò dovrò pure dividerla in classi, a ciascuna porre i suoi confini; insomma fondar tante scienze; ora in questa divisione piglierò per *fondamento* il fonte, o la natura della cosa; osserverò le relazioni delle cose...» ⁴⁶

Il desiderio di comprendere il criterio classificatore delle diverse forme in cui l'unica verità si rivela all'uomo lo condusse a percorrere a ritroso questa rivelazione, giungendo ordinatamente all'incontro trasformante con l'essere, idea originaria la cui vera essenza è manifestazione di sé, garanzia imprescindibile di ogni umana conoscenza. Il grande sistema filosofico rosminiano, con l'originale intuizione metafisica dell'idea dell'essere, ebbe una remota origine nella giovane mente con ogni probabilità durante «questi due anni [...] fecondissimi». ⁴⁷ Pertanto, si ritiene importante evidenziare il peso che quest'idea, per quanto inizialmente colta e indefinita, seppe esercitare sull'intero approccio rosminiano rispetto agli interessi culturali emersi in quel periodo. Privata di questa visione complessiva, infatti, la questione della luna nel breve lasso di tempo considerato, risulterebbe infondata e condurrebbe ad un'analisi parziale, per quanto precisa possa essere. Al contrario, corroborata da nessi sistematici, consente letture ambiziose quali l'aspirazione all'unitarietà del sapere che pervase, di lì a poco, la sua mente nel progetto mai concluso di costruzione di un'unità delle scienze. Il progetto rientrava in quello, più vasto, della riorganizzazione dell'istruzione pubblica e prendeva origine proprio da quello, complessivo, di un'enciclopedia delle scienze in grado di riunire sotto l'egida della fede cristiana tutte le singole discipline del sapere umano. Appena poco dopo, infatti, il 3 agosto 1817, ⁴⁸ Rosmini iniziò a comporre il *Sistema delle cognizioni umane* o *Contemplazione del Piano generale delle scienze*, un'iniziale classificazione delle scienze che divenne schema di riferimento lungo tutto il percorso di approfondimento e sistemazione intellettuale che produsse durante la sua esistenza. In una lettera a Niccolò Tommaseo del marzo 1819, si ritrovano gli intenti dell'opera:

fino dallo studio della filosofia, che feci nel mio Rovereto [...]; avendo io cominciato fin d'allora ad allargare la mia mente, più ch'io potessi, per vedere la connessione delle scienze, e nella grande unità ch'esse formano trovarvi quell'assoluto, fuor del quale non si può riposare, né vedere cosa alcuna a fondo, fin d'allora [...] ho cominciato a delineare il colosso dello scibile umano [...]. vedeva ch'io procedere non poteva senza gettare i fondamenti di qualche altra scienza anteriore e ascendendo per questo mezzo, vidi

⁴⁵ ROSMINI, *Lettera a Simone Michele Tevini e Luigi Sonn*, 28 agosto 1815, cit., p. 285.

⁴⁶ ROSMINI, *Lettera a Luigi Sonn e Simone Michele Tevini*, 14 settembre 1815, cit., pp. 298-299.

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti*, cit., p. 420.

⁴⁸ Cfr. I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, Argalia Editore, Urbino 1963, p. 126.

che qualunque scienza non riteneva la dimostrazione dei propri principj in se stessa, ma in una a lei superiore e a quella ricorrendo feci lo stesso discorso, onde passo passo mi condussi a riconoscere la Metafisica per la scienza più elevata, il cui principio è la *Verità delle cose*, è *l'umana Ragione* indimostrabile ed evidente.⁴⁹

Furono queste ardite intuizioni, che mostrano il senso e la collocazione che egli desiderava assegnare alle singole scienze, divenute in seguito criteri e «regola ne' miei [suoi] studj», a condurlo fino alla scoperta di «quell'assoluto [...] il cui principio è la *Verità delle cose*, è *l'umana Ragione* indimostrabile ed evidente».

sara.bornancin@scuole.provincia.tn.it

⁴⁹ A. ROSMINI - N. TOMMASEO, *Lettera marzo 1819*, in V. MISSORI (ed.), *Carteggio edito e inedito*, vol. I, Marzorati, Milano 1967-1969, pp. 25-26.

BIBLIOGRAFIA

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

U. BALDINI, *Le scienze nella formazione di Rosmini (1814-1828)*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschki, Firenze 1998.

I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, Argalia Editore, Urbino 1963.

R. MAZZOLINI, *Il Trentino e le scienze (1500-1915)*, in «Studi Trentini», XCV, 2016, 1, pp. 5-14.

G. RADICE, *Annali*, vol. I, Marzorati, Milano 1967.

A. ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti*, E. CASTELLI (ed.), Anonima Romana Editoriale, Roma 1934.

A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, U. REDANÒ (ed.), Anonima Romana Editoriale, Roma 1934.

A. ROSMINI, *Lettere (1813-1816)*, L. MALUSA e S. ZANARDI (eds.), Città Nuova Editrice, Roma 2015.

A. ROSMINI - N. TOMMASEO, *Carteggio edito e inedito*, V. MISSORI (ed.), 2 voll., Marzorati, Milano 1967-1969.



CARLO BRENTARI

**BETWEEN INSTINCT AND IMAGINATION:
ANTONIO ROSMINI'S DISCUSSION OF ANIMAL
BEHAVIOUR IN THE
ANTHROPOLOGY AS AN AID TO THE MORAL
SCIENCE**

The article focuses on Rosmini's concept of instinctive behaviour, as it is developed in the Anthropology in Aid of the Moral Science. Rosmini refers to instinct in opposition to a widespread trend towards the mechanization of the animal; to this aim, he includes in the animal's instinctuality the faculty of imagination. Animal imagination is seen as responsible for behavioural phenomena such as imitation and sympathy, and can even constitute an inner world organized around reliable space-time coordinates. In the concluding remarks, it will be shown that Rosmini's approach was highly original in the contemporary and immediately subsequent Italian philosophical context.

I. THE APPEARANCE OF THE NOTION OF INSTINCT IN THE ARISTOTELIAN-THOMIST TRADITION

The aim of this contribution is to understand the meaning and function of the term 'instinct' in Rosmini's *Anthropology as an aid to the moral science*, so as to deepen and clarify his vision of animal behaviour. At the same time, the discussion of Rosmini's position will allow us to understand a key point in the history of Western philosophical anthropology: the introduction of the notion of instinct in the explanation of animal and/or human life. Before addressing Rosmini's thesis, I therefore propose a brief historical-philosophical introduction to the concept of instinct. Even though it appears inside a tradition – the Aristotelian-Thomist one – that Rosmini was familiar with, it was grafted by him with a large number of new elements taken from the philosophy and natural sciences of his time.

The necessary starting point is Aristotle's well-known theory of the faculties of the soul. Aristotle's repartitioning of the soul into three main functions – vegetative, sensitive, and rational – arises from the empirical observation of the plurality of operations performed by living organisms. In a relevant methodological observation, Aristotle claimed:

If one is to state what each of them [the faculties of the soul] [...] is, one must again first explain what thinking and perceiving are; for logically the exercise of their function comes before the faculties themselves. And if it is so, and if one should have examined, even before these functions, the objects corresponding to them, then for the same reason one must first of all determine the facts about those objects, e.g., about food or the object of perception or thought.¹

Aristotle's three-stages explication encompasses the parts of the soul, their functions, and their objects. Now, in the teleological conception of Aristotle, a fixed point is the natural harmony between knowing subject and known object, often expressed with the idea that similar knows similar. For this reason, the part of the soul that knows the intelligible (numbers, geometrical shapes, abstract concepts) must have in common with it the features of eternity and immateriality. Aristotle's enquiry on the soul pays great attention to the relational life context of the considered organism, be it plant, animal, or man; a similar attitude, in fact, will also be found in Rosmini's work.

Nevertheless, the tripartite division of the faculties of the soul was not sufficient to Aristotle to explain animal behaviour in its entirety: if the rational soul and, with it, the access to ideal entities are reserved to humans, the risk arises that all animal behaviour is seen as a passive, mechanical reaction to immediately given sensory data. Unlike many modern thinkers, Aristotle does not want to mechanize the animal, and he avoids this danger by furnishing it with a power intermediate between the sensitive and rational soul: imagination (even if only reproductive, rather than productive and creative imagination). In *On the soul*, imagination is explicitly defined as «the process by which [...] a *phantasma* is presented to us»;² this process takes place even in the absence of the perceived object, and is ascribed even to some lower animals. The presence of images of a desired object, and their reactivation in memory, contributes to explaining cases where animals move spontaneously, looking for something that is not present to sense-perception.

The thought of Thomas Aquinas brings with it a profound change. In Aristotle's *On the soul*, the soul has no moral functions and plays no role in the permanence of personal identity; this also applies to the rational soul, whose timelessness derives from cognitive needs and does not imply personal immortality. For Aquinas, the rational soul assumes a very different function: it is still the organizing principle of body and behaviour, but it also provides moral responsibility and personal immortality. Aquinas also introduces a radical separation between the rational and sensitive parts of the soul, giving to the first all higher faculties.

¹ ARISTOTLE, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge, Massachusetts/London 1975, p. 85.

² Ivi, p. 159.

The Thomist reorganization of Aristotle's anthropology does not remain without consequences for the Western conception of animal life. If the rational soul becomes a monopoly for the humans, Aquinas must find for animals another vital and organizing principle, and it is here that the term instinct (*instinctus*) makes its first appearance; the instinct, in fact, responds to the need to explain complex animal behaviour without making use of higher faculties. At its first appearance, this replacement concept is far from being defined with precision; *instinctus* related to a wide range of phenomena, from the influence of the stars to mysterious internal forces. Besides, the interest of Aquinas did not fall primarily on animal life, but only in a secondary way, often on the fringe of other topics. In Aquinas' *quaestio* on divination, for instance, animal behaviour enters into play as a source of possible premonitory signs:

The cause of dumb animals' actions is a certain instinct whereby they are inclined by a natural movement, for they are not masters of their actions. This instinct may proceed from a twofold cause. In the first place it may be due to a bodily cause. For since dumb animals have naught but a sensitive soul, every power of which is the act of a bodily organ, their soul is subject to the disposition of surrounding bodies, and primarily to that of the heavenly bodies. Hence nothing prevents some of their actions from being signs of the future.³

In the *quaestio* on murder, Aquinas addresses the problem of whether the killing of animals should be considered sin (responding in a negative way, since they have no rational soul):

Dumb animals and plants are devoid of the life of reason whereby to set themselves in motion; they are moved, as it were by another, by a kind of natural impulse, a sign of which is that they are naturally enslaved and accommodated to the uses of others.⁴

Relevant to our discussion is that, in these passages, animals appear as radically hetero-directed agencies. And, from this moment on, Western philosophers interested in animal behaviour cannot ignore the Thomist model, although with different outcomes.⁵ Simplifying a highly complex field, it can be said that the subsequent reflection on instinct will take three main paths. The first is Descartes' mechanization of animal behaviour: sense-perception is re-

³ TH. AQUINAS, *Summa Theologica*, II-II, q. 95; <http://www.gutenberg.org/ebooks/18755> (last access: March 9, 2017)

⁴ Ivi, II.II, q. 64.

⁵ The present contribution only deals with the *philosophical* reflection on instinct; consequently, it will not take into account the Darwinian gradualism, nor its subsequent developments with the Lorenzian theory of instinct, nor the current cognitive sciences. All these positions, moreover, try as much as possible to avoid the notion of instinct as inner strength or 'drive', and focus instead on externally observable, innate behavioural sequences. For a valuable reconstruction of the controversies on animal instinct and intelligence in the XVIIth and XVIIIth Century, see also R.J. RICHARDS, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, pp. 20-70.

duced to a series of ‘impacts’ on sense organs, that cause reactions in effectors. Moreover, Descartes explicitly links instinct to reflex acts, a connection that will last until contemporary times; we find it, for instance, in the early XXth Century definition of the instinct as a chain of reflexes.⁶ The second path is to adopt a spiritualistic or idealistic perspective, in which ‘instinct’ is a sort of first glimmer of spiritual activity emerging inside a blind, unconscious nature. The third path is a partial modification of the Thomist position, based on the search inside the sensitive soul for functional equivalents of the higher faculties, which however should remain ontologically distinct from human rationality. One example is the mysterious ‘estimative power’ (*vis aestimativa*) by which the neo-scholastic Erich Wasmann (1859–1931) will try to explain complex behaviour, avoiding the terms intelligence, judgment and choice.⁷

II. ROSMINI’S VIEW ON ANIMAL BEHAVIOUR

From Rosmini’s writings emerges a genuine interest in animal life and behaviour, but also a great caution towards what can be seen as the greatest epistemological danger in this field: the risk of anthropomorphism. The cognitive condition of the human observers, in fact, makes it difficult to understand the animal’s peculiar mode of action:

As human beings, we use our intelligence to carry out many of the activities done by animals without intelligence. Hence, we can scarcely conceive mentally of a being entirely closed within the limitation of corporeal feeling and the instinctive activity which is the spontaneous effect of feeling.⁸

Consequently, Rosmini states a principle to which he will then hold belief, namely the

⁶ See I. BRIGANDT, *The Instinct Concept of the Early Konrad Lorenz*, in «Journal of the History of Biology», XXXVIII, 2005, pp. 571–608.

⁷ Many similarities can be found between Rosmini’s and Wasmann’s approach to animal life, starting from the common intention to avoid, on the one side, the attribution to the animal of superior faculties, and, on the other, its mechanization. A confrontation of both authors certainly deserves further research.

⁸ A. ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, Rosmini House, Durham p. 235. Original text: «a noi uomini, i quali siamo intelligenti ed operiamo mediante l’intelligenza anche molte di quelle cose che gli animali fanno senza intelligenza, riesce oltremodo arduo a concepire un ente rinserrato dentro a’ cancelli della sensitività corporea, e dell’operar istintivo che è spontaneo effetto procedente da quella sensitività» (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAÏN, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, p. 225).

prohibition to make «reference to intelligence and will»⁹ in explaining animal behaviour. This principle is often overlooked by the specialized literature:

Normally, authors arbitrarily attribute some role to intelligence and will even in animals [...]. In my opinion this is a very serious mistake. The concept of brute animal [...] totally excludes the light of reason together with all cognition and, consequently, every aspect of will (which, as a power operating according to what is already known, presupposes cognition).¹⁰

Like Aquinas, therefore, Rosmini also cannot avoid the problem of explaining animal behaviour without attributing to animals those higher faculties that are peculiar of man. The point, in other words, is to understand exactly what Rosmini means by «corporeal feeling» and especially by «instinctive activity». In Rosmini's thought, the notion of instinct is strictly bound to that of soul, but the conception of the soul shows a considerable originality: the soul is defined in term of feeling, not immediately of substance; it is the feeling principle inside the fundamental feeling that the subject has of himself.¹¹ This original, subject-centered approach – which reflects Rosmini's reception of Kant's transcendental philosophy – does not prevent the soul from performing a function that is traditionally assigned to it, i.e., to guarantee personal identity. As *fundamental feeling*, indeed, the soul accounts for the durability of the subject in its organic and sensitive aspect: as Antonio Belsito correctly remarks, the fundamental feeling is «the constant perception of ourselves, the basis of all other subsequent and fleeting sense-perceptions»,¹² and *therefore* «the pure substance of the soul».¹³ At the organic level, the fun-

⁹ ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 234. Original text: «[senza] far entrare in gioco l'intelligenza e la volontà» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 255).

¹⁰ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., pp. 234–235. Original text: «Gli scrittori sogliono attribuire arbitrariamente una parte d'intelligenza e di volontà anco ai bruti, e così facilmente si spacciano delle maggiori difficoltà nell'assegnare la causa de' fenomeni animali. All'incontro io reputo e dichiaro ciò per un errore gravissimo, e affermo che il concetto dell'animale bruto (che è il contrario dell'animale ragionevole) escluda ogni qualsivoglia minimo lume di ragione e ogni cognizione, e per conseguente ancora ogni volontà: perocchè la volontà suppone la cognizione, essendo quella potenza che opera a tenore di una cognizione precedente» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 255). The issue of the will would deserve a deeper study, which is, however, impossible to perform here. For the purposes of our discussion, anyway, it should be noted that this definition of human will leaves open the possibility of spontaneous appetitive motions in animals (otherwise, it would be very difficult to avoid mechanism).

¹¹ See A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, vol. 2, Città Nuova, Roma 1997, p. 270.

¹² A. BELSITO, *At the Springs of Knowledge: a Presentation of Rosmini's Epistemology*, Rosmini Publications, Mansfield 2015, p. 88.

damental feeling is the stable substrate whose modifications give to the subject all necessary information about the surrounding world. In brief: even if, in Rosmini's work, the soul is not a substance in the traditional, scholastic sense, but is thought of in the modern terms of a subject that re-perceives itself, it can still play the fundamental role of substrate of physiological and perceptive modifications. Consequently, it can also vivify the body: the soul is «the principle of an active-substantial feeling which has as its term space and a body».¹⁴

For reasons of space and internal consistency, we cannot here deal with all sides of Rosmini's notion of soul (for instance, the interaction with the intellect in humans, or the question of the soul's immortality). What is relevant for our research, is that the act, the concrete exercise of the fundamental feeling is termed by Rosmini *life instinct*. This faculty is shared by both humans and animals and it is qualified as active: it is impetuous, expansive, and aims to enlarge indefinitely himself. The life instinct takes pleasure in holding the aggregates of the body together, in the process of metabolic assimilation, in the motion of the corporeal matter to which it relates, and in the search for new occasions to vivify itself.

If the body were affected only by the life instinct, the organism would have a regular, harmonious, healthy life; unfortunately, it is also affected by influences of the surrounding entities, or, better, by the effects on the subject of principles different than it, and whose ultimate origin is unknown (by analogy, they should come from other spiritual principles, which are phenomenally experienced as bodies; what returns here is, again, the Kantian heritage). The inaccessibility of the external principles in themselves obliges the animal subject to engage in a laborious investigation of their effects, which are primarily divided into two macro-categories: 'what helps/what hurts'. In other words, under the action of the external 'bodies' the fundamental feeling shatters into a thousand different sensations, and the soul has to orient itself according to them. This faculty of discrimination and orientation is called by Rosmini *sensuous instinct*. If the life instinct, in an autotelic and holistic manner, organizes the internal processes of the organism, the sensuous instinct manages all interferences from outside, in order to avoid perturbations and damages. As Umberto Muratore writes, «the life instinct tries to keep the body alive, acting remotely on all of it; the sensuous instinct wants to get the same purposes, intervening in turn in those areas, where between sentient principle and external forces a conflict arises».¹⁵

The choice to use the term instinct for the two basic biological and physiological faculties (on the one side self-regulation, on the other discriminatory reactivity to external disturbances), allows Rosmini not only to use it as an explanatory principle of animal behaviour, but

¹³ Ivi, p. 107.

¹⁴ A. ROSMINI, *Psychology. Vol. 1. The Essence of the Human Soul*, Rosmini House, Durham 1999, p. 39. Original text: «Anima è il principio di un sentimento sostanziale-attivo che ha per suo termine lo spazio e un corpo» (A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, vol. 9, Città Nuova, Roma 1988, p. 53).

¹⁵ U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002, p. 77; translation mine.

also to return to the animal some faculties that the Thomist turn had denied to it (as, firstly, imagination). In both its forms, instinct is, for Rosmini, a sentient principle, and never a mechanical, hetero-directed drive. The instinct is a feeling that rises in animals spontaneously; the animal does not limit itself to react to external stimuli, as if it were moved by them, but «*determines itself* to move when it assists and continues the minute movements of the nerves accompanying feelings»;¹⁶ these movements «arouse and excite the soul to sensation which the soul spontaneously seconds and develops».¹⁷

In general, Rosmini never underestimates the complexity of animal behaviour. Animal actions are defined «complex acts»¹⁸ and «marvels of animal activity».¹⁹ This belief leads to Rosmini's refusal to use instinct as a pseudo-solution, and in particular to reduce it to the simplistic schema stimulus/response. This does not mean that he ignores the role of the stimulus in animal behaviour, but that he denies the automatic nature of the response, which is, instead, a spontaneous and articulated process:

The stimulus producing the sensation by irritating the nerves is also the cause of incipient movements in the nerves themselves. These initial movements draw the sensuous principle into action and this in turn, by prolonging its action spontaneously, propagates and develops these extremely delicate movements throughout larger parts of the body.²⁰

Even if expressed in the physiological terminology of his time – which stems in particular from studies of Marie-François-Xavier Bichat (1771–1802), George-Louis Leclerc Buffon (1707–1788), Albrecht von Haller (1708–1777), Antonio Scarpa (1752–1832), Stefano Gallini (1756–1836), Lazzaro Spallanzani (1729–1799), Karl von Linné (Linnaeus, 1701–1778), and Georg Ernst Stahl

¹⁶ ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 221; italics mine. Original text: «l'animale si determina al moto secondando e continuando i piccolissimi movimenti nervosi che accompagnano i sentimenti» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 242; italics mine).

¹⁷ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 236. Original text: «Questi moti svegliano ed eccitano l'anima, producendole qualche sensazione, e l'anima spontaneamente gli seconda e gli accresce» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 257).

¹⁸ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 491. Original text: «atti complessi» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 262).

¹⁹ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 235. Original text: «operazioni mirabili» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 255).

²⁰ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., pp. 235–236. Original text: «quello stesso stimolo [...] che irritando i nervi produce la sensazione, è anco la cagione de' movimenti iniziali ne' nervi stessi, i quali movimenti iniziali traggono in azione il principio sensuale, che continuando ad operare spontaneo, propaga ed accresce que' primi leggerissimi movimenti per le grandi parti del corpo» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 256).

(1659–1734)²¹ – Rosmini’s opposition to the seemingly simple stimulus-response explanatory model recalls some strategies which would be later used by Merleau-Ponty in his *The Structure of Behaviour*.²² Their core is to highlight the variability of the response to the stimulus: for instance, a weak response following intense stimuli (or vice versa), or the presence of threshold values – in short, the presence of mediation processes (of amplification, reduction, etc.) behind the ‘mechanical’ reception of the stimulus.

In this regard, one of the clearest examples proposed by Rosmini is the reaction of a war-horse to the sound of the trumpet that begins the battle:

Obviously we can distinguish the local sensation of sound from the general movement coursing through the animal, hence it seems to yearn for battle. The first movement aroused by the sound in the acoustic organ is definitely minimal. The spontaneity of the soul, stimulated by the rapid, frequent movements of the nerves governing hearing, immediately renders the movements spontaneous and amplifies them in a marvellous way. The reinforced movements then act forcefully upon the adjacent parts [...]: the soul, which cannot withstand the new pressure put upon it, frees itself from strain by seconding the movements it receives. These then become spontaneous, and lose all oppressive tendencies.²³

²¹ Since this paper focuses mainly on Rosmini’s view of animal overt behaviour, it is not possible here to go into an in-depth discussion of Rosmini’s physiological theory. The latter is, moreover, a more studied topic: see F. DE SARLO, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*, Tipografia Terme Diocleziane di Giovanni Balbi, Roma 1893; L. NICOTRA, *A. Rosmini medico e naturalista*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», I, 1907, pp. 215-224; G. PRYSZLAK GRZEGORZ, *Rosmini e la medicina*, Città Nuova Editrice, Roma 1979; T. GERMINEALE, *Rosmini e la medicina*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l’enciclopedia delle scienze*, Olschki, Firenze 1998; G.L. SANNA, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia*, in G. PICENARDI (ed.), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell’essere*, Edizioni rosminiane, Stresa, 2013; G. BONVEGNA, *Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle scienze naturali nell’antropologia filosofica rosminiana*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», I, 2013, pp. 131-150.

²² M. MERLEAU-PONTY, *The Structure of Behaviour*, Beacon Press, Boston 1967.

²³ ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 237. Original text: «Distinguesi adunque in questo fatto la sensazione locale del suono dall’universale commovimento che pervade tutto l’animale [...] onde pare che aneli alla battaglia. [...] Il primo moto è certo minimo; egli è quello che venne suscitato nell’organo acustico dalle onde sonore; ma la spontaneità dell’anima subitamente mossa da que’ frequenti e celeri movimenti de’ nervi che all’udito presiedono, con subitezza maravigliosa li rende spontanei e gli amplifica: e questi moti già spontanei e amplificati, usano di necessità violenza alle parti che loro aderiscono [...]; ed ella [l’anima] per ischifare queste nuove violenze che non può sostenere, s’accompagna di nuovo a’ moti di quelle parti, e se li rende anch’essi spontanei e non gravi» (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 257).

In this way, the mechanical aspects of behaviour (the acoustic stimulation, the physiological transmission of the stimulus) are not denied, but they are inserted in a process in which the animal *takes position toward the stimulus* – according to Rosmini, the animal acts as a spontaneous subject, reinforcing our thesis.

Rosmini's idea that animal behaviour arises from complex processes brings with it the consequence that animal action is always exposed to error. In animal studies, errors are frequently seen as indicators of the animal's plasticity and spontaneity in the relationship with the environment; it is no coincidence that, conversely, the authors who interpret instinctive behaviour in a mechanistic key tend to ascribe to it an excessive sureness, if not an unfounded infallibility.²⁴ According to Rosmini, there are two main sources of animal errors: the potential conflict between life and sensuous instinct, and (importantly for our aims) the role of imagination. These are discussed separately.

Since its function (the preservation, enhancement and organization of the fundamental feeling) is internal to the animal subject itself, the life instinct cannot be wrong. On the contrary, the sensuous instinct, which acts upon particular sense-perceptions and must relate to external objects (the 'sensiferous' entities), is constantly exposed to error. This can lead to dangerous behaviour modalities:

Hunger, for example, sometimes makes an animal eat something harmful. The stimulus drives it so hard that time is denied for the use of the sense which would allow it to avoid the danger. Hunger has been given as the reason why Swedish, but not Italian goats devour tussock-grass [*Aconitum napellus*]. We must investigate the action of the sensuous instinct and see how it can directly alter and harm the action of the life instinct.²⁵

It is clear, here, that Rosmini attributes to the sensuous instinct the ability to learn from

²⁴ One of the clearest expressions of this approach, which risks to deny to animals any truly cognitive dimension, can be found in a writing of Romano Guardini: «If we disregard the brief period when it is young and not yet master of his functions, the animal makes no mistake. If one of its acts is really wrong, it is not an error, but it means that one of its organs is defective. [...] Only man can make mistakes, because he lives unequivocally from a point that is not resolved in the natural dimension, the spirit» (R. GUARDINI, *Kultur als Werk und Gefährdung* (1957), in ID., *Sorge um den Menschen. Band I*, Grünewald-Schöning, Mainz-Paderborn 1988, pp. 14-38, here pp. 15-16; translation mine).

²⁵ ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 228. Original text: «La fame, a ragion d'esempio, conduce talora il bruto a mangiare cosa nociva, che pure eviterebbe se non fosse troppo cacciato da quello stimolo, che toglie il tempo all'uso di quei sensi, che il potrebbero scaltrire contro a quel pericolo. E taluno attribuì alla fame delle capre di Svezia quel divorar che fanno il nappello, quando le capre italiane il lascian da parte» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 249).

the information coming from the sense-perception and, as in every learning process, also the possibility of failure, even due to a simple lack of time, or for the presence of disturbance factors.

The second source of errors in animal behaviour is imagination, a faculty that would deserve a more detailed discussion. In the *Theosophy*, Rosmini explicitly attribute imagination to instinctive life, and particularly to the joint action of the sensuous and life instinct. This instinctive imagination is subjected to some limitations: it is reproductive, not productive; its function is to «reproduce the felt elements, and, if one will, also tie them to one another according to the laws of association»;²⁶ imagination can, at best, «produce images of size and form different than those of the previously received sensations»;²⁷ not change them radically, or create new images. Moreover, «animal imagination never succeeds in reproducing the substantial feeling of the animal, its feeling principle»;²⁸ limiting the animal's self-perception in a significant way. Even within these boundaries, the presence of imagination contributes decidedly to avoiding the mechanization of the concept of instinct. This is particularly clear in the *Anthropology as an aid to the moral science*, where the cognitive possibilities of imagination are pushed to their maximum.

First of all, as already described by Aristotle, the production of images, or 'phantasms', explains all cases in which animals move to action even in the absence of external stimuli. But Rosmini goes further to state that imagination can explain complex behavioural performances, such as imitation, and spontaneous communication phenomena, such as sympathy. Imitation is described as a form of amplification and 'echoing' of the sense-perceived (particularly, visually perceived) actions of other subjects. Such visual sense-perceptions first «become sensations and then are made images»; and the role of images is to

begin the movements at the nerve apices. These movements are followed by greater movements, complementing what has already been initiated in the imagination by means of minimum nerve movements. These minimum movements, as we said, are seconded by animal spontaneity leading them to reproduce and imitate the perceived action, in precisely the same way that a sound is reproduced by an animal that has heard it.²⁹

²⁶ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI E P.P. OTTONELLO, vol. 16, Città Nuova, Roma 2000, p. 57. Original text: «[la sua funzione è] di riprodurre i sentiti, e, se si vuole, d'annodarli altresì tra loro secondo le leggi dell'associazione» (translation mine).

²⁷ Ivi, p. 87. Original text: «produrre immagini di diversa grandezza e forma, da quelle delle sensazioni avute altra volta» (translation mine).

²⁸ Ivi, p. 57. Original text: «l'immaginazione animale non arriva mai a riprodurre il *sentimento sostanziale* dell'animale, il principio senziente» (translation mine).

²⁹ ROSMINI, *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 273. Original text: «[tali percezioni visive], ridotte a sensazione, e passate in immagini [...] iniziano già i movimenti negli apici de' nervi, sicché le azioni che ne conseguitano non sono finalmente altro che de' movimenti maggiori, compimento di ciò che nella fantasia era già cominciato mediante i minimi movimenti ner-

Something similar happens with sympathy. Rosmini defines it as the phenomenon in which, seeing or imagining the miserable, or happy state of a fellow we immediately participate in his pain or happiness; also in this case, «phantasms initiate the nerve movement that stimulate the soul's spontaneity».³⁰ In humans, reason contributes to empathic attitudes («it is through reason that human beings come to know and appreciate others' joy or misery»), but cannot be their real cause: «rather, reason simply reinforces the imagination and makes it more active than it would be otherwise. In itself, the phenomenon is part of animal life».³¹

Based on these examples, we can say that the role of imagination goes far beyond the mere level of the association laws. Imagination not only explains «many of the most difficult and complicated animal movements», but also sets up a real 'inner sphere': «the internal world of imagination is necessarily as complicated as the external, real world».³² Such an internal world arises so to speak as a secondary amplification of the empirical sense-perceptions; indeed, Rosmini defines it as a product «either by sight, by touch or by the other senses from the experience of movements undergone on previous occasions»;³³ an experience that is subsequently stabilized at a physiological level.

The sphere of the inner world greatly increases the explanatory potential of imagination (and, therefore, of the instinctual sphere of which it is part). For example, it helps to explain actions based on an accurate assessment of the surrounding space, because in this inner world

vosi; i quali dalla spontaneità dell'animale vengono, come detto è, secondati e condotti innanzi fino a riprodurre ed imitare l'azion percepita, a quella guisa appunto come il suono si riproduce dall'animale che l'udì» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 292).

³⁰ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 272. Original text: «i fantasmi inizia[no] il movimento nervoso che suscita la spontaneità dell'anima» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 291).

³¹ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 273. Original text: «egli è mediante la ragione che l'uomo meglio conosce ed apprezza l'infelicità o la gioia altrui; ma né sola la ragione è cagione di un tal fatto, né ella n'è la causa prossima. Piuttosto egli è a dire, che la ragione non faccia che aggiunger qualche grado di forza alla fantasia, e renderla più attiva che non sarebbe. Il fenomeno in se stesso appartiene all'animalità» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 291).

³² ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 276. Original text: «[le immagini] spiegano anche molti dei più difficili e de' più complicati movimenti dell'animale; giacché il mondo interno e fantastico di necessità è altrettanto complicato, quanto l'esterno e reale» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 294).

³³ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 275. Original text: «o dalla vista, o dal tatto, o dagli altri sensi colla esperienza de' movimenti altre volte tentati» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 294).

there is even a specific modality of constitution of the dimensions of space and time – a process that is, Kantianly, entrusted to the animal's synthetic capacity. According to Rosmini,

there is a measure of external space in the *imagination* or in the animal *retentive faculty*. This internal or image world [...] provides the soul with a definite standard for determining the quantity and direction of movements that it has to command and activate in the real world». ³⁴

Consequently, in direct opposition to the naive idea that animal movements are always mechanical, associative reactions to stimuli, Rosmini firmly asserts that «even animal like the horse, with almost no touch in its hooves, are very safe jumpers». ³⁵ As for the dimension of time,

the animal unitive force [...] makes of the succession a single (active-passive) feeling and apprehension. [...] In this way *time* (as something *feelable*, not as a *concept*), although successive externally, is simplified in internal animal apprehension. A single internal feeling extends to embrace an entire succession. ³⁶

In this unconscious and unreflective way, the meeting between the sentient principle and the external sense-perceptions, and its subsequent amplification (the imaginative echo of that meeting, you might say) lead to the formation of the spatial and temporal dimension, which are the basic coordinates of the animals' inner world. ³⁷

³⁴ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 275. Original text: «nella fantasia, o nella ritentiva animale, vi [ha] una misura dello spazio esterno, e che questo mondo interno o fantastico [...] dia all'anima certa norma a determinare la quantità e la direzione de' movimenti che ella dee imperare e operare nel mondo reale» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 294).

³⁵ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 275. Original text: «E in vero, anco gli animali che non hanno quasi alcun tatto alle zampe, come il cavallo, mostrano di essere sicurissimi nello spiccare i salti» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 293-294).

³⁶ ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 242. Original text: «questa forza unitiva dell'animale fa sì, che la successione [...] non sia che un sentimento solo (attivo-passivo), un'apprensione sola [...]; perocchè anche il *tempo*, in quant'è *sensibile*, e non in quant'è *concetto*, benché successivo in quanto all'esterno, tuttavia nell'apprensione interna dell'animale è semplificato; estendendosi un solo sentimento intimo ad abbracciare un'intera successione» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 262).

³⁷ On this occasion, Rosmini criticizes Kant for making of space and time merely transcendental forms of pure reason, and instead supports the thesis of their empirical, although not merely associative origin: «the *feeling principle*, therefore, in uniting itself to *what is felt*, truly becomes the fount of space and time. We could accept Kant's affirmations if this were its sole meaning when he spoke of space as the *form of the external sense* and of time as the form of inter-

III. CONCLUDING REMARKS

Rosmini's position on the dynamics driving animal behaviour shows a relevant modernity. This is due not only to the presence of imagination in itself, but also to the fact that image formation processes lead to the establishment of an articulated inner world, which reflects the outside world in its spatial, temporal and even relational components. This inner world is not re-perceived by the animal subject in a verbal or symbolic way; and, as we have seen, it does not include any abstract representation of the subject itself (neither as 'I', nor in any other form). Nevertheless, it can explain the animal's complex behaviour while avoiding the two great dangers of Cartesian mechanization on the one hand, and of anthropomorphism (i.e., of the attribution of intelligence and will) on the other. In Rosmini's *Anthropology as an aid to the moral science*, in short, the instinct is an autonomous modality of 'operative interpretation' of the outside world. Rosmini's instinct theory is not a naive animal psychology, but rather a physiologically based theory of complex animal behaviour, in which a key role is played by imagination and by a basic, unreflected version of the Kantian transcendental forms.

In the context of the modern Italian philosophy, positions like Rosmini's are extremely rare. In the XIXth and in the first half of the XXth Century, prevailing views were, on the one side, positivism and Spencerian evolutionism, and, on the other side (and this is an Italian peculiarity), spiritualism and neo-idealism. If the first group of approaches only sees differences of degree in the transition between animals and humans, the second is more differentiated. Inside it we find, for instance, authors like Piero Martinetti (1872–1943), who sees instinct as the habitual repetition of behaviours that were once intelligent, and Alberto V. Geremicca (1863–1943), who, leaning on Benedetto Croce's neo-idealism, considers instinctive life as a phase in which the spirit is dormant, overshadowed, and not yet self-conscious.³⁸ None of the mentioned approaches see instinct and intelligence as two reciprocally autonomous functional systems; on the contrary, they always tend to reduce one term to the opposite, with negative effects from the epistemological point of view.

carlo.brentari@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

nal sense. But these forms are absurd when they are understood as proceeding from the soul alone» (ID., *Anthropology as an aid to the moral science*, cit., p. 490). Original text: «il principio senziente nell'unirsi al sentito divent[a] la fonte dello spazio e del tempo; e se a questo solo si fosse ristretto Kant si potrebbe accordargli di chiamare lo spazio *forma del senso esterno*, ed il tempo *forma del senso interno*. All'opposto queste forme sono assurde, quando si sostenga che esse procedano dall'anima sola» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 262).

³⁸ See C. BRENTARI, *Un tentativo di applicazione dell'idealismo crociano alle scienze naturali: Spiritualità della natura (1939) di Alberto V. Geremicca*, in A. MUSCI – R. RUSSO (eds.), *Filosofia civile e crisi della ragione, Croce filosofo europeo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 271-284.





MARIO PANGALLO

ANTONIO ROSMINI AND THE FOUNDING PRINCIPLES OF THE MEDICAL ART

ANTONIO ROSMINI E I PRINCIPI FONDATIVI DELL'ARTE MEDICA

Rosmini was convinced that truth resides in human intelligence; therefore, the human mind is enabled to synthesize the complexity of different sciences. Medicine was to be explored under the physiological aspect, but the psychological enquiry should be recognized as of primary importance. Medical therapy requires also an experimental science in order to verify the true setting of new inventions. His proposal was to implement and develop a medical college comprehensive of hospital, academic studies and a Forum for publishing the results of the medical researches and new inventions; but his effort was cut off by the Roman Curia. The endeavour of Rosmini was to bring together in medicine both physiology and psychology, as parts of the same scientific pattern in facing disease and illness: for Rosmini a human being is one, a unity of body and soul, and therefore both sciences are one. Rosmini elaborates a concept of psychological human integrity which is based on the ontological synthesis of soul-body; as a consequence, a basic knowledge of anthropology is necessary for a good development and improvement of the medical art.

I. INTRODUZIONE

La vita umana si sviluppa in maniera organica nella misura in cui lo stato di salute consente all'organismo un equilibrio psico-fisico tale da permettere alla persona di svolgere ogni attività legata al proprio talento, immaginazione e creatività. La salute è soggetta però ad un 'limite' che può rivelarsi insormontabile se non si riesce a trovare una cura efficace, dato che «la malattia è una fenomenologia biologica antica quanto la vita stessa».¹ L'arte medica, che si impegna a studiare ogni possibile rimedio per consentire il recupero della salute, si evolve secondo criteri di partenza e di finalità che divengono principi-guida nella ricerca di pragmatiche

¹ G. CORBELLINI, *Storia e teorie della salute e della malattia*, Carocci editore, Roma 2014, p. 11.



ed efficaci soluzioni. Ma cosa si intende con il termine ‘principio’?

Per Antonio Rosmini la definizione dei vocaboli è essenziale al dialogo tra le persone, ma in particolare è indispensabile alla conoscenza di chi opera nell’ambito scientifico. Su questa linea, quindi, desideriamo chiarire che cosa si intenda con il lemma ‘principio’.

Nel trattare della ‘filosofia pura’, il pensatore trentino spiega che il termine «principio si dice ad una *ragione* relativamente a quelle cose (idee o enti qualunque) l’esistenza delle quali da essa dipende»,² mentre il significato di ‘ragione’ risiede in questo: «*ragione* è un’idea, dalla quale dipende l’esistenza di qualche cosa (sia questa un’altra idea, o un ente qualunque)». ³ Sia il termine ‘principio’ come anche il concetto di ‘ragione’ stanno quindi a significare la motivazione e l’idea in cui risiede l’origine di ogni entità tanto reale, quanto mentale.

L’importanza e la necessaria valenza dell’origine (principio) di un determinato evento vengono sottolineate dallo stesso Rosmini in una lettera del 30 giugno 1850 ad Antonio Bassich, vescovo di Scutari: «Il male sta così profondo, che per essere veramente utili oggidì presso di noi, conviene scrivere opere di principj, le quali sembrano a primo aspetto meno utili ma con il tempo rimediano alla radice dei mali, e se ne raccoglie un frutto permanente». ⁴

I principi determinano non solo le argomentazioni, ma anche le decisioni e gli indirizzi di vita. Per tale ragione essi stanno alla base di scelte valoriali che possono orientare il bene o il male che si desidera o che si compie. Questa considerazione convince Rosmini che lo studio della medicina porta con sé necessariamente una valenza etico-morale a causa dell’impatto che la salute o la malattia hanno sulle scelte dei singoli individui e sull’intera società organizzata. ⁵

Antonio Rosmini ha sempre nutrito grande interesse per la ricerca medica, per lo studio del corpo umano e per i risultati scientifici sull’animalità, tematiche tutte che emergono in particolare nella *Psicologia*,⁶ pubblicata in due edizioni, nel 1846 e nel 1848. È opportuno anche riconoscere che lo studio della medicina nel pensiero di Antonio Rosmini non ha attirato l’attenzione di molti studiosi, e la bibliografia su questo argomento non è particolarmente este-

² A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, II, a cura di V. Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 151.

³ *Ibidem*.

⁴ *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano*, XI, Tipografia G. Pane, Casale Monferrato 1893, p. 37.

⁵ Dello stesso avviso si dichiara lo studioso contemporaneo Gilberto Corbellini nell’affermare che «l’etica, ovvero la costruzione culturale di un ordine morale, è costitutivamente connaturata alla medicina». CORBELLINI, *Storia e teorie della salute e della malattia*, cit., p. 207.

⁶ A. ROSMINI, *Psicologia. Libri dieci*, I-IV, a cura di Vincenzo Sala, Città Nuova Editrice, Roma 1988-1989.

sa.⁷

Nel presente lavoro si cercherà di esporre e segnalare i progressi raggiunti dalla ricerca medica nell'Ottocento e le divergenze che hanno caratterizzato gli orientamenti delle varie scuole di pensiero. Seguirà una breve esposizione dello studio sulla medicina in Rosmini, cercando di comprendere perché il Roveretano ponga la sede sensoriale della persona umana in un 'principio unico sensitivo', qualificato come 'anima'. Si proporrà uno sguardo sintetico sull'unità dell'essere umano nel rapporto corpo-anima e le iniziative del fondatore dell'Istituto della Carità per avviare una Università di medicina.

II. LA MEDICINA IN EUROPA AL TEMPO DI ROSMINI⁸

Al fine di comprendere i progetti e le proposte in campo medico del pensatore trentino è importante cogliere l'ambito storico-sociale ed evolutivo della medicina nel periodo rivoluzionario e della Restaurazione.

Nell'800 viene meno la figura del medico solitario e geniale, il quale, con le sue intuizioni, è in grado di far avanzare la ricerca e il progresso medico. Le scoperte sono ora il risultato di un intenso lavoro di collaborazione di molti studiosi, ciascuno dei quali possiede una specifica spe-

⁷ Ci limitiamo a segnalare i principali studi sull'argomento: E. PERINI, *Antonio Rosmini e la medicina*, Domodossola-Milano 1955; R. BETTICA-GIOVANNINI, *L'arte medica nei secoli. Una mancata scuola medica italiana, ippocratica e cattolica: il Collegio medico di S. Raffaele, progettato da Antonio Rosmini e mai realizzato*, in «Cronica Dermatologica» (Gennaio-Febbraio 1977), pp.133-148; G. PRYSZLAK GRZEGORZ, *Rosmini e la medicina*, Città Nuova Editrice, Roma 1979; T. GERMINALE, *Rosmini e la medicina*, nel vol. misc. *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, a cura di P.P. OTTONELLO, Leo S. Olschki Editore, Firenze MCMXCVIII, PP. 281-294. Invitiamo anche a consultare la «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura».

⁸ Per un maggiore approfondimento della medicina nel mondo occidentale suggeriamo: M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi Editore, Torino, 1963; vol. misc. *Per una storia delle malattie*, a cura di J. LE GOFF-J.C. SOURNIA, Edizioni Dedalo, Bari 1986; vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale. 1. Antichità e Medioevo*, Editori Laterza, a cura di M.D. GRMEK, Bari 1993; G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia. Dalla peste europea alla guerra mondiale. 1348-1918*, Editori Laterza, Bari 1994; vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale. 2. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Editori Laterza, a cura di M.D. GRMEK, Bari 1996; vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale. 3. Dall'età romantica alla medicina moderna*, Editori Laterza, a cura di M.D. GRMEK, Bari 1998; S.B. NULAND, *Storia della medicina. Dagli antichi Greci ai trapianti d'organo*, Oscar Mondadori, Cles TN 2004; vol. misc. *Dalla cura alla scienza. Malattia, salute e società nel mondo occidentale*, a cura di M. CONFORTI-G. CORBELLINI-V. GAZZANIGA, Encyclomedia Publishers, Milano 2011.

cializzazione per indagare su una comune tematica medica. Tecnologia e medicina procedono di pari passo: la prima procura una indispensabile strumentazione necessaria alla seconda. Le ricerche, sempre più numerose, richiedono un aggiornamento continuo che si realizza mediante regolari incontri internazionali di medicina. Questo porta alla nascita dei ‘congressi’, che continuano ancora a rivelarsi validissimi strumenti per uno scambio altamente qualificato di informazioni tra medici.

Va nascendo una maggiore consapevolezza sui danni sociali che la malattia può produrre, e sulle cause primarie legate alla povertà, alla malnutrizione ed alla precarietà igienica. Si fa sempre più evidente il legame miseria-epidemia per cui la carenza alimentare, legata alla carestia, miete vittime quasi esclusivamente tra i meno abbienti, tra i quali, nel periodo 1815-1817, in tutta la penisola si diffonde il tifo petacchiale. Non sono assenti in ogni caso le malattie endemiche come la malaria e la pellagra nelle zone agricole, mentre nei centri urbani primeggiano la tubercolosi e le altre infermità legate all’apparato respiratorio. Permangono ancora solide le malattie epidemico-contagiose quali il tifo, la dissenteria e il vaiolo, nonostante contro quest’ultimo si vada consolidando la vaccinazione. Ma se il vaiolo viene progressivamente emarginato, si fa avanti quella che verrà definita la “peste dell’Ottocento”, cioè il colera. Inizia il suo lento incedere alla foce del Gange nel 1817, per giungere al bacino del Volga nel 1829 e arrivare in Italia dalla Francia nel luglio-agosto del 1835, ‘per via mare’ da Marsiglia a Genova, e dalla Provenza in Piemonte ‘tramite contrabbandieri’. Fa la sua ultima comparsa anche la *peste di Noia* (l’attuale Noicattaro) che trova terreno fertile nel regno borbonico.

Tra gli scienziati si propaga la convinzione che l’innovazione medica debba liberarsi sia del sistema ippocratico-galenico,⁹ come anche delle remore dell’*Ancien Régime*. A questo contri-

⁹ La medicina di tradizione ippocratico-galenica si basa sulla fisica di Empedocle. Il mondo è descritto come composto da quattro elementi, che a loro volta derivano da quattro qualità della materia: il caldo, il freddo, il secco e l’umido. Unendo queste proprietà in coppie di due unità, si hanno quattro elementi: un elemento caldo/secco (il fuoco), un elemento caldo/umido (l’aria), uno freddo/umido (l’acqua), un elemento freddo/secco (la terra). Questi elementi compongono il mondo materiale e di conseguenza anche il corpo umano. «Per il medico ippocratico, il principio fondamentale della sua arte era il concetto che la natura cerca di mantenere una condizione di stabilità; le sue forze adattano e riadattano in continuazione i normali elementi del corpo per mantenere l’equilibrio tra loro. Se c’è questo equilibrio, siamo sani. Quando vi è un elemento in eccesso, si ha uno stato di malattia. La funzione del medico è quella di aiutare la natura a ristabilire lo stato di equilibrio». NULAND, *Storia della medicina. Dagli antichi Greci ai trapianti d’organo*, cit., p. 19. Galeno introduce per primo «il principio che il malato può essere curato adeguatamente solo se il medico comprende come funziona il corpo e in che modo la malattia lo altera. Per conoscere questo funzionamento normale, il medico deve possedere una particolareggiata conoscenza del corpo umano, che noi chiamiamo anatomia, e della funzione di tutti gli organi, che noi chiamiamo fisiologia». Ivi, p. 42.

buisce il saggio *Elementa medicinae*¹⁰ del professore di Edimburgo John Brown, dove il concetto di *eccitabilità*¹¹ viene considerato l'elemento esplicativo della vita umana. Il testo costituisce «una nuova dottrina sistematica che prospetta nella teoria (fisiopatologica) e nella prassi (clinica) tesi riformatrici altrettanto radicali quanto le istanze giacobine di rivoluzione politica».¹² L'*eccitabilità* di Brown tuttavia, in campo medico, viene presa come verità assiologica, priva di evidente sperimentazione scientifica. In Italia il brownismo si propaga in particolare grazie all'adesione e propaganda del medico parmense Giovanni Rasori, quando a Pavia l'università viene riaperta per volere di Napoleone nel 1797.

Di notevole importanza per la medicina sono i progressi e le scoperte di Antoine-Laurent Lavoisier, il quale giunge a dimostrare che «la respirazione è una combustione lentissima, simile alla combustione del carbone, e che il calore sviluppato nel corso di tale combustione va comunicato al sangue nei polmoni e di qui distribuito a tutto il corpo».¹³ Degno di nota è anche Joseph Black per la scoperta dell'anidride carbonica nella fermentazione, nella combustione del carbone e nell'espiazione. Distinta dall'aria respirabile, *l'aria fissa*, come lui chiama l'anidride carbonica, è presente nell'atmosfera, è mortale se inspirata da un animale o da un essere umano, ed è in grado di spegnere una fiamma.

Se da una parte si fa strada il solidismo¹⁴ che porta a soppiantare tanto la patologia¹⁵ umorale, quanto la fisiologia¹⁶ degli umori, dall'altra vanno moltiplicandosi in modo consistente i

¹⁰ Per una maggiore conoscenza rimandiamo alla pubblicazione di J.A. OVERMIER, *John Brown's Elementa Medicinae: An Introductory Bibliographical Essay*, BMLA, 1982.

¹¹ Per Brown «la vita consiste interamente, nella salute come nella malattia, nell'eccitazione [...], nella facoltà della materia organica di reagire agli influssi dell'ambiente; essa non è mantenuta spontaneamente da un'attività centrale continua ma dagli stimoli esterni. Le malattie derivano dalla discordanza fra l'eccitabilità e la forza degli stimoli». GRMEK, *Il concetto di malattia*, nel vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale. 2.*, cit., p. 282.

¹² COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, cit., p. 257.

¹³ R. G. MAZZOLINI, *Dai sistemi medici all'organologia naturalistica*, nel vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale. 2.*, cit., p. 186.

¹⁴ Il solidismo è una corrente medica sviluppatasi nel 19° sec. che, in opposizione all'umoralismo, tendeva a ravvisare l'origine delle malattie nelle alterazioni degli organi solidi.

¹⁵ La patologia è la branca della medicina che si occupa dello studio, della cura e della prevenzione delle malattie.

¹⁶ La fisiologia è la branca della biologia che studia il funzionamento degli organismi viventi e, in particolare, le modalità attraverso le quali il corpo riesce a mantenere la stabilità dell'ambiente interno. Un primo studio monografico sulla fisiologia, che risale al 1542, si trova nel trattato *De naturalis parte medicinae* di Jean Fernel, dove si afferma che lo scopo della fisiologia consiste nella conoscenza «della natura dell'uomo sano, di tutte le sue forze e di tutte le sue

medici militari,¹⁷ portando a rivalutare notevolmente la chirurgia.

Anche la nuova strumentazione contribuisce ampiamente al progresso medico. Nel 1816 viene inventato da René-Theophile-Hyacinthe Laënnec uno strumento rivoluzionario: lo stetoscopio.¹⁸ La sua importanza risiede, tra l'altro, nel fatto che esso assurge a «“strumento filosofico” in quanto si collega a una *rottura epistemologica*, a una mutata visione globale. I medici che lo usano sono *nouveaux philosophes* in quanto sono “osservatori”, “analisti”, ispirati a un mutato concetto di malattia».¹⁹

Nel XIX secolo si verifica anche un nuovo sviluppo dei luoghi medico-assistenziali. Negli ospedali «convergono e, in prospettiva, si incontrano la prassi ippocratica, il metodo sperimentale, l'epistemologia meccanicistica, la nuova teoria generale dei processi naturali (*in primis* del processo di malattia), la nuova concezione antropologica della vita e della morte. Dalla alleanza tra questa nuova medicina e la nuova attenzione politica per i fatti sociali (*in primis* per un fatto sociale come la salute) nasce il modello al quale si ispirano le istituzioni ospedaliere della società moderna».²⁰

È in questa innovazione politico-medica ed in questa congerie di malattie infettive e non che si inserisce la ricerca del filosofo di Rovereto sulla medicina e la sua indagine antropologica nell'ambito delle patologie ottocentesche sulle cause endemiche delle malattie.

III. ROSMINI E LA MEDICINA

Antonio Rosmini, nel *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, non parte dalla teologia,

funzioni». M. D. GRMEK-R. BERNABEO, *La macchina del corpo*, nel vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale*. 2., cit., p. 3.

¹⁷ Durante le campagne militari, sarà l'osservazione dello stato della medicina, e in particolare della chirurgia, a commuovere il principe Ernesto D'Arenberg (nobile belga, militare di carriera) e a portarlo ad investire nella ricerca e innovazione medica, rivolgendosi ad Antonio Rosmini per trovare sostegno al suo progetto, come si vedrà più avanti.

¹⁸ Lo stetoscopio è uno strumento medico che serve per l'auscultazione del torace e viene usato nella diagnosi di molte malattie, dal momento che permette di percepire alcuni suoni interni dell'organismo. Prima della sua invenzione, i medici erano soliti appoggiare l'orecchio al petto del paziente, nella speranza di sentire qualcosa. Lo stetoscopio è il «primo strumento diagnostico d'uso generale, esso trasforma la pratica della medicina, la percezione della malattia da parte del medico, il rapporto medico/paziente». COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, cit., p. 271.

¹⁹ Ivi, p. 273.

²⁰ Ivi, pp. 295-296.

ma dall'antropologia. Nella Lezione I, titolata *Dell'uomo*, alla domanda *Che cosa è l'uomo* il Roveretano risponde: «L'uomo è un essere composto di corpo e di anima intelligente».²¹ Questa definizione resta profondamente evocativa quando, nel trattare della medicina a lui contemporanea, Rosmini la accusa di non tenere in conto l'aspetto spirituale dell'uomo, poiché, scrive nell'*Introduzione alla filosofia*, «in tutti i rami del sapere, non solo in quelli che riguardano lo spirito razionale e morale, ma ancor più immediatamente in quelli che riguardano il corpo vivente, il materialismo esercitò la sua dannosa influenza intrudendovi il sofisma nel metodo, l'errore nel risultato. La Medicina divenuta materiale [...] ruppe con orgoglio anch'essa il filo della sua tradizione, rinunciò all'eredità dei maggiori. [...] L'antica medicina aveva la colpa di riconoscere nella vita e nelle sue funzioni, o in istato di sanità o in quello di malattia, un principio spirituale: Ippocrate riconosceva l'unità perfetta della vita e del vivente, e nei morbi stessi aveva conchiuso nascondersi un *principio* così straniero alla materia, che egli non seppe in altro modo denominare, che dicendolo divino».²²

Nell'800 vanno costituendosi molteplici governi liberali, rispetto ai quali Rosmini, sul tema della salute, si pone in una posizione antitetica perché non approva quelle leggi in cui la medicina viene caratterizzata per una separazione tra individuo e persona, tra coscienza e vita, tra fisiologia e patologia,²³ tra biologia e antropologia. La divergenza tra Rosmini e i governi liberali risiede nella concezione di 'persona umana'. Secondo il filosofo trentino la persona va considerata tale grazie all'intuizione dell'*idea dell'essere*, la quale, essendo universale e necessaria, trova la sua origine nel concepimento; già nell'ovulo fecondato si è di fronte ad una persona umana. Il pensiero liberale – scrive Giovanni Felice Azzone – «parte dalla distinzione fra proprietà biologiche e proprietà personali e assume, invece, che un essere umano non possa essere considerato persona, o non ancora o non più, sino a che non sia provvisto o abbia perso le proprietà della vita di relazione, ovvero della coscienza, della razionalità e della responsabilità morale».²⁴

²¹ [A. ROSMINI], *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, Tipografia e Libreria Boniardi-Pogliani, Milano MDCCCXLIV, p. 5.

²² A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia. Degli studi dell'Autore*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova Editrice, Roma 1979, n. 16, p. 37. Nostro il corsivo.

²³ Nel XIX secolo, convinto assertore di questa osservazione è Rudolph Virchow, docente a Würzburg e a Berlino, per il quale «non vi è differenza di natura fra salute e malattia, fra fisiologia e patologia. L'unica differenza fra i processi fisiologici e quelli patologici consiste nella loro finalità, nella loro influenza sulle capacità e la sopravvivenza dell'organismo». M.D. GRMEK, *Il concetto di malattia*, nel vol. misc. *Storia del pensiero medico occidentale*. 3., cit., pp. 232-233.

²⁴ G.F. AZZONE, *L'etica medica nello stato liberale. Il rispetto della dignità umana e l'accanimento terapeutico*, stampato per i tipi della Zadig srl, Milano 2003, p. 17. Azzone fa seguire la distinzione tra il pensiero religioso e il pensiero laico: «Mentre per il pensiero religioso l'embrione è “una persona con una potenzialità in continuo sviluppo”, per il pensiero liberale l'embrione è “un'entità biologica con la potenzialità di divenire persona”». *Ibidem*.

Azzone riconosce che secondo un criterio liberale, non è possibile una morale oggettiva e quindi una convergenza di convinzioni a riguardo del bene umano, perché nei governi liberali viene assunta come modello la distinzione di Kant tra i due principi morali di *autonomia* e di *beneficenza*, dove l'autonomia unifica il concetto politico di morale e di comunità morali, la beneficenza invece mette in luce la divergenza che esiste tra principi dialettici contrapposti quale conseguenza della loro diversa concezione di bene.

Per evitare un pericoloso *impasse*, l'autore chiama in aiuto colui che egli definisce il «maggior teorico del liberalismo», cioè John Rawls (1982), secondo il quale «l'unico modo per attenuare i contrasti presenti nelle società moderne consiste nel riconoscere che la giustizia è la virtù principale di un'istituzione politica o sociale».²⁵

Ed è proprio in questo ambito che il pensiero liberale trova una piena convergenza con Rosmini, il quale nella *Filosofia del diritto* dichiara perentoriamente che «la perfezione delle leggi ha la sua essenza nella sola giustizia»,²⁶ per cui – prosegue il Nostro – «la giustizia è l'essenza di tutte le leggi; né alcuna autorità esiste se non quale ministra della giustizia; la giustizia è anche l'essenza della stessa autorità: PER ME REGES REGNANT [Proverbi, VIII]».²⁷

Vi è una ulteriore anticipazione in Rosmini rispetto a Rawls, perché il Roveretano ricorda come la persona umana abbia sempre ragione di fine e mai di mezzo; affermazione che ritroviamo in Rawls, teorizzata però solo come rapporto tra cittadini, dove reciproca deve essere la considerazione dell'altro che non può essere usato come strumento individuale e opportunistico per propria utilità.²⁸

La scienza medica richiede quindi – secondo il pensiero del filosofo trentino – dei principi ontologici e antropologici con i quali governare ogni ricerca e ogni attività curativa. A tale scopo Rosmini tiene a precisare la definizione di 'anima'. Dopo avere smantellato la teoria dell'"anima vegetativa" di Aristotele come una «vecchia ciarpa della filosofia»,²⁹ tenuta in piedi

²⁵ Ivi, p. 16.

²⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Città Nuova Editrice, Roma 2013, p. 56.

²⁷ Ivi, pp. 59-60.

²⁸ Cfr. vol. misc. *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*, a cura di F. GIACOMANTONIO, Ed. Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 20.

²⁹ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova Editrice, Roma 1981, n. 55, p. 47. Secondo Aristotele, «i fenomeni e le funzioni fondamentali della vita sono: a) di carattere vegetativo, come nascita, nutrizione, crescita, b) di carattere sensitivo-motorio, come sensazione e movimento, c) di carattere intellettuale, come conoscenza, deliberazione, scelta». G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. 1. Antichità e Medioevo*, Editrice La Scuola, Brescia 1983, p. 146. Aristotele trae da questa suddivisione le tre modalità dell'*anima*: vegetativa, sensitiva e intellettuale o razionale; le piante posseggono solo l'*anima* vegetativa, gli animali la vegetativa e sensitiva, gli uomini la vegetativa, quella sensitiva e la razionale. Secondo Rosmini nell'uomo vi è solo l'*anima* razionale in quanto in essa si racchiude sia il

per nascondere l'ignoranza sul meraviglioso evento della natura, il filosofo trentino spiega che «la parola anima, presa dall'aria (ànemos lat. *Anima*) come quella che sembra muoversi da se stessa, fu applicata a significare il principio sensitivo, a cui appartiene la spontaneità del moto. E in effetti che bisogno vi sarebbe stato di supporre un'anima nei corpi, se tutto in essi avvenisse per movimenti estrinseci e violenti, a spiegare i quali bastano le forze fisiche e chimiche, o come sia materiali della natura? Questo nome "anima" dunque doveva essere assunto per indicare qualche cosa al tutto diversa da ciò che le forze materiali possono operare; la qual cosa non è altro che la *sensazione*». ³⁰ Tale considerazione permette a Rosmini di affermare l'esistenza di due principi distinti, quelli afferenti ai fenomeni puramente materiali, e quelli attinenti alla sensazione. Con il teorema intuitivo-sperimentale del *sentimento fondamentale*³¹ Rosmini si convince che la sensazione è possibile nel soggetto animale, solo tramite il riconoscimento dell'anima. Mutuando il pensiero di Tommaso D'Aquino, Rosmini chiarisce ulteriormente che «l'anima trae il corpo organico in cotal suo atto, che prima egli non aveva; e perciò si può chiamarla, come ottimamente la chiama S. Tommaso, "il primo principio della vita"»; tuttavia – precisa il Roveretano – «non mai, pare a me, [si possa chiamare l'anima come] l'atto stesso di

principio sensitivo (sentendo se stessa, può sentire le modificazioni sul corpo), sia il principio intellettuale (in quanto intuisce l'*idea dell'essere*, che sta a fondamento della conoscenza umana). Mentre l'anima razionale ha in sé un principio infinito, quindi è immortale, «le anime belluine altro non sono che principi del sentire corporeo disgiunti dall'attività intellettuale» e quindi gli animali possiedono un'*anima sensitiva* che si dissolve con la morte. Per una estesa comprensione dell'*anima* nel pensiero di Antonio Rosmini, rimandiamo al primo volume della *Psicologia* del Roveretano. Parlando dell'anima, il filosofo trentino non usa mai il termine *pneuma*, e quindi non fa mai alcun riferimento alla tripartizione pneumatica di Galeno.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, II, a cura di G. MESSINA, Città Nuova Editrice, Roma 2004, nn. 710-719, pp. 247-257. L'anima è 'senziente', cioè sente, mentre il corpo è 'sentito'. Inoltre l'anima non è sentita da qualcosa d'altro, ma «si sente da se stessa e per se stessa [per cui essa] è per essenza sua sentimento» (ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 121, p. 270.); essa è il primo sentimento, grazie al quale è possibile "sentire" il proprio corpo e le modificazioni del proprio corpo. L'anima quindi non ha una estensione o una propria sede, ma è il "principio", cioè dà inizio ad ogni forma di 'sentire'. L'anima in primo luogo "sente" il proprio corpo, atto chiamato «sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere»; anch'esso è «uniforme e semplicissimo» (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, p. 103). Solo sentendo il proprio corpo è possibile "sentire" le 'sensazioni' provocate dalle realtà esterne. Se l'anima è 'passiva' nel sentire il corpo modificato dalle alterazioni provocate su di esso, è tuttavia 'attiva' mediante "l'istinto vitale", che la porta a reagire agli stimoli in base al piacere (perfezionamento del corpo) o al dolore (deterioramento del corpo) causati dagli oggetti esterni al corpo.

un corpo».³² Il Roveretano arriva a tale conclusione perché afferma in primo luogo che non vi è identità tra anima e corpo; in secondo luogo, l'anima non è un modo di essere del corpo, ma è una sostanza di natura totalmente differente dal corpo, perché «il corpo non è che il principio stimolatore o suscitatore della sensazione»,³³ mentre l'anima sente e possiede in sé la sensazione, divenendo essa stessa sede della sensazione.³⁴

Il filosofo trentino distingue le sensazioni extrasoggettive, che provengono dall'esterno dell'individuo, dalle sensazioni soggettive, interne alla corporeità. A seguito di questa distinzione, egli afferma che la vita non si può dedurre da segni esteriori, che possono ingannare, ma, esaminando le molteplici definizioni della 'vita' offerta dai naturalisti,³⁵ occorre tenere distinte le 'sensazioni del corpo' dalla 'vita del corpo'. Questa 'vita' va individuata «in quella virtù che ha il corpo di agire costantemente e immediatamente sull'anima, producendovi quel sentimento che si suol denominare sentimento della vita».³⁶

IV. UNITÀ ANTROPOLOGICA E MEDICINA

Rosmini considera ogni ente dotato di una propria necessaria unità. L'organismo corporeo vivente, quindi, pur composto di molteplici elementi, ha in sé una intrinseca unità. Il termine stesso *organismo*, spiega il Roveretano, «viene talora da noi, ad imitazione di altri filosofi, adoperato a significare in generale una molteplicità discernibile in un ente, la quale non faccia perdere a lui la sua unità ontologica».³⁷

L'esigenza di unità organica corporea porta la riflessione di Rosmini alla constatazione che «i fenomeni del corpo vivente non si possono spiegare senza un principio unico sensiti-

³² Ivi, n. 64, p. 53.

³³ Ivi, n. 63, p. 53.

³⁴ Secondo Rosmini, «l'anima umana è il principio d'un sentimento sostanziale attivo che identicamente il medesimo ha per suoi termini l'estensione e in essa un corpo e l'essere, e quindi che è sensitiva ad un tempo ed intellettuale (razionale)». ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., n. 53, p. 55.

³⁵ L'accuratezza del Roveretano si rivela nel fatto che, prima di giungere ad una definizione del termine 'vita', rimanda il lettore a ripercorrere le definizioni offerte da ben trentasei naturalisti del suo tempo, i quali vengono tutti citati in nota. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 70, nota 14, p. 58.

³⁶ Ivi, n. 74, p. 60.

³⁷ A. ROSMINI, *Teosofia*, V, a cura di M. A. RASCHINI-P.P. OTTONELLO, Città Nuova Editrice, Roma 2000, n. 2179, p. 159.

vo»,³⁸ il solo in grado di chiarire «l'impossibilità di un moto continuo con forze puramente meccaniche». ³⁹ Questa convinzione porterà Rosmini a dedurre che anche «le cause delle malattie si possono tutte ridurre ad una»,⁴⁰ individuata nella 'irritazione' e considerata da lui come «l'effetto di una forza straniera al sentimento ed all'istinto animale, che operando su di questo ne altera la condizione normale». ⁴¹ Tale considerazione porta il Roveretano a porsi in controtendenza rispetto alla medicina del suo tempo, propensa a concepire la malattia come 'condizione passiva', mentre – evidenza Rosmini – essa deve essere considerata principalmente come una 'attività' alla stregua della stessa salute fisica. Questo principio unitario (l'anima) è presente «dal primo istante in cui l'uomo è posto, fino all'istante in cui l'uomo muore», così che tutto l'arco della vita umana può racchiudersi nell'espressione «corso zoetico». ⁴²

Per Rosmini, questa unitarietà si esprime nel fatto che «il principio intellettuale influisce sull'attività del principio animale, l'accresce, la diminuisce, la lega e la scioglie». ⁴³ Questo non significa che Rosmini privilegi l'analisi filosofica alla sperimentazione empirica. ⁴⁴ La scuola medico-scientifica patavina aveva esercitato una positiva influenza sul pensatore trentino dato che essa comunicava agli alunni l'importanza di una ricerca pratica nel processo curativo delle malattie umane. ⁴⁵ Nei lavori di Rosmini non mancano riferimenti a ricercatori sperimentali

³⁸ ROSMINI, *Psicologia*, IV, n. 1871, p. 47. Come si è visto sopra, il principio unico sensitivo in grado di percepire ogni sensazione è l'*anima*.

³⁹ Ivi, n. 1877, p. 49.

⁴⁰ Ivi, n. 1965, p. 94.

⁴¹ Ivi, n. 1966, p. 95.

⁴² Rosmini spiega come «dal primo istante in cui l'uomo è posto, fino all'istante in cui l'uomo muore, vi ha un corso non interrotto d'azioni alterne dell'istinto vitale e dell'istinto sensuale, il quale noi chiamiamo di qui innanzi *corso zoetico*». Ivi, n. 1993, p. 110.

⁴³ Ivi, p. 115.

⁴⁴ È assodato in Rosmini che lo sperimentalismo ha sempre accompagnato la medicina sin dai suoi primordi. Non sono mancati tuttavia tentavi dissacratori nei confronti della sperimentazione medica legata alla vivisezione, giudicata crudele, dannosa e inutile. Segnaliamo in particolare H. RUESCH, *Imperatrice nuda*, Edizione Civis, Roma 1989.

⁴⁵ Vale la pena evidenziare che la posizione intellettuale del Roveretano non è in contrapposizione alla linea tenuta dalla Chiesa cattolica nei confronti della scienza; è infatti bene sfatare l'immagine di una Chiesa che si oppone alla ricerca scientifica. In anatomia, ad esempio, «contrariamente ad una opinione diffusa, la Chiesa cattolica non ha ostacolato, ma ha piuttosto favorito lo sviluppo della ricerca anatomica. In virtù della Bolla emanata nel 1472 da Sisto VI, l'anatomia fu riconosciuta una disciplina "utile alla pratica medica e artistica" e il suo insegnamento, sino ad allora solo tollerato, fu formalmente autorizzato da Clemente VII (papa dal 1523 al 1534)». GRMEK-BERNABEO, *La macchina del corpo*, cit., p. 5.

come Haller e Spallanzani,⁴⁶ e neppure vengono ignorati gli scritti di Tommasini, Mascagni, Hunter, Schassi. Tra gli studiosi e ricercatori di medicina era tuttavia diffusa la consapevolezza che «lo studio di problemi tecnici non può essere lasciato solo alla attività dei cosiddetti “pratici”; dovranno intervenire gli scienziati a fissare le basi teoriche da cui prendere le mosse per giungere a soluzioni organiche»;⁴⁷ i risultati di ricerca esigono, infatti, spiegazioni razionali e formule in grado di tradurre in leggi scientifiche le invenzioni fatte.⁴⁸

Poiché per Rosmini l'attività scientifica non può esulare dalla razionale ricerca dei principi primi che stanno alla base di ogni realtà vivente, egli procede nella sua riflessione in campo medico indagando sulla connessione tra realtà sensoriale ed extrasensoriale. Il corpo umano – giunge a concludere il Roveretano – possiede la proprietà dell'estensione, ma questa non ha in sé la proprietà della sensazione; si deve quindi dedurre che il sentimento «non può trovarsi nell'esteso, ma solo in un soggetto al tutto semplice al quale tutto l'esteso sia simultaneamente presente»,⁴⁹ a tale 'soggetto semplice' viene attribuito il nome di 'anima', e questa – sottolinea il Nostro –, non essendo estesa, non può risiedere in «un punto matematico».⁵⁰ Pertanto in tutte le parti del corpo è possibile ravvisare “i vestigi” della sua azione, ma il suo modo di sussistere non può essere paragonabile ad alcuna realtà fisico-materiale, poiché essa ha con la materia solo un rapporto di azione e passione, o meglio «propriamente un rapporto di sentimento»:⁵¹ è l'anima a sentire il corpo e non il corpo a sentire se stesso. Nell'originaria simbiosi dell'anima con il corpo, la prima sensazione che l'anima possiede è quella di percepire in modo indefinito e indistinto il proprio corpo. In tale congiunzione si realizza il sentimento primo e fondamentale⁵² che aprirà all'anima la via di poter sentire se stessa modificata nelle varie sensazioni che

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto* I-II, I-II, cit.; ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit.

⁴⁷ GERMINALE, *Rosmini e la medicina*, cit., p. 282.

⁴⁸ Nel pensatore trentino i due aspetti della scienza medica (ricerca pratico-sperimentale da una parte e spiegazioni teoretiche dall'altra) vengono armonizzati dal fatto che la sperimentazione indaga costantemente sulle cause patologiche primarie. Le patologie, a loro volta, possono essere ricondotte al contrasto tra un principio *unificante* da una parte e un principio *moltiplicante* dall'altra. Nel contrasto tra queste due forze trovano vitalità i fenomeni delle diverse malattie. Scoprire la causa scatenante mediante la sperimentazione permette di razionalizzare l'origine di una determinata malattia, di catalogarla nel quadro clinico e di definirne i rimedi curativi.

⁴⁹ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 97, p. 76.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, n. 103, p. 78.

⁵² *Ivi*, nn. 138-139, pp. 103-104. Cfr. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, II, cit., pp. 233-271.

potrà percepire nella estesa sensitività corporea.

Oltre a queste osservazioni esperienziali, il filosofo trentino è profondamente convinto della fondamentale importanza di seguire in medicina l'arte di sperimentare. Simile convinzione rivela la peculiare modernità dello 'scienziato' Rosmini. L'arte di sperimentare – sostiene il nostro autore – è la parte principale ed essenziale della *logica medica* «e da quell'arte pende il vero progresso della medicina, la quale, senza di lei non può che perdersi irrimediabilmente e rovesciarsi d'una teoria gratuita e crudele, in un'altra pure gratuita e forse più crudele ancora».⁵³

V. PROGETTO PER UNA UNIVERSITÀ DI MEDICINA

In che modo Rosmini immagina il progresso della medicina?

Nel 1839 il principe belga Ernesto D'Arenberg, a seguito delle grandi sofferenze osservate nei suoi soldati feriti in battaglia, avverte l'esigenza di una nuova stagione della medicina in ogni ambito.⁵⁴ Egli pensa di chiedere a Rosmini qualche sacerdote del suo Istituto per l'erezione di un'opera ospedaliera in Belgio, che consenta il rinnovamento della medicina. Non trovando però a Stresa il pensatore trentino, il principe gli lascia una *memoria* scritta sul suo modo di concepire il rinnovamento della medicina. Nella risposta, il Roveretano riconosce che – scrive al D'Arenberg – «il progetto di Lei conviene dunque ottimamente all'indole dell'Istituto della Carità; ma non posso dissimularle che prevedo dover involgere delle gravissime difficoltà nella sua esecuzione, le quali però, se l'opera vien da Dio, si supereranno»⁵⁵. Il filosofo di Rovereto evidenzia che per raggiungere lo scopo «si renderebbe necessaria l'istituzione di una facoltà medica e non di una semplice scuola di medicina».⁵⁶ E conclude facendo notare che «una facoltà medica esige un'immensa spesa, non solo per la fabbrica delle scuole, per li gabinetti ecc., ma ben anco perché in sul principio si dovrebbero pagare i professori chiamandoli dal di fuori, non avendo a principio fra i nostri dei professori di medicina formati».⁵⁷

Il Principe d'Arenberg considera ottimale la proposta del Fondatore dell'Istituto della Carità, e si rende disponibile a investire una grossa somma affinché il progetto rosminiano vada in porto.

Il piano completo, secondo Rosmini, dovrebbe comprendere sia un ospedale, sia una facoltà di medicina, come anche «un'*Accademia medica*, la quale sarebbe in corrispondenza colle

⁵³ ROSMINI, *Psicologia*, IV, cit., n. 2098, p. 149.

⁵⁴ Cfr. M. PANGALLO, *Antonio Rosmini e il Collegio medico di S. Raffaele: errore di valutazione o progetto illusorio?*, I-III, Ed. Fede & Cultura, Verona 2007.

⁵⁵ Ivi, p. 329.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 330.

altre società scientifiche d'Europa». ⁵⁸

Non si può negare che Rosmini avesse in mente un progetto grandioso, e che a lui non mancasse il coraggio né di intraprenderlo né di portarlo a compimento.

Un'opera storico-scientifica in tre tomi di Mario Pangallo comprende ben due volumi di fonti che attestano le iniziative ed i percorsi dell'avanzamento del progetto del Roveretano e delle opposizioni a Rosmini da parte della Curia Romana. ⁵⁹

Le normative sul 'Collegio Medico' – con questo nome veniva indicato il progetto proposto da Rosmini – si sono incagliate in primo luogo nel rifiuto della Congregazione romana a riconoscere all'Istituto della Carità un suo diritto acquisito, grazie all'approvazione delle sue Regole, secondo le quali era possibile aprire ospedali e scuole di qualsiasi genere, e in secondo luogo nel rifiuto, da parte dei Cardinali, di concedere a religiosi professi l'autorizzazione ad intraprendere lo studio della medicina in ambiti scolastici pubblici.

Questo non rende meno encomiabile il tentativo dei due nobili promotori di rinnovare la medicina, secondo principi antropologici inerenti ad una prospettiva di bene umano dal conce-

⁵⁸ Ivi, p. 338.

⁵⁹ Non condivido l'interpretazione avanzata da Luciano Malusa, peraltro noto e benemerito studioso delle vicende rosminiane, circa la diatriba tra Rosmini e la Curia Romana, a proposito del Collegio medico. In una nota di un suo apprezzato lavoro, egli tangenzialmente afferma che tale diatriba riguardò l'aiuto da dare "agli studi filosofico-medici di alcune persone intenzionate a lavorare secondo precisi intenti formativi e scientifici" (L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Edizione FrancoAngeli, Milano 2011, p. 247, nota 68). In realtà si trattò di un lungo confronto tra Rosmini e Roma, durato dal 1843 al 1855 (anno della morte del filosofo trentino), sul quale ho prodotto un'ampia e significativa messe di documenti nell'opera in tre tomi *Antonio Rosmini e il Collegio medico di S. Raffaele: errore di valutazione o progetto illusorio?*. In tale lavoro ho pubblicato il carteggio Rosmini-d'Arenberg dal quale si evincono le facoltose transazioni economiche che il Principe riversa al fondatore dell'Istituto della Carità per dare inizio al progetto mirante al rinnovamento della medicina. Non sono perciò d'accordo sull'espressione «promessa di finanziamento», usata da Malusa per definire tali transazioni, perché ho documentato che si trattò di precise donazioni in denaro. Come risulta dal documento 13 del secondo volume della mia opera sopra ricordata, il principe d'Arenberg, il giorno 8 aprile 1840, fa donazione al «Reverendissimo sacerdote d.n Antonio Rosmini-Serbati» di Lire Nuove Piemontesi 500.000, pari a Lire Austriache 574.712,64, pari a Lire Italiane, anno 1999, 3.831.896.350, pari ad € 1.979.009,31 (PANGALLO, *Antonio Rosmini e il Collegio medico di S. Raffaele*, II, cit., pp. 341-346). Sarebbe singolare che una cifra di quasi due milioni di Euro a noi contemporanei venga data solamente per finanziare qualche studio filosofico medico. Ritengo, dunque, che una tale somma non avrebbe avuto motivo di giungere nelle mani di Rosmini se l'intento dei due promotori si fosse ridotto a pochi studiosi in cerca di sostegno medico-filosofico. Inoltre, la Curia Romana si sarebbe ben guardata dall'intervenire su problematiche inerenti esclusivamente ad un terreno dove non entrava la competenza ecclesiastica.

pimento alla morte naturale.

VI. CONCLUSIONE

Senza dubbio, per tanti aspetti, Rosmini è figlio del suo tempo ed è condizionato dai limiti che le conoscenze scientifiche di allora imponevano in campo medico. Va tuttavia considerata ammirevole la sua intuizione di vedere l'uomo nella sua unitarietà olistica, consentendo di superare l'aspetto meccanicistico della ricerca medica, e di optare per un vitalismo che tenga conto della complessità della persona umana.

Rosmini non disdegna, anzi considera essenziale e determinante l'*arte d'esperimentare* al fine di ottenere un reale progresso della medicina e così poter giovare anche empiricamente al sollievo e alla serenità delle persone. Il porre, infatti, nella medicina dei principi antropologici di determinante rilevanza consente di cogliere l'essere umano nella salute e malattia come soggetto unitario di anima e corpo, dove gli aspetti fisico e psichico possono essere distinti a livello logico, ma non ontologico, tanto da porre la ricerca medica nella condizione di tenere presente le loro interazioni reciproche e la loro connessione fisiologica in ogni istante della vita terrena.

Il fatto che la ricerca del Roveretano sia mossa dall'amore alla verità, al fine di amplificare sempre più la carità universale che sta alla base del suo amore per le scienze, non gli impedisce di ricercare metodi, sistemi e leggi prettamente medico-scientifiche, avulse da qualsiasi influenza religiosa o anche solo teologica, portando a suo merito una libera e ammirevole onestà intellettuale.

don_mario_pangallo@hotmail.com

(Pontificia Università Gregoriana)





GIAN LUCA SANNA

PHYSIOPATHOLOGY AND THERAPEUTIC ETHICS FOR ANTONIO ROSMINI

FISIOPATOLOGIA ED ETICA TERAPEUTICA IN ANTONIO ROSMINI

*The paper examines Rosmini's epistemological reflection as it is developed in Book II of the *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838, 1847²). It focuses its attention on the principle of the physiological-pathological parallelism between 'sentient subject' and 'felt thing'; this principle is designed by Rosmini as 'the rector principle' of a therapeutic ethics able to guide XIXth Century medical science towards an effective therapeutic approach to the diseases of the human body*

INTRODUZIONE ALLA QUESTIONE

«La fisiopatologia è la scienza che studia le modificazioni presentate dalle funzioni organiche nel corso di una qualsiasi condizione patologica».¹ È possibile ritrovare una tale definizione epistemologica nel pensiero di Antonio Rosmini? La risposta è affermativa se si considera che nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*² la ricerca fisiologica costituisce persino uno dei 'tagli' teorici privilegiati con cui il Roveretano intende confezionare la sua opera, soprattutto per il servizio da essa prestato al progresso delle scienze mediche. Emblematica al riguardo è la lettera inviata alla Regia Accademia delle Scienze di Torino in data 27 Luglio 1846, tramite cui Rosmini dichiara: «io bramo di richiamare l'attenzione dei dotti [...] sopra le ricerche psicologiche e fisiologiche che formano l'oggetto del libro. Del quale mio desiderio è cagione l'importanza di tali ricerche al progresso della scienza dell'uomo e al bene dell'umanità».³

¹ Cfr. Dizionario delle scienze fisiche (1996) – voce “fisiopatologia”: [http://www.treccani.it/enciclopedia/fisiopatologia_\(Dizionario-delle-Scienze-Fisiche\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/fisiopatologia_(Dizionario-delle-Scienze-Fisiche)/) Data di ultima consultazione: 07/03/2017.

² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838, 1847²), a cura di F. EVAÏN, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981. Da qui in avanti ASM.

³ Ivi, p. 15 [la lettera non è riportata nella I Ed. dell'ASM del 1838]. In questo lavoro si è ritagliata l'attenzione solo nei riguardi della riflessione rosminiana sviluppata nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, l'opera privilegiata per mettere in luce lo stretto rapporto tra scienza fisio-patologica e scienza medica. Gli sviluppi della riflessione medica del filosofo roveretano si



Specie nel Libro II *Dell'animalità* non poca è l'attenzione dedicata allo sviluppo della storia della fisiologia tra Sette-Ottocento, momento cruciale per l'affermazione di quest'ultima nel panorama delle scienze mediche.⁴ Emerge in diversi momenti l'adozione di un principio epistemologico che fonda l'organizzazione del corpo umano in chiave funzionalista, in cui – accanto a stimoli esterni (per la precisione, «intra-materiali») provenienti da aria, luce, elettricità e nutrimento – operano forze meccaniche, chimiche e neurologiche. Il principale referente scientifico è da individuarsi nella figura del biologo francese Georges Cuvier: «il primo a proclamare il principio, che “ogni essere vivente forma un tutt'insieme, di cui le parti si corrispondono mutuamente, e concorrono alla medesima azione definitiva col mezzo di una azione reciproca”».⁵ L'adesione a tale modello fisiologico moderno pure non esclude in Rosmini il riferimento alla medicina antica, dato che «egli è certo [...] che un tal principio fu ben conosciuto molto innanzi Cuvier». Lampante è il debito riconosciuto nei confronti della concezione 'organicistica' di Ippocrate, per la quale tutti i fenomeni del corpo umano sono costituiti secondo «un'unità, cioè a dire, dimostr[a]no di essere tutti accordati e armoneggiati insieme».⁶

Se è chiara la condivisione del principio fisiologico – antico e moderno – del *consensus unus*, *conspiratio una*, *consentientia omnia*, più arduo è tuttavia il compito di stabilire in virtù di quali indicatori la scienza fisiologica possa rilevare l'accendersi di processi di natura patologica, quelle alterazioni o modificazioni di talune funzionalità organiche che comportano il venir meno dello «stato normale» dei fenomeni corporei, «o sia la buona salute».

Per Rosmini l'assunto fisiologico non è bastevole a spiegare quale sia la forza che 'fa funzionare' i diversi fenomeni corporei, giacché l'organizzazione chimico-meccanica osservata nel corpo «che ci darebbe ancora? Un cadavere; mirabil cosa certo anche un cadavere! [...] ma sempre un cadavere». È necessario pertanto ricorrere a un principio «essenzialmente interno», ossia di natura soggettiva, attraverso cui comprendere l'azione vitale in grado di mettere in funzione i fenomeni esternamente osservati dallo scienziato fisiologo, la cui esistenza non può unicamente essere fatta ricadere nella sola «esperienza extra-soggettiva».

Alla luce di questi presupposti, in questo studio si assume come direttrice specifica dell'indagine il principio di corrispondenza tra 'senziente soggettivo' e 'sentito corporeo', quella «legge

estendono nella *Psicologia* del 1855, vertendo su ulteriori aspetti della questione che meritano un'attenzione specifica e opportunamente dedicata. Si rimanda la trattazione di tali aspetti a un successivo stadio della ricerca già in fase di preparazione.

⁴ Su questo aspetto si veda: G.L. SANNA, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia*, in G. PICENARDI (ed.), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013, pp. 63-78. Si vedano in particolare le pp. 65-68.

⁵ La citazione di Rosmini è ripresa da: *Bibliothèque Universelle di Ginevra*, Juillet 1833.

⁶ Rosmini cita anche Kant tra i teorici moderni dell'approccio sistemico alla conoscenza del corpo umano. Cfr. ROSMINI, ASM, cit., nota 108, p. 169. Il riferimento di Rosmini è a: I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Von der reinen Verstands-begriffen oder Kategorien, in *Kant's Werke*, IV, G. Reiner, Berlin 1911.

fermissima» teorizzata da Rosmini attraverso cui la ricerca fisiologica viene messa in condizione di scoprire in che modo avvengano le alterazioni organiche nel corpo umano, alla luce dell'«infallibile concomitanza» verificabile nei sintomi soggettivi a tali alterazioni correlati. Per Rosmini è proprio l'osservanza di questa legge che costituisce il requisito necessario su cui fondare il giusto ufficio della scienza medica.

Il principale problema medico su cui intendiamo soffermare l'attenzione si riferisce alla ricorrente difficoltà di diagnosticare quale fenomeno extra-soggettivo patogeno determini la modificazione di tutti gli altri fenomeni a esso fisiologicamente interconnessi. Non sempre infatti i sintomi soggettivi fanno riferimento al principale segno extra-soggettivo alterato – non di rado infatti questo rimane occulto – rimandando invece l'accusazione ai fenomeni clinici di secondo o terz'ordine soltanto conseguenti, per i quali risulta inefficace qualsiasi tipo di prognosi terapeutica.

Proprio alla luce di questo dramma diagnostico, emerge in Rosmini quello che intendiamo definire come il principale problema della scienza medica, ovvero sia quello di pregnanza etico-terapeutica. Si tratta di dirigere l'indagine verso la proposta metodologica attraverso cui il Roveretano sceglie di fondare la buona cura «dei morbi del corpo umano». Viene messo così in risalto un metodo etico-terapeutico caratterizzato da prove, controprove e verifiche, guidato passo dopo passo dalla direttrice di ricerca fisio-patologica preposta a scovare il fenomeno extrasoggettivo scatenante la malattia; direttrice considerata da Rosmini quel solo «principio retto» capace di portare a compimento lo sforzo terapeutico operato dalla scienza medica, quella *mission* finalizzata a ripristinare la buona salute del paziente. Si tratta di uno sforzo arduo e secondo Rosmini suscettibile del rischio del fallimento, ma che finalmente mette in grado la medicina di trovare un orientamento con cui muoversi in modo meno confuso e smarrito, evitando approcci epistemologici poco fondati e interventi terapeutici inefficaci e ad ogni modo non buoni, come quelli che attraversano la scienza medica moderna sia nell'ingessato ippocraticismo dell'«espettativismo» sia soprattutto nell'irrazionale galenismo del «barbaro costume». ⁷ Non era riuscito ad aggirare tali approcci neanche il metodo medico perseguito dallo scozzese John Brown (1735-1788), al quale Rosmini rimprovera di essersi limitato ad adozioni terapeutiche aggressive e oltremodo dannose per la stessa salute del paziente, proprio in quanto non giustificate da un principio epistemologico di tipo sistemico.

È proprio di fronte a questo «labirinto della medicina» che Rosmini definisce l'urgenza di fondare la bontà dell'atto terapeutico su un principio di natura fisio-patologica «che non lasci più ire al caso».

I. LA “LEGGE FERMISSIMA” DEL PARALLELISMO PSICO-FISIO-PATOLOGICO

L'impianto fisiologico della dimensione extrasoggettiva è per Rosmini alla base di ogni sensazione corporea. Quest'ultima può essere tuttavia percepita solo da un principio senziente di

⁷ Emblematica è in età moderna la critica alla pratica galenica del salasso [«il barbaro costume»] diffusa da ROBERTO CUSANI nel *Galenista confuso, ovvero l'arte convinta d'impostura nell'uso del salasso*, appresso Gian Giacomo Hertz, in Venetia 1697.

natura soggettiva, il quale – benché si trovi «in una condizione di paziente rispetto al *sensibile*»⁸ – è da intendersi come il necessario presupposto per rendere manifesti tutti i fenomeni vitali:

Osservandosi oltracciò, che dato il principio de' fenomeni extrasoggettivi, eran dati questi fenomeni nel corpo già opportunamente preparato, ed era dato anco insieme il sentimento; si dedusse, che il principio senziente non potea non essere il principio stesso, onde partivano anche i fenomeni extra-soggettivi.⁹

'Senziente' e 'sentito' si configurano pertanto come i diversi principi di un medesimo processo fisiologico, quantunque mai sovrapponibili per loro differente statuto ontologico, «sebben distinti fra loro e in un cotal rapporto di opposizione, tuttavia non si possono realmente dividere e separare senza che periscano entrambi».¹⁰ Si tratta di un processo unitario 'a due facce'¹¹ che è da sussumersi nella nota forma di tipo trascendentale da Rosmini definita «sentimento fondamentale corporeo»,¹² quel sentimento che costituisce l'unico indicatore attraverso cui un osservatore esterno diviene in grado di essere informato che 'un soggetto sente la sua sensazione di

⁸ ROSMINI, ASM, cit., n. 273, p. 170.

⁹ *Ibidem*. È da tenere nella dovuta considerazione al proposito il confronto critico che in non pochi momenti Rosmini mette in campo contro la debole forza epistemologica del 'vitalismo' fisiologico teorizzato dal francese M.F.X Bichat. Su questi aspetti si veda soprattutto: SANNA, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia*, cit., specie le pp. 65-68.

¹⁰ *Ivi*, n. 262, p. 166. In questa sede Rosmini non ritiene degno di nota distinguere la differente provenienza ontologica della 'cosa senziente' rispetto a quella della 'cosa sentita', rimandando una tale indagine a un livello metafisico ritenuto di minore interesse epistemologico per l'economia di un discorso di natura squisitamente fisiologica: «Si potrebbe chiedere "se il senziente possa avere la sua radice in un'altra entità anteriore del sentimento" [«alla sensazione», nella I Ed. del 1838 dell'ASM]; ma questa dimanda appartiene al paese che sta oltre la linea dell'esperienza umana [«ma io reputo questa dimanda appartenere al paese che sta via oltre la linea di confine posta all'intendimento umano», nella I Ed. del 1838 dell'ASM]. Per noi basta di sapere, che il senziente non ci sarebbe più, tolto il sentito: questo è un vero che ci risulta dalla meditazione che si pone da noi sulla natura del sentimento». Cfr. *ivi*, nota 107, p. 167.

¹¹ Per il problema della "fisiologia a due facce", connesso a quello che è stato definito nei termini di una "fenomenologia del sentire", si rimanda a SANNA, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia*, cit., pp. 63-78.

¹² Come è noto, una nozione già definita e descritta da Rosmini nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, sez. V, par. V, cap. III e ss. Occorre precisare che in questa sede epistemologica Rosmini sta facendo riferimento al «sentimento fondamentale corporeo» inteso «solamente nella sua parte animale, e all'uomo [«che quale è all'uomo», nella I Ed. del 1838 dell'ASM] ed ai bruti comune, e non nella sua parte intellettuale; giacché [...] vi ha nell'uomo anche un sentimento fondamentale-

sentire qualcosa¹³.

Certo è che parlando egli cogli altri uomini, e gli altri uomini con lui, non s'intenderebbero insieme. E la ragione di ciò è assai chiara. Egli non aggiunge altro valore alla parola *corpo*, che quel solo di esprimere la causa prossima dell'unico sentimento che prova, sentimento che si può dire, in certo modo, muto e sordo e cieco, e del tutto ottuso¹⁴.

Estendendo tali presupposti su un piano specificatamente clinico-sanitario, Rosmini perviene a considerare come la medicina non sia una scienza atta a rilevare modificazioni di tipo patologico con il tramite della sola osservazione fisiologica esterna, «giacché lo stato di salute o sia di pienezza di vita non è conosciuto dall'uomo, se non pel testimonio della coscienza, la quale accusa il sentimento della vita in uno stato [o meno] soddisfacente». ¹⁵ D'altro canto, siccome la medicina non è in grado di conoscere il formarsi di un sentimento soggettivo di alterazione patologica – 'il sentirsi male' – può soltanto operare sull'extrasoggettivo per ripristinare «lo stato normale de' fenomeni soggettivi». ¹⁶

intellettivo, diverso dal sentimento fondamentale-corporeo, sebbene il soggetto di questi due sentimenti sia unico, il quale è l'uomo» [«com'è unico l'uomo che costituisce», nella I Ed. del 1838 dell'ASM]. Cfr. ASM, n. 138, p. 103.

¹³ Così un noto contemporaneo descriveva nel modo più chiaro questo principio rosmينiano: «Perciò il sentimento fondamentale corporeo, considerato in relazione coi modi speciali di sentire il corpo, si chiama *potenza di sentire*. [...] Dunque l'atto primo del sentire è la potenza di tutti gli atti secondi di sentire». Cfr. A. PESTALOZZA, *La mente di Antonio Rosmini*, coi tipi di G. Redaelli, Milano 1855, p. 107 [riedito in forma integrale da ReInk Books, Pittsford NY 2015].

¹⁴ ROSMINI, ASM, cit., n. 141, p. 104.

¹⁵ Ivi, n. 274, p. 171.

¹⁶ *Ibidem*. Come ha opportunamente precisato S. Spiri, in Rosmini è presente in modo chiaro una netta distinzione di compiti tra la regione epistemologica delle scienze e quella della metafisica del soggetto. Entrambe sono chiamate a riconoscere i reciproci campi d'indagine senza invadersi a vicenda: «La medicina, l'anatomia, la fisiologia, possono fornire strumenti atti a comprendere la dimensione animale-umana della nostra esistenza, ma non certo a cogliere la dimensione spirituale. Sarà perciò necessario per i filosofi seguire le scoperte scientifiche, abbandonando convinzioni frutto delle fantasie della ragione, così come per gli scienziati sarà necessario riconoscere la scientificità delle ricerche metafisiche». Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, p. 93. Nonostante l'intento di suddividere in modo enciclopedico le finalità specifiche di ogni sapere umano – intento che inevitabilmente paga il debito a quella cultura illuminista con cui l'età moderna deve fare i conti – Rosmini è attento a mettere in rapporto dialettico i diversi approcci teorici e pratici, tutti da intendere come sinteticamente finalizzati a un unico obiettivo comune: il bene umano. Così, al proposito, P.P. Ottonello:

La presa d'atto di un tale parallelismo psico-fisico – «quindi è che vi ha un complesso di fenomeni extra-soggettivi, dati i quali, vi ha il sentimento soggettivo, di maniera che quelli diventano sicuri indizi di vita»¹⁷ – muove Rosmini ad avanzare la tesi per la quale, ogni arte medica che meriti di essere definita come scienza, deve necessariamente far poggiare il suo ufficio su un principio epistemologico di natura fisio-patologica, una «legge fermissima»

per la quale “dati certi fenomeni extra-soggettivi in un corpo, vi ha la vita e la salute; ella [la legge] si adopera a produrvi, a ristabilirvi questi fenomeni, ai quali tien dietro per infallibile concomitanza il sentimento della vita e l’ottimo stato di questo sentimento”.¹⁸

Tuttavia, come Rosmini osserva «questo vale per la teoria», non già sul piano pratico-operativo onde non di rado si presentano ‘segni’ di fisiologia patologica non chiaramente riconducibili agli stati interni manifestati dai ‘sintomi’ soggettivi: «or questi talora ingannano: i medici allora studiano gli effetti de’ *medicamenti*, [...] secondo quel loro adagio, che *a jvantibus et lædentibus fit indicatio*».¹⁹

Se quindi non sempre risulta agevole condurre a necessario compimento il parallelismo psico-fisico tra segni extra-soggettivi e sintomi soggettivi, ne consegue per il filosofo roveretano l’urgenza di estendere l’indagine verso quei casi critici nei cui riguardi la scienza medica è chiamata a cercare la scelta curativa più idonea per «ottenere lo stato normale de’ fenomeni soggettivi; nel che sta essenzialmente la pienezza della vita, o sia la buona salute: giacché si ha la detta legge, che, ottenuto questo secondo stato normale, non fallisce mai che ad esso si accompagni il primo».²⁰ Si passa pertanto dal piano teorico-epistemologico a quello etico-terapeutico.

II. UNA PROPOSTA ETICO-TERAPEUTICA

La metodologia della scienza medica delineata da Rosmini si declina secondo un ordine procedurale di momenti logico-terapeutici. Il primo è quello in cui l’accensione di un sintomo

«L’intento principale di Rosmini è rintracciare e percorrere l’ardua necessaria strada dell’unità dialettica di scienza e sapienza [...]. Il sintetismo costitutivo della sua posizione attraversa le forme antiche e moderne di enciclopedie parziali, da quelle mnemotecniche e combinatorie tardoantiche e postmedioevali [...] sino ai modelli dell’illuminismo francese e del tardo illuminismo tedesco. Rosmini assume e integra tali forme parziali di enciclopedismo sulla base della *fondazione della differenza e della relazione dialettica tra ideale e reale*. [...] L’enciclopedia rosminiana si costituisce così come la *continuità contemporanea delle enciclopedie integrali di Platone Agostino Tommaso*». Cfr. P.P. OTTONELLO, *Rosmini; l’ordine del sapere e della società*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 7-8.

¹⁷ ROSMINI, ASM, cit., n. 268, p. 168.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, nota 111, p. 172. Il corsivo in «*medicamenti*» è nostro.

²⁰ Ivi, n. 274, p. 171.

accusato dalla coscienza convoca la medicina a ricercare l'origine della parallela alterazione extra-soggettiva che ha prodotto il corrispondente 'sentirsi male'. La percezione patologica avvertita dal paziente non coincide però con la modificazione di 'un solo' fenomeno extra-soggettivo, bensì si riflette su «una cotal serie di altri fenomeni extra-soggettivi più o meno estesa».²¹ Occorre pertanto che l'azione medica abbia il suo cominciamento col considerare i fenomeni extra-soggettivi nel senso fisiologico di «fenomeni [...] legati fra di loro in sistemi».²² Secondo Rosmini vi è sempre un'iniziale alterazione patologica che modula l'alterazione di altri fenomeni interconnessi, «secondo certe leggi consensuali e simpatiche».²³ Alla medicina basterebbe quindi conoscere l'alterazione del primo evento patogeno per rendere corretta una qualsivoglia diagnosi pronunciata nei riguardi dell'intero sistema fisiologico preso in esame: «Questa legge di *simpatia* e di *sinergia* che lega i fenomeni fra loro, è quella che propriamente rende possibile la medicina, e ne rivela il principio supremo».²⁴

Il problema che emerge a tale stadio diagnostico dell'ufficio medico riguarda proprio la difficoltà di adempiere a questo «principio supremo regolatore dell'esperienza in medicina»,²⁵ in virtù del quale «dato un fenomeno più o meno esteso, o più fenomeni legati insieme, determinar qual complesso, qual serie di altri fenomeni tenga dietro a quel primo».²⁶ La medicina deve infatti non di rado fare i conti con la condizione di non trovarsi sempre preparata a «rilevare tutti i fenomeni» extra-soggettivi, rischiando in tal modo di non scoprire quei «fenomeni interni del corpo [che] non cadono sotto l'esperienza esterna».²⁷

Un problema di tal sorta coincide con il momento più 'critico' per la scienza medica. Essa cioè potrebbe non dimostrarsi in grado di «sciogliere questo problema» anche qualora si «fosse diligentemente rilevato coll'esperienza "quali sieno i fenomeni che conseguono di necessità a ciascun fenomeno più o meno esteso"».²⁸ Pertanto, al fine di condurre la «*patologia* alla sua perfezione, [...] fino a tanto che o ritorna la salute, o vengono i fenomeni della morte»,²⁹ occorrerebbe che la scienza medica presupponesse la conoscenza dell'intero sistema fisiologico del corpo umano. Ciò risulta evidentemente un obiettivo inesauribile, nonostante sia messo in forte risalto da parte di Rosmini l'auspicio di promuovere un incessante progresso scientifico della fisiologia che approssimi la medicina «più al vero, più che sarà conosciuto mediante diligente e

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ Ivi, n. 276, p. 172.

²⁴ Ivi, n. 274, p. 171 [«e di *sinergia*», aggiunto nella II Ed. dell'ASM del 1847].

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Ivi, n. 275, pp. 171-172 [«qual complesso», aggiunto nella II Ed. dell'ASM del 1847].

²⁷ Ivi, nota 111, p. 172.

²⁸ Ivi, n. 276, p. 172.

²⁹ *Ibidem.*

diuturna esperienza il *legamento* de' fenomeni in fra loro». ³⁰

In una tale crisi diagnostica subentra il momento etico dell'azione medica, quello in cui si presenta all'ufficio di quest'ultima il dramma prognostico di 'come' scegliere di ripristinare il *crash* fisiopatologico avvenuto nel sistema organico di un soggetto umano, motivo per cui «indi è, che l'arte medica non può essere che conghietturale». ³¹ Il primo problema etico, a questo stadio, è caratterizzato dalla scelta del 'metodo' terapeutico da adottare, ancor prima della 'terapia' che si deve provare a somministrare. Preliminarmente, occorre per Rosmini che la medicina operi una scelta tra l'adozione di un «metodo espletativo» e di uno «attivo» per «la instaurazione di que' fenomeni extra-soggettivi, in compagnia de' quali si ristabiliscono i migliori sentimenti della vita». ³² Il primo fa riferimento a un modello di suggestione ippocratica – al quale Rosmini si sente ancora di riconoscere una certa forza terapeutica – «il quale lascia operar la natura» per il ripristino dello stato normale dei fenomeni extra-soggettivi e di quelli soggettivi a quei primi correlati ³³. L'altro consegna invece scelte etico-terapeutiche ben più ardue e drammatiche. Si tratta del metodo definito da Rosmini «terapia speciale», ossia quello atto a somministrare «certi agenti attivi al corpo», vale a dire medicinali capaci di scatenare

de' fenomeni che vengono immediatamente prodotti da quell'agente: ma questi fenomeni immediatamente prodotti dall'agente non sono quelli che ha in vista il medico: il primo o i primi fenomeni, per la legge simpatica che accennavamo ne producono degli altri più numerosi legati insieme e più *estesi*, e questi degli altri ancora, e questi de' nuovi e ciascuno di questi *ordini* di fenomeni costituiscono uno stato di migliore o peggior salute, e questi ordini si succedono gli uni agli altri, fino o che rientrano ne' fenomeni salutari, o che vien l'ultimo ordine di fenomeni mortali. ³⁴

Rosmini distingue opportunamente come nelle «alterazioni irritative» la scelta del principio attivo appaia più agevole e immediata. Si tratta dei casi in cui i 'segni' sono manifesti e ben visibili nell'area in cui si sviluppano, simmetricamente corrispondenti con i sintomi soggettivi accusati: «conciossiaché nelle alterazioni irritative, trovata la causa locale, tosto dà nell'occhio

³⁰ Ivi, nota 111, p. 172.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, n. 269, p. 169.

³³ La conservazione del principio ippocratico della «natura come *vis sanatrice*» è per Rosmini un presupposto imprescindibile per mettere finalmente freno alle infeconde e dannose «forme di misticismo (diffuse in Germania e in Francia) e a sistemi medici magici e mistici, pseudoscientifici». In tal modo, vengono da Rosmini circoscritti i limiti entro i quali solo è legittimo l'ufficio medico: «intervenire solo per aiutare le forze della natura e soprattutto cessare di dedicarsi all'astrologia, all'alchimia, all'oroscopia». Cfr. T. GERMINALE, *Rosmini e la medicina*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998, pp. 281-294, p. 284.

³⁴ ROSMINI, ASM, cit., n. 277, p. 172.

il legame di questa col suo effetto».³⁵ L'esempio riportato da Rosmini è quello del fenomeno patologico della «febbre irritativa, poniamo una febbre prodotta da un dente cariato, o da una ferita, o da un gavocciolo infiammato, o da insetti entratici nell'orecchio».³⁶ In questi casi risulta sufficiente curare l'alterazione dentaria o parassitologica per ottenere l'immediata diminuzione della temperatura corporea, guadagnando così il ripristino dello stato complessivo di 'buona salute': «Essa [la febbre] non è che un fenomeno di second'ordine, che tien dietro ad un fenomeno primitivo con cui questo secondo è legato per le arcane leggi animali, e ch'egli stesso dà origine a un terz'ordine di fenomeni».³⁷

La terapia speciale va invece incontro a difficoltà assai maggiori nei casi di «alterazioni sintomatiche», casi in cui il sintomo riferito è corrispondente a «un second'ordine di fenomeni provenienti dal primo che non ben si conosce, e a cui pure debbono tener dietro infallantemente i fenomeni di terz'ordine».³⁸ Ed è proprio in questi frangenti clinici che si misura il massimo 'sforzo' dell'arte medica, quello di ricercare l'evento patogeno di primo livello che si nasconde dietro la serie di «fenomeni dell'effetto [che] sono in se stessi meno gravi, il più delle volte, che quegli occulti che costituiscono la causa».³⁹ Il principale 'dramma' etico-terapeutico deriva dall'eventualità che la localizzazione sintomatica di un segno esterno venga erroneamente congetturata come l'area fisiologica patogena sulla quale somministrare il medicamento, senza in tal modo ottenere alcun successo nel tentativo di ripristino dello 'stato normale' del sistema fisiopatologico.⁴⁰

Pertanto, come già presupposto: «Indi è, che l'arte medica non può che essere che conghietturale».⁴¹ Nonostante la presa d'atto di un tale esito dell'indagine, per Rosmini la medicina non può ad ogni modo desistere dal prestare il suo servizio ai casi di tipo «sintomatico», e anzi, proprio per questi ultimi e con sforzo maggiore rispetto a quello riversato nei confronti di altri, essa è chiamata a «discuoprire questo incatenamento, e quasi questa gerarchia di fenomeni».⁴² Del

³⁵ Ivi, n. 278, p. 173.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Come ha opportunamente osservato T. Germinale, Rosmini mette in risalto l'opportunità per la scienza medica di non trascurare, accanto al primario ufficio diagnostico-terapeutico indirizzato verso l'«extra-soggettivo», l'acquisizione della necessaria competenza di «sapere leggere che cosa ci dicono i sintomi». Una necessità che deriva dalla presa d'atto che l'«introduzione di un medicamento provoca alcuni fenomeni che non sono subito rilevati dal medico». GERMINALE, *Rosmini e la medicina*, cit., p. 293.

⁴¹ ROSMINI, ASM, cit., nota 111, p. 172.

⁴² Ivi, n. 278, p. 173.

resto, ancorché la natura «conghietturale» della medicina comporti inevitabilmente il rischio del fallimento, non per questo essa può permettersi di sottrarsi agli obiettivi scientifici ed etici propri della sua *mission*, ma deve lasciarsi guidare da quel «principio rettore» che costituisce l'unico indicatore capace di giudicare come buono un «metodo curativo de' morbi del corpo umano»:

cioè sempre “quali sieno i fenomeni del primo ordine, e quali quelli de' susseguenti, fino all'esito. [...] Per quantunque però l'assunto sembri arduo, e, se altri vuole, inarrivabile in un modo completo: esso non è meno per questo l'unico a cui si debba mirare da quelli che consacrano le loro vigilie all'arte salutare, né ce ne può essere un altro: ogni passo che si fa verso di esso è un guadagno.”⁴³

III. QUALE ETICA TERAPEUTICA? ROSMINI VERSUS JOHN BROWN

In conclusione, occorre giustificare in modo comparativo i motivi che ci hanno indotti a considerare la fisiopatologia medica teorizzata da Rosmini nel senso di una proposta di tipo etico-terapeutico. Infatti, le scelte metodologiche e i principi curativi promossi dal Roveretano non rivestono alcuna forza etica se non li si mette a confronto con altri approcci terapeutici, i quali esigono di essere giudicati come meno adeguati, o se non altro meno buoni, rispetto alla portata dell'azione medica nelle modalità con cui essa è stata teorizzata dal Roveretano. Al proposito, il principale termine di paragone è da rintracciare nel metodo terapeutico facente capo a John Brown e a quello notoriamente definito come *brownismo*.⁴⁴ Già sul finire del Settecento, il medico scozzese si era affermato nel panorama europeo delle scienze mediche per la ferma decisione a intraprendere forme terapeutiche capaci di rimediare allo 'stallo' in cui versava da una parte lo sterile 'aspettativismo' ippocraticistico, dall'altra il confuso galenismo delle purghe e dei

⁴³ Ivi, n. 280, p. 173. Rosmini è consapevole degli obiettivi terapeutici richiesti alla scienza medica dagli Stati e dalle società civili dell'Ottocento, quelli atti a promuovere il dovere della salute pubblica attraverso la promozione di un'organizzazione sanitaria finalizzata soprattutto al ricovero e all'assistenza di tutti i membri della società in stato di sofferenza. Sono questi i motivi che lo inducono a intervenire attivamente per l'istituzione del Collegio medico San Raffaele, nel tentativo di supplire alle pessime condizioni in cui vertevano gli ospedali del suo tempo. Come è noto, il progetto rosmينiano non troverà l'auspicato successo, specie a causa dell'ostruzionismo opposto da parte della Curia romana. Su questo aspetto, si veda: M. PANGALLO, *Antonio Rosmini e il fallimento della Facoltà di medicina di S. Raffaele. Errore di valutazione o progetto illusorio*, tomi 3, Fede & Cultura, Verona 2007.

⁴⁴ Sulla teoria medica di Brown, rispetto soprattutto alla sfida «rivoluzionaria» da quest'ultimo intrapresa nei confronti della tradizione diagnostica e terapeutica di ascendenza ippocratica, si veda in particolare: E. FRASCA, *L'eco di Brown. Teorie mediche e prassi politiche (secoli XVIII-XIX)*, Carocci, Roma 2014.

salassi: azioni terapeutiche, queste ultime, applicate in modo esteso, indistinto e intensivo.⁴⁵ Brown, dal canto suo, aveva optato per un'etica terapeutica fondata sul principio diagnostico per il quale ogni eziologia patologica è da ricercare nell'astenia di un singolo organo, imputabile alla carenza di stimoli provenienti dal mondo esterno. Solo per casi minori egli aveva contemplato un'origine patogena inversa, vale a dire rispetto a quelle patologie organiche generate dall'eccesso di *input* di tipo chimico o elettrico: «'Stenia' e 'astenia' sarebbero dunque due concetti intorno a cui tutto ruota e a cui tutto deve essere ricondotto».⁴⁶ Nel primo caso Brown aveva proposto il ripristino della stenia mediante l'impiego di principi attivi di tipo eccitante (vini, eteri, docce scozzesi); nel secondo, all'opposto, mediante azioni di depotenziamento degli eccessi stimolatori accusati dal singolo organo in questione (per lo più salassi).⁴⁷ Pertanto, nella dottrina medica di Brown le regole della fisiologia, della patologia e della terapeutica obbediscono tutte all'unico principio 'materialista' dell'eccitabilità: «una forza vitale, un potere inerente al corpo, una disposizione in grado di proteggerlo da malattie e pericoli esterni».⁴⁸

⁴⁵ Tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento la dottrina medica di Brown ispirò le incalzanti ricerche fisiologiche tedesche, francesi e italiane, ricerche specificatamente proiettate verso quella che è stata definita la «deriva vitalista», che pareva «perfettamente rispondente alle istanze di una medicina recettiva delle sollecitazioni dei filosofi (e, viceversa, di una filosofia attenta ai risultati della scienza)». Tuttavia, l'Idealismo di Schelling si vide alla fine costretto a prenderne le distanze «e, nel sistema della *Naturphilosophie*, non trovò più posto l'impostazione meccanicistica del corpo e della vita che poteva essere ravvisata nella teoria di Brown». Cfr. G. PARENTI, *Il corpo vivente*, in C. LERI (ed.), *Metamorfosi dei Lumi 7: Il corpo, l'ombra, l'eco*, Accademia University Press 2014, pp. 118-119.

⁴⁶ V. CAGLI, *Elogio del metodo clinico. Mutamenti e problemi della "medicina al letto del malato"*, Armando, Roma 1997, p. 31.

⁴⁷ Come è stato osservato, la dottrina medica di Brown si fonda su una fisiopatologia basata sul metodo sperimentale di Newton: l'eccitabilità, infatti, viene intesa «come proprietà fondamentale dei viventi, equivalente della newtoniana forza di gravità». In Brown, a differenza di quanto teorizzato dal Roveretano, il percorso diagnostico tende a prescindere dalla rilevazione dei quadri sintomatici «ritenuti sembianze polimorfe ingannevoli di una reale condizione patologica». Cfr. G. GIARELLI, *Medicine non convenzionali e pluralismo sanitario. Prospettive e ambivalenze della medicina integrata*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 49.

⁴⁸ PARENTI, *Il corpo vivente*, cit., p. 118. Secondo l'adesione a un modello fisiologico al tempo ormai ampiamente diffuso (da Haller fino all'italiano Fontana), Brown individua l'origine dell'eccitabilità nella configurazione del sistema nervoso. Quest'ultimo viene inteso come il centro generale di trasmissione di ogni sentimento vitale che viene accusato dal corpo umano. Rosmini aderisce anch'egli a tale modello, ma assume tuttavia posizioni critiche nel momento in cui si pretende di relegare tutto il processo del sentimento corporeo alle sole azioni materiali provenienti dalle strutture nervose. Così ad esempio in ASM, n. 281, pp. 281-282: «nell'azione del sistema nervoso si

Su un versante opposto, Rosmini si confronta criticamente proprio con questo approccio medico-curativo. Approccio che rifiuta di aderire a un principio fisio-patologico dal carattere 'olistico', in cui la malattia è da considerarsi in quanto causata da un'alterazione sistemica che parte da un malessere soggettivo fino a coinvolgere tutti gli altri fenomeni extra-soggettivi corrispondenti: «Non supponeva un tal principio il tentativo fatto da Brown di semplificare la medicina richiamandola tutta al principio della *incitabilità*».⁴⁹ Per Rosmini l'intervento terapeutico concentrato sull'"eccitabilità" di un singolo fenomeno extra-soggettivo non può mai costituire l'esito di un processo medico costruito su scelte, prove e controprove, verifiche, che sia soprattutto attento «all'umanizzazione della medicina», ossia al benessere dell'uomo inteso nella sua totalità e non solo per il suo corpo.⁵⁰ Il *brownismo* appare così privo di un principio terapeutico dal carattere compiutamente etico, «il solo [che] può somministrare una solida base alla classificazione filosofica delle malattie, e indicare la via di ridurre a forma scientifica la *nosologia*. Perocché i diversi scaglioni de' fenomeni morbosi debbono costituire altrettanti ordini delle malattie stesse, e de' loro periodi».⁵¹

È quindi alla luce della comparazione tra tali differenze che ci sentiamo giustificati a privilegiare il principio fisiopatologico della medicina teorizzato da Rosmini («il principio rettore») come il presupposto più adeguato su cui fondare l'autentica etica terapeutica buona per il ripristino della salute del paziente umano, non già solo del suo corpo materiale: «Egli è ben chiaro, che non si è tenuto sempre in mano questo filo da tutti quelli che sono entrati nel labirinto della medicina: come egli è chiaro ancora, quanto la scienza sia lontana dal raggiungere un tale scopo».⁵²

gianlu.sanna@libero.it

(Università di Cagliari)

dovrà investigare finalmente la spiegazione di quel consenso universale delle parti del corpo umano [...]. Si dirà, quest'azione producente tanti fenomeni extra-soggettivi non poter essere la stessa azione colla quale l'anima sente. [...] Ma chi attentamente considera troverà potersi le attività dell'anima radicar tutte in quell'unica del *sentire*».

⁴⁹ ROSMINI, ASM, cit., n. 108, p. 169.

⁵⁰ Sul rapporto dialettico tra scienza, filosofia ed etica medica in Rosmini si veda il già citato studio di GERMINALE, *Rosmini e la medicina*, cit., specie le pp. 292-294.

⁵¹ ROSMINI, ASM, cit., n. 280, p. 173.

⁵² Ivi, n. 279, p. 173.



Hors de la page

In questo quarto numero di Rosmini Studies Hors de la page si caratterizza per l'originalità del contributo proposto da Gian Luigi Bruzzone.

Lo studioso ci offre la possibilità di conoscere un carteggio di notevole valore storico. Facciamo riferimento alle lettere che reciprocamente si scambiano il M.G.R. Luigi Cesare (De Pavissich e P. Sebastiano Casara. Sono gli anni della censura rosminiana, del Post obitum del 1887, che ufficializza una presa di distanza dell'istituzione Chiesa nei confronti del pensiero, della persona e dell'eredità di Antonio Rosmini. In un simile contesto emerge tuttavia il prezioso contributo di questi due uomini di Chiesa, capaci di distaccarsi da un'obbedienza non virtuosa verso l'istituzione, per valorizzare il pensiero e la figura del Roveretano. Di fronte alla campagna critica promossa dagli oppositori di Rosmini, Pavissich tenta in particolare di presentare e far conoscere la questione rosminiana per quello che essa davvero rappresenta all'interno della cultura multietnica dell'impero austro-ungarico. A tal proposito compone due volumi, raccogliendo da un lato gli scritti aventi come oggetto d'indagine il movimento contemporaneo rosminiano, e dall'altro un fecondo epistolario intrattenuto con rosminiani e non solo. Purtroppo, il secondo volume è al momento disperso; questo non ha fermato il professor Bruzzone, che dalla corrispondenza superstite fa emergere l'amicizia epistolare tra i due prelati. Motivo di scambio e di condivisione, come il lettore potrà notare, è in particolare l'ammirazione per Rosmini e lo studio della sua opera.





GIAN LUIGI BRUZZONE

**P. SEBASTIANO CASARA
AND MGR. LUIGI CESARE PAVISSICH**

P. SEBASTIANO CASARA E MGR LUIGI CESARE PAVISSICH

The life and work of Msgr. Luigi Cesare (De) Pavissich (1823-1905) are at present forgotten; nevertheless, he was an eclectic scholar, interested in many disciplines (including history and culture). He was an important school inspector during the Habsburg Empire. This paper focuses its attention on Passavich's friendship with Fr. Sebastiano Casara (1811-98), with whom he shared a deep admiration for Rosmini and Rosmini's doctrine. It also provides a cross section of the sharp dispute between supporters and opponents of Rosmini's ideas in the decade 1883-93. The dispute had arisen for three main reasons: Rosmini's heavy, sometimes abstruse language; his unusual way of thinking; last but not least, his relationships with the political debate of the time. Along with other supporters, Pavissich made Rosmini well known in eastern Italy and among Slavic populations.

La figura, l'opera e gli scritti di Luigi Cesare Pavissich non hanno suscitato qualche memoria o contributo bio e bibliografico, eppure intervenne con passione e competenza nell'ambiente culturale a lui contemporaneo sia nella sfera operativa sia in quella pubblicistica, non escluso il dibattito sulla filosofia e sulla teologia rosminiane, allora molto acceso.

Nato a Macarsca il 21 giugno 1823, vi compì le scuole elementari mostrando intelletto e volontà d'apprendere non comuni e così l'anno 1834 entrò nel seminario di Spalato dove seguì il corso ginnasiale e filosofico, per passare poi nel seminario provinciale di Zara e all'Università di Vienna dove concluse gli studi teologici. Fu un'accurata formazione grazie alla quale l'educa-

zione dell'ingegno si accompagnò all'educazione del cuore, quanto mai da pregiarsi, poiché questa supera quella, come la virtù supera il sapere. Nella capitale dell'Impero, ventiquattrenne¹ fu ordinato sacerdote nelle tempora autunnali del 1846 per le mani del Nunzio apostolico Mgr Michele Viale Prelà, quando l'Europa dei popoli stava per sollevarsi.

Con il 1847 entrò nell'Istituto viennese di sublime educazione ecclesiastica e nel 1849 fu docente e prefetto dell'Accademia orientale di Vienna. conseguì la laurea in diritto canonico nel 1850, tre anni dopo fu cooptato nell'amministrazione dell'impero asburgico, con ruolo di ispettore scolastico, dapprima per la Dalmazia (1853-58), poi per la Carinzia, Trieste, Carniola, Gorizia, Gradisca ed Istria (1858-76). Il Pavissich, ordinato sacerdote *titolo patrimonii* (per servirci della terminologia del diritto canonico) non rivestiva specifiche mansioni nella diocesi cui era incardinato e però poteva assumere altri incarichi. È fenomeno ben noto, allora prevedibile grazie alla relativa abbondanza del clero secolare.

Nella città triestina dalla cultura mitteleuropea, assai importante per l'impero austro-ungarico e congiunta all'Italia soltanto dopo la Grande guerra, il Pavissich nella veste ufficiale di ispettore ottenne di sostituire al tedesco l'italiano quale lingua ufficiale d'insegnamento, prima ancora delle analoghe proposte del Podestà e del municipio triestini. Spiraglio illuminante l'intimo sentire del nostro funzionario,² tanto più se consideriamo che in altre città dello Stato l'uso della lingua italiana iniziava ad essere vessato e combattuto e basti menzionare l'intolleranza – indegna della cultura verace – già avvertibile se non riscontrabile in talune università imperiali, quale quella di Innsbruck. Si diffondeva l'odio per gli Italiani e per la cultura italiana: l'azione del Pavissich appare ancor più memorabile, giacché egli non si lasciò «trascinare e traviare dalla corrente struggitrice d'ogni vestigio latino-italiano»,³ ma vi si oppose con la sua personalità, sempre mantenendosi «nel campo sereno della verità e della giustizia».⁴

Giubilato in età piuttosto precoce, nel 1876, il Pavissich visse qualche anno a Macarsca, indi a Trieste fino al 1887, anno nel quale si trasferì in Gorizia dove abitò fino alla morte. In questa città il Nostro si trovò bene, collaborava alla pastorale nella chiesa di Sant'Ignazio: nel 1898 ne stilò una storia e contribuì a festeggiarne il parroco D. Francesco Zoratti per il giubileo sacerdotale. Fu tra i direttori della *Pro patria*, sodalizio sorto per difendere la lingua e la cultura avite,⁵ e

¹ Cfr. [PAVISSICH 1896] e [PAVISSICH 1896 a].

² Il suo sentimento d'italianità è attestato – fra moltissimo altro – dalla libera versione della canzone *Italia* di Friedrich Halm (1896-71), apparsa in Trieste l'anno 1869 ed elogiata dalla «Civiltà cattolica», quad. 485, 4 giugno 1869.

³ DEL BIANCO 1896, p. 6.

⁴ *Ibidem*. Prosegue lo stesso: «Morte agli Italiani! – si grida da taluno – No, morte a nessuno, tanto meno agli Italiani, tanto meno sulla bocca di noi Dalmati, quando non fossimo accecati dalla passione: di noi Dalmati che la civiltà dobbiamo all'Italia – a Roma, a Venezia. Morte a nessuno! Men che meno all'Italia, cui Dalmazia die' tanti e tanti onorandi figli» (*ibidem*, p.19).

⁵ Tali iniziative sorgevano non soltanto per un genuino e lodevole amore per la propria civiltà, ma anche per necessità: per controbilanciare nelle terre irredente dell'Italia orientale le

membro di altre società goriziane.

Mgr Pavissich godette della stima generale e ricevette vari tributi affettuosi in più occasioni.⁶ Fu creato nobile dell'Impero e ricevette altre onorificenze civili come ecclesiastiche. Il Pontefice gli concesse la dignità di protonotario apostolico e prelado domestico mitrato (1863).

Con verosimiglianza la conclusione dell'attività professionale rappresentò un sollievo per il Nostro: potè coltivare a tempo pieno la passione per la letteratura, per la filosofia, per la storia. La bibliografia pavissiciana è cospicua, tanto più se si computassero gli articoli apparsi sulla stampa periodica e se si considera che spazia per mezzo secolo, dal 1851 al 1900. Non ci sembra tuttavia il caso di stilarne un catalogo (che si temerebbe incompleto), non essendo nostro intendimento tentare una monografia su di lui. Si propongono peraltro alcuni filoni, indizio dei suoi multiformi interessi. Iniziando dalla poesia segnalò il volumetto di versi originali e quelli tradotti dal francese e dal tedesco. Un gruppo nasce da un'occasione celebrativa: menziono i volumetti sulla tomba di Massimiliano imperatore del Messico (1868);⁷ a Francesco Giuseppe imperatore in visita Trieste il 19 marzo 1869 (1869); per la morte di Leopoldo Ferdinando principe ereditario del Belgio (1874);⁸ a Francesco Giuseppe imperatore in visita al Regno di Dalmazia (1875); per il giubileo episcopale di Pio IX (1877);⁹ per il giubileo sacerdotale di Leone XIII (1888);¹⁰ per la morte dell'Arciduca Rodolfo (1889). Il filone connesso alla sua professione comprende parecchi manuali di conversazione italiano/tedesco, italiano/serbo-croato; varie edizioni degli *Elementi di logica* di Giuseppe Beck tradotti dal Nostro (imprese a Vienna); della *Psicologia empirica* di Roberto Zimmermann (impresso a Vienna) e gl'interessanti volumi: *Il Ricoglitore triestino, annuario pedagogico* uscito nel biennio 1863-64; gli studi *Le scuole popolari del litorale* (1868); il *Ritratto di un maestro cristiano. Lettera ai signori maestri di scuole popolari che pel corso di cinque settimane frequentarono in Zara la scuola di perfezionamento* (1872).¹¹ Sono mere citazioni e non di meno fanno arguire una

associazioni pangermaniste *Volkbund*, lo *Schulverein* o nella Dalmazia e nelle regioni limitrofe la società *Cirillo e Metodio* od altri gruppi aggressivi, tutti viscerali nemici della cultura italiana, da secoli presente in quelle terre.

⁶ Sul Nostro cfr. VUSIO 1894, DEL BIANCO 1896.

⁷ Il volumetto fu recensito con favore dal Tommaseo in «Archivio giuridico», maggio 1868 e in «Osservatore triestino», n° 103, 1868.

⁸ L'opuscolo suscitò varie recensioni in «Gazzetta di Venezia», 12 gennaio 1874; «Il Nazionale», Zara, 13 aprile 1874 (di D. ST. BUZOLIC); «Dalmata», Zara, 18 aprile 1874 (di G. PAULOVIC LUCIC).

⁹ L'opuscolo suscitò cospicue recensioni: «Osservatore romano», 22 giugno 1877; «Il Costituzionale», Zara, 1 luglio 1877; «Rivista settimanale», Roma, n° 42, novembre 1877.

¹⁰ L'opuscolo suscitò varie recensioni in «Corriere di Gorizia», 22 maggio 1888; «Voce della verità», Roma, 20 luglio 1888.

¹¹ Scrisse il Tommaseo nella rivista «Archivio giuridico» circa la sua azione pedagogica: «L'animo generoso che sopravvedendo ai primi studi, trova modo non solamente di promuoverli

civiltà italiana distrutta dai bombardamenti di presunti alleati e dai sanguinosi fatti collegati alle vicende belliche.

Indubbiamente preziosa la sezione storica, comprensiva di biografie (segnalo quelle del generale dalmata Nicolò Mastrovich, 1852; del dottor Angelo Levi morto nel 1897, 1899; del dottor Gaspare Luigi Gaspari latisanense, 1866; di Mgr Giuseppe Grusovin morto nel 1894, 1897; del latinista Mgr Giuseppe Ciobarnich, morto nel 1852; del barone Pasquale Revoltella, 1867); di molteplici memorie (molti fascicoli trattano di memorie macarensi, impresse anche in lingua illirica) e la traduzione dal latino della *Storia del regno di Dalmazia e di Croazia* di Giovanni Lucio Traguriense (1604-79), valida come monito per chi deforma e strumentalizza la storia, allora come oggi. Merita menzione altresì il saggio: *Per la storia del pensiero in Dalmazia nella seconda metà del secolo XIX*, impresso in Gorizia l'anno 1897.

Nell'apporto pubblicitario di Mgr Pavissich ha rilievo anche la così detta questione rosminiana,¹² che il Nostro fece conoscere nella cultura slava.¹³ Senza entrare in codesto mare magno, sul quale esiste una sterminata bibliografia, a mero titolo di pro memoria, per meglio inquadrare i documenti epistolari successivi, accenno al *Dimittantur*, ossia al decreto della congregazione dell'Indice col quale si giudicavano esenti da errori dottrinali le opere del Rosmini. Il decreto tuttavia non fu comunicato al pubblico, sebbene la notizia trapelasse subito e venisse diffusa in modo corretto da taluno, maligno dagli avversari. E poi il decreto *Post obitum* della sacra congregazione del Sant'Uffizio datato 14 dicembre 1887 condannante (con espressione alquanto fumosa peraltro) quaranta proposizioni tratte dalle opere del Roveretano.¹⁴ Morto Pio IX infatti gli oppositori del filosofo orchestrarono una vera e propria campagna critica, per certi versi diffamatoria, contro di lui, dilatata dalla stampa ferocemente avversa (il quotidiano «Osservatore cattolico» di Milano, «Osservatore romano», «Il Veridico» di Parma e Piacenza, il periodico «Civiltà cattolica» etc.) e confutata dalla stampa favorevole (la «Revue des sciences ecclesiastiques» di

con le sue cure, da moltiplicarne le scuole in Trieste, nel litorale istriano e in Carinzia e in Dalmazia, ma dotarne talune di strumenti e di stampe musicali, e di sussidi ai novelli maestri, o di edificio in gran parte eretto a sue spese, e oltre a questo in soccorsi alla gente d'Istria e di Dalmazia diffonde – egli non ricco – la sua carità; e questo in tempo che altri, pur troppo ostentatori d'amor patrio e di magnanimi sensi o chiudono la mano minacciosa in forma di pugno, o la stendono a mo' d'artiglieria per aggranfiare moneta». Cfr. DEL BIANCO 1896, p. 8.

¹² Cfr. PAVISSICH 1883, PAVISSICH 1888 (questo volumetto ebbe una bella recensione in «Cronaca Dalmatica», 18 maggio 1888); alcuni opuscoli risultano quanto mai rari (forse per aver avuto una bassa tiratura), altri contributi apparvero sulla stampa periodica (di sicuro suscitò varie recensioni in «Rosmini», «Nuovo Rosmini», «Popolo roveretano») e taluno restò inedito.

¹³ Cfr. F. PAOLI, *Lettera al Pavissich*, 24 dicembre 1883 e G. PEDERZOLLI, *Lettera al Pavissich*, 20 gennaio 1889.

¹⁴ Il testo fu subito edito – fra gli altri – nell'«Osservatore cattolico», 14-15 marzo 1888 e nella «Civiltà cattolica», XIII, vol. x, 1888, pp. 63-78. Rimando al nostro contemporaneo MALUSA 1989.

Roma, «Armonia» di Firenze, «Ateneo», «Il Baretto» di Torino; la «Gazzetta di Trento», «La Rassegna nazionale» di Firenze etc.) senza contare i periodici fondati con lo specifico intento promozionale e difensivo: «La Sapienza» di Torino diretta da Vincenzo Papa (1879-86), «Il Rosmini. Enciclopedia di scienze e lettere» di Milano, diretto o patrocinato da Antonio Stoppani (1887-89), «Il Nuovo Rosmini. Periodico scientifico e letterario» di Milano, diretto da Lorenzo Michelangelo Billia (1889-90), «Il Nuovo Risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere e scienze sociali», di Torino, diretto ancora dal Billia¹⁵ (1890-1900).

Esaurite le discussioni più o meno pretestuose sul *Dimittantur*, sugli intendimenti dell'enciclica leonina *Aeterni Patris*, e sulla concordanza tra il pensiero di S. Tommaso d'Aquino¹⁶ e quello del Rosmini, i punti dottrinali sotto accusa e per conseguenza difesi, erano divenuti i tre seguenti: ontologismo e panteismo; traducianesimo ossia generazionismo, confusione dell'ordine materiale con il soprannaturale. Ma la dottrina insita nelle quaranta proposizioni è davvero «del Rosmini, quando si prendano non le singole frasi staccate, ma unite con quanto precede e segue e si inquadrino nel complesso del pensiero di lui? Rosmini è certamente un autore non facile, le dottrine da lui esposte sono tra le più difficili e delicate, l'acutezza della sua speculazione è assai audace: è un autore che, come in ogni grande teologo e filosofo, abbisogna d'interpretazione».¹⁷

Mgr Pavissich coltivò un nutrito reticolato di corrispondenze erudite con altrettanti studiosi e fu cooptato in vari sodalizi culturali, fra cui l'Accademia degli Agiati in Rovereto in cui fu accolto l'anno 1884.¹⁸ Ad essa, appunto, a motivo del legame col Rosmini, volle donare negli ultimi anni di sua vita «due grossi volumi manoscritti: il primo di monografie riflettenti il movimento contemporaneo rosminiano, e l'altro contenente lettere da lui scritte a rosminiani e da questi nonché da altri a tal riguardo ricevute: tra essi Casara, Pagani, Strosio, Paoli, de Leva, Vanutelli, Jacobini, Giustini, Cattani, Pederzoli, Nardi, Cicuto, Bulgarini, Vespignani, Sernagiotto, Solimani, Bertanza, Cornelio ecc.; insieme ai detti volumi depositò in custodia anche gran parte degli autografi delle suddette lettere».¹⁹

Oggi si conserva il tomo contenente gli studi sul Rosmini (*Rosminiana*, ms 1899, cc. 469), ma non quello con la corrispondenza. Rimane peraltro un mannello di lettere distribuite in dodici carpette per altrettanti mittenti di una certa consistenza²⁰ ed una carpetta contenente singole missive di diversi corrispondenti.²¹ Da codesta corrispondenza superstite sono nati due umili

¹⁵ Il Billia (Cuneo, 1860 – Firenze, 1924) studioso, pubblicista, collaborò con solerzia, fra gli altri, al periodico «Rassegna Nazionale», intervenendo sulle questioni del giorno, anche politiche.

¹⁶ Cfr. PAVISSICH 1883; il volume suscitò prestigiosi consensi: cfr. DEL BIANCO 1896, pp. 23-24.

¹⁷ PAGANI ROSSI 1959, II, p. 724.

¹⁸ BONAZZA 1999, pp. 25 e 150.

¹⁹ Così il verbale dell'Accademia, citato in BONAZZA 1999, p. 438.

²⁰ Anche modesta: è il caso di Francesco Vitolo de Avilaya, con due missive (1147.12).

²¹ Esse abbracciano gli anni 1881-90: 1147.13.

contributi: uno che presenta una mezza dozzina di corrispondenti,²² l'altro – il presente – che focalizza l'amicizia col P. Sebastiano Casara.

Convorrà per tanto offrirne qualche cenno, sebbene sia conosciuto, rispetto al Pavissich. Sebastiano Casara nasceva in Venezia l'11 maggio 1811 e conosciuti i padri dell'Istituto Cavanis cui era stato affidato dai genitori il fanciullo per l'educazione, chiesa di farne parte, conquiso dal loro ideale. D'intelligenza vivace ed acuta risultò sempre il primo negli studi, con propensione per quelli filosofici. Ordinato sacerdote nell'autunno del 1837, fu insegnante di filosofia e di teologia fino al 1852, allorché fu eletto superiore generale della sua Congregazione, indizio della stima goduta dai confratelli e quando ancora vivevano i fondatori Cavanis. Si dimise nel 1862, ma nel 1866 fu rieletto superiore generale fino al 1886. Nel 1867 subì la soppressione e l'incameramento dei beni della Congregazione da parte dello Stato italiano per le note leggi antireligiose e riuscì a ricomperarli per continuare l'apostolato educativo. Morì a tarda età il 9 aprile 1898, dopo alcuni mesi di malattia.

La stima fra Mgr Pavissich e P. Casara fu profonda, duratura ed antica, visto che la prima missiva conservata risale al 1860. Il ventennale silenzio nella corrispondenza va imputato alla perdita, anche perché nella lettera dell'autunno 1881 non si coglie nessuna frattura o cenno di ripresa, bensì il seguito di un colloquio collaudato. La continuità si direbbe confermata dall'argomento principe del colloquio epistolare: la difesa del sistema filosofico e teologico del Rosmini. Non solo, nel drappello quanto mai battagliero dei fautori rosminiani, il Casara ed il Pavissich risultano fra i più attenti nell'evitare una polemica acre e fra i più sorvegliati nel confutare le tesi avversarie. Si trovavano sulla medesima lunghezza d'onda. Ambedue gli studiosi avevano assimilato la dottrina di San Tommaso e ritenevano di riconoscerla negli scritti del Roveretano.²³ Per il P. Sebastiano il concetto di giustizia e di verità combaciava con la dottrina dello stesso, e nutriva indefettibile la persuasione che sarebbe dichiarato Santo e Dottore della Chiesa. Concetto non soltanto ribadito nel nostro carteggio, ma solito a confidarsi agli amici e addirittura espresso da morente: *Haec est fides mea reposita in sinu meo.*²⁴

L'adesione del Casara al sistema rosminiano²⁵ è bene analizzato dall'allora patriarca di Venezia, il Cardinal Giuseppe Sarto: «I. Casara accettava la verità per la verità e non la verità per le persone. II. Con tanto apparato di studii si era formato un intimo convincimento e nessuno potrà condannarlo, se nel tempo delle libere discussioni lo propugnava. III. In quel sistema gli parve di vedere una via facile per affermare la fede con la scienza. IV. Vedeva in esso l'arma potente per conquistare²⁶ specialmente i moderni errori. V. La sua indiscutibile buona fede, tant'è vero che appena pubblicato il decreto *post obitum* in omaggio all'obbedienza sacrifica le sue convinzioni e

²² BRUZZONE c.d.s.

²³ Menziono soltanto: CASARA 1884 e PAVISSICH 1883.

²⁴ BEGGIAO s.d., p. 71, nota 164.

²⁵ Sul rapporto Casara-Rosmini, oltre al BEGGIAO, cfr. PAGANI ROSSI 1959, II, pp. 641-642.

²⁶ Nel senso di confutare.

nel suo abituale sorriso ripete: si abbassi la fronte e si obbedisca».²⁷

Il Pavissich – già s'è accennato – svolse un ruolo protagonista nel diffondere nel mondo slavo la conoscenza e l'ammirazione per il Rosmini e per la sua dottrina, sempre con animo accondiscendente e con modi garbati. La figura e l'opera del Pavissich del resto meriterebbero una monografia circostanziata che lo collocasse nell'ambiente storico-socio-culturale contemporaneo e ne sviscerasse il reticolato delle relazioni e la poliedricità delle iniziative. Come ecclesiastico, non dovendo accudire ad una propria famiglia, disponeva di maggior tempo per dedicarlo ad una famiglia più ampia. Così, per suggerire un altro punto meritevole di sviluppo, menziono il suo pensiero filo-italiano, tanto più significativo, in quanto il clero slavo parteggiava per lo slavismo.²⁸

Gli amici si scambiavano notizie, impressioni, giudizi, si passavano non di rado propri elaborati per suggerimenti ed eventuale revisione. Il Casara propone al Pavissich un'opera in difesa del Rosmini ispirata alla monumentale opera di Mgr Pietro Maria Ferrè, da condensare in un volume. Da tempo l'aveva progettata, ma ormai la tarda età e gli impegni non gli consentivano di redigerla (lettere XXIII e XXIV). Dal carteggio affiora l'esistenza di un vero e proprio clan rosminiano – se così possiamo esprimerci – nel promuovere e nel difendere la dottrina e nell'elogiare la santa vita del Roveretano (cfr. lettera VII). Il fenomeno stupisce fino ad un certo punto, se consideriamo che l'agguerrito stuolo degli oppositori lo sollecitava. Non si nasconde tuttavia che una certa quale astruseria sia presente nell'opera del Rosmini, ardua per i concetti, per il linguaggio e forse un po' troppo bisognosa di interpretazione.²⁹ E lecita altresì la domanda: come mai il Rosmini ha svegliato tanti contraddittori? Mentre lascio ai filosofi, ai teologi e ad altri specialisti le loro risposte, reputo di identificare il maggiore intralcio per la comprensione del sistema rosminiano il suo essere profetico. Egli vedeva ossia intuiva quello che 'non è ancora': un'idea, un progresso *in fieri* nel corso della storia e nel rapporto fra gli uomini. E lo poteva intuire grazie alla Grazia elargita a chi non cessa mai di pregare e d'impetrarla. Codesto atteggiamento lo aveva reso sensibile all'annuncio, più o meno velato, di quanto non era ancora nella realtà. Non solo, ma gli aveva reso forte e perseverante la volontà, capace di sostenere quanto intrapreso e di superare – per quanto stava a lui – ogni ostacolo. Casara e Pavissich s'incontrarono più volte *de visu*, come nell'estate del 1884 (cfr. lettera XII) e poi altre volte in seguito, massime negli ultimi anni di vita. Quando P. Sebastiano morì il sabato santo 1898, l'amico di una vita ne stese una sentita commemorazione.³⁰ Lo avrebbe seguito nell'aldilà di lì a pochi anni, la fredda giornata del 20 gennaio 1905.

Segue ora il testo delle missive del P. Casara a Mgr Pavissich trascritte in modo integro e

²⁷ BEGGIAO s.d., pp. 76-77.

²⁸ Cfr. *Trento e Trieste* 2014, pp. 70-71.

²⁹ Mi confidava un chiaro filosofo vivente che, al Rosmini, gli interpreti fanno dire molte cose....

³⁰ PAVISSICH 1898.

fedele dagli autografi originali.³¹ Conformemente ad una sensata consuetudine, si sono peraltro sciolte alcune abbreviature, alleggerito qua e là l'uso delle maiuscole e della punteggiatura, introdotto qualche corsivo, virgolette ed altri segni diacritici, posta sempre in esordio e resa omogenea la data. Sono piccoli accorgimenti che senza intaccare il testo, rendono la lettura più serena e scorrevole. Quanto alla tipologia dei pezzi, sono cartoline postali quelli contrassegnati coi numeri XII, XV, XVI, XVII, XXIV, XXV, XXVI, tutti gli altri sono lettere, sia pure con carta e formato differente e senza le rispettive buste.

bruzfranco@libero.it

³¹ Accademia degli Agiati, Rovereto; 1147: ringrazio l'Accademia per la disponibilità dimostrata. Già anni or sono l'avevo esperita: cfr. BRUZZONE 2000 e BRUZZONE 2005. L'Istituto Cavanis in Venezia conserva fra le carte Casara le missive a lui rivolte dal Pavissich: non ci sarebbe dispiaciuto inserirle, così da proporre il carteggio completo dei Nostri, ma non ci sono state concesse. D'altra parte il contributo avrebbe avuto una mole eccessiva.

LETTERE DEL P. SEBASTIANO CASARA A MGR LUIGI CESARE PAVISSICH

I. Venezia, il giovedì santo del 1860 [5 aprile]

J.M.J.³²

Rev.^{mo} Monsignore!

giacché la copia³³ è finita, mi affretto a mandargliela per cogliere l'occasione così di esprimerle i voti di grande e rara letizia pasquale, in un anno di tanta e straordinaria tristezza. Ma speriamo che non sia lungi il momento di un nuovo e glorioso trionfo.

Il mio lavoro non ha forma adatta per una lettura accademica, ed è piuttosto anche lungo. Ella, con suo comodo,³⁴ avrà la pazienza di scorgerlo e vedrà che sia da farne. Ancorché vada semplicemente agli atti, io sono contento d'aver dato segno di vita e insieme di gratitudine.

Mi sarà caro, alla prima occasione, sentire il giudizio degli *Accenni* che avrà ricevuti da Verona, il prezzo dei quali mi farà piacere di raccogliere. Non intendo però che abbia essa il disturbo, ma può darli ad un libraio, lasciandogli un qualche sconto.

Chiudo con fretta, rinnovando gli auguri e dicendomi di V.S. R.^{ma} dev.^{mo}, obb.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara
delle Scuole di Carità.

II. Venezia, 19 ottobre 1881

Reverendissimo Monsignore

secondo che il tempo me lo permise, ma con continuo e sempre crescente piacere, ho letto tutto il suo erudito, dotto e amoroso lavoro, concepito e compiuto al nobile e santo fine di cooperare allo scopo rilevantissimo a cui mira ed eccita con tanto ardore la sapienza e lo zelo del glorioso regnante pontefice, il S.P. Leone XIII.³⁵

Appunto, per invogliare lo studio degl'immortali volumi del S. D.³⁶ Aquinate, al fine di attingere l'aurea sapienza di che racchiudon tesori, non poteva concepirsi idea più felice del darne, a chi nulla o molto poco ne sa, un accenno quale da V.S. fu immaginato e maestrevolmente e pazientemente eseguito. Veramente la S.V. nel dar ragione dell'opera, mostra prometter ben poco e grandemente edifica la modestia con che lo presenta. Si ci aspetterebbe soltanto delineata nei principali e secchi contorni la grande personalità dell'Angelico. E invece trovasi un quadro, il cui campo si offre la prima ma sufficiente idea della scolastica in generale e alcune linee della

³² *Jesus, Maria, Joseph.*

³³ La copiatura dello studio sul Rosmini composto dal Casara, alluso fra poco.

³⁴ Così nel testo, doppia.

³⁵ Non è del tutto perspicuo se alluda all'opuscolo, PAVISSICH 1880, ovvero allo studio ancora ms, edito di lì a tre anni PAVISSICH 1883.

³⁶ Santo Dottore.

fisionomia dei primi di qualche nome che la coltivarono. Vi spicca poi gigantesca, a contorni maestosi, spiccati, e, dove più possono interessare, alquanto anche incarnati, la dignitosa figura del Santo, di cui si vuole destare l'ammirazione ed eccitar vivo l'amore. E se ne vedono da ultimo delineati gli ammiratori dei secoli successivi infino a noi: e questi dove a gruppi nobili e numerosi, e dove singoli sì ma di aspetto assai rispettabile e venerando. Dei quali l'ultimo, il glorioso regnante nostro Leone, non è a contorni soltanto, ma vivamente assai colorato.

Bello molto mi parve, e singolarmente efficace far concepire del S. D. un concetto altissimo, e ad invogliare ardentemente a studiarlo, si fu il pensiero di dare intero il prospetto di tutti i titoli delle questioni della *Somma teologica*, e quello di tutti i capi dei quattro libri della *Somma contro i gentili*: e dell'una poi e dell'altra offrire un saggio del bel contenuto, con riportare la prima questione della teologica, in parte tradotta e in parte compendiate, e coi proemi tradotti o compendiate dei quattro libri contro i gentili. Così dee molto giovare e interessare quanto V.S. riferisce ed osserva riguardo al merito pur singolare del S. D., in ispecie relativamente al suo tempo, nella interpretazione delle sacre scritture e il far vedere quanto si possa e deva imparare da esso riguardo ai fondamenti e principii della morale, alle virtù, ai vizi, alla Grazia, ed ai sacramenti.

E in questi tempi di tanto erronee idee e di smarriti principii riguardo alla origine e natura del supremo potere civile, ed il dovere di rispettarlo, opportunissimo è senza dubbio³⁷ il farne conoscere sommariamente come la pensasse l'Angelico, ed accennare con qualche osservazione il modo di intenderlo direttamente, come trovo aver fatto Vossignoria. La quale, ricordati gli elogi all' Angelico, fatti da scienziati singoli, da corporazioni o collegi e da pontefici sommi, vi pone a suggello l'enciclica *Aeterni Patris*,³⁸ cui accuratamente dapprima analizza e poi commenta con assennatissime osservazioni.

Insomma, Monsignore, io la ringrazio assai del piacere soavissimo procuratomi: mi congratulo seco ben vivamente della bellissima idea concepita e della tanto felice sua attuazione, ed anche più, fin da ora, del gran bene che ne verrà pubblicandola; e chiudo calorosamente eccitandola ad affrettarne al possibile la pubblicazione, per affrettarne il conseguimento dell'effetto prezioso che dee derivarne.

E come altissima reverenza me le offro dev.^{mo}, obbl.^{mo} servitore Sebastiano Casara

P.S. Pel manoscritto aspetto i suoi ordini per consegnarlo o spedirlo secondo che mi indicherà. Lo scritto pel Sig. Fisichella, con una piccola modificazione e con l'aggiunta di una nota, lo mandai fin da ieri l'altro all'amico Vincenzo Papa,³⁹ raccomandandogli di pubblicarlo presto, come molto opportuno ed utile in questi momenti. Aggiunsi poi la nota per far conoscere quai

³⁷ Dubio: così, scempio, nel testo.

³⁸ È noto che a seguito di codesta enciclica con cui si stabiliva che l'insegnamento filosofico e teologico nelle scuole cattoliche seguisse il sistema tomista, sorse in Roma l'*Accademia di S. Tomaso d'Aquino*.

³⁹ D. Vincenzo Papa, fra l'altro, fu cooptato nell'Accademia degli Agiati l'anno 1881: BONAZZA 1999, p. 148.

sentimenti abbia pei Rosminiani il santo uomo ch'è il vescovo Menini.⁴⁰ La nota infatti è la seguente: «Venni poi a sapere che la sera del sabato (8), arrivato quasi appena a Venezia, andò a visitare nel suo istituto il P. Casara, uno dei più fervidi tra i rosminiani e come tale notissimo anche in Tirolo dov'era religioso il Monsignore. Lo andò a visitare per la molta stima che n'ha e gli dichiarò apertamente in parole e gli dimostrò con tanto affetto da volerlosi stringere al seno ed amorosamente baciarlo. Il che fece per la domenica, quando il Casara si recò ad ossequiarlo prima che ripartisse e ringraziarlo di tanto effusa bontà che gli avea dimostrato».

Quando si tratti che giovi alla causa del vero e del bene, sono pronto ad imitare in piccolo anch'io Paolo, e dire di me ciò che mi torni ad onore, per quanto credo di non meritarlo. Tanto meglio in questo caso che io non figuro, ma sempre un altro che parla di me. Per tenere la data in relazione alla nota e al luogo, ho cambiato il 10 in 16.

III. Venezia, 15 novembre 1881

River.^{mo} e stimat.^{mo} Monsignore

finalmente eccomi a lei. Fra altre cose fui in questi giorni occupato per uno scritto, riuscitomi alquanto lungo, contro il «Precursore» di Parma⁴¹ che mando alla «Sapienza».⁴²

Intanto sono contentissimo che fu subito pubblicata la sua *Noterella*, della quale mi scrisse tosto un amico, che è proprio provvidenziale, importando ora sommamente distruggere la persuasione che vuole indursi ad ogni costo dagli avversari che il Papa è contro Rosmini. Sia dunque benedetto Iddio che dispose sì opportunamente l'incontro del santo uomo e vescovo con V.S. e il fece poi vedere da me che neppure lo conoscevo. Iddio non abbandona la causa sua, qual è la causa della verità.

Le compiego la nota e il prezzo dei libri che pagherò subito che V.S. mi faccia sapere che li ha ricevuti. Mi basta a ciò anche il solo biglietto di visita.

Iddio la conservi a sua gloria e mi creda suo affez.^{mo}

P. Sebastiano Casara
delle Scuole di carità

P.S. Quasi mi dimenticavo! Per la stampa del suo importante lavoro⁴³ non saprei che suggerirle. Qui certo non troverei nessuno. Mandando a Torino il mio scritto, ne parlerò e vedremo che cosa risponderanno.

⁴⁰ Roberto Menini (Spalato, 1837 – Sofia, 1916) cappuccino, al secolo Luca Antonio, studiò nelle università di Graz e di Vienna, cappuccino della Provincia di Trento, vicario apostolico di Sofia e di Plovdiv.

⁴¹ «Il Precursore. periodico scientifico letterario organo degli atti dell'Accademia parmense di S. Tomaso d'Aquino», di cadenza mensile, impresso dalla tipografia Fiaccadori negli anni 1881-83 (rivista assai rara).

⁴² «La Sapienza», periodico impresso a Torino dal 1879 al 1886, diretto da Vincenzo Papa. Esso difendeva la dottrina rosminiana e pubblicò molti scritti inediti del Roveretano.

⁴³ Allude a PAVISSICH 1883.

IV. Venezia, 12 dicembre 1881

Riveritissimo e carissimo Monsignore

è gran tempo che ad ogni occasione (e n'ebbi molte) io ripeto, che tra le tante e gravi ragioni per le quali ringrazio Dio di conoscere e professare le dottrine rosminiane, non ultima è quella di ritrovarmi così in ottima compagnia e di esser venuto in relazione ed anche in conoscenza personale di persone rispettabilissime in ogni riguardo. V. S. mi ha già inteso. Sono lietissimo e ringrazio Dio anche per esser venuto a conoscer Lei, e vedermene, oltre ogni mio merito, tanto compatito e amato. Fanno così gli uomini veramente grandi, nei quali alla potenza dell'ingegno e alla dovizia di dottrina va sempre accoppiata pari bontà di animo e vera umiltà.

S'immagini se vedrò volentieri e riceverò con viva riconoscenza i quattro volumi⁴⁴ che mi promette e che leggerò avidamente quanto più presto potrò.

Stavo con desiderio aspettando qualche risposta da Torino, ove scrissi da circa un mese per il suo *San Tommaso*. Spero di averla ora tra breve che scrivo di nuovo, unendo il foglio di associazione e la «Staffetta». Avuta questa risposta, vedrò se e come potrò diffonderne la notizia per infonderne il desiderio.

Mando pure all'amico Papa lo scritto che lessi subito con piacere e nel quale trovai solamente da cancellare due aggettivi, un *grande* e un *tanti*, perché, purtroppo non è grande la parte del clero, né sono tanti i vescovi che conoscono e seguono il nostro Rosmini.

Mi congratulo poi vivamente seco della giusta e grande consolazione che dee avere per la sua *Noterella*. Ne fu scritto anche a me come di un tratto di Provvidenza⁴⁵ e la vidi ripubblicata con somma gioia nella *Cantabromachia*, anche a me dall'autor regalata. Riguardo al quale, sono pienamente con Lei che sarebbe stato meglio se avesse saputo astenersi da alcuni modi frizzanti e assai, benché troppo meritati dal provocante avversario e relativamente a costui troppo miti.

Non so di preciso, ma qualche provvedimento si sta preparando contro i nostri avversarii. Mi fu anche detto che, per disposizione venuta dalla suprema Autorità, l'*Osservator* di Milano⁴⁶ dovrà presto cessare. Le dirò anche che Mgr Bernardi⁴⁷ scrisse, non ha molto, una bellissima lettera al Cardinal Pecci⁴⁸ interessandolo a prestarsi per la cessazione di un dissidio sì lungo, ostinato, dannoso e scandaloso. Le dirò anche che il mese scorso scrissi io lunga lettera, rispettosa

⁴⁴ Trattasi certo di FERRÈ.

⁴⁵ Provvidenza: così, scempia, nel testo.

⁴⁶ Il quotidiano «Osservatore cattolico»: cfr. *infra* la nota pertinente sotto la lettera 26 dicembre 1893.

⁴⁷ Jacopo Bernardi (Follina, 1813 - 97) sacerdote, esule in Piemonte, di profonda cultura, appassionato collezionista di documenti, scrittore variegato ed altruista. Oltre la 'stagionata' voce pertinente nel DBI, IX, 1967, pp. 172-173, cfr. *Un protagonista del nostro Ottocento: Jacopo Bernardi* a cura di G. PIAIA, Milano, Hefti, 1997.

⁴⁸ Mgr Gioachino Pecci fu vescovo di Perugia per trentadue anni, dal 1846, cardinale dal 1853, pontefice negli anni 1878-1903,

ma franca e seria, al vescovo di Parma, Mgr Villa,⁴⁹ che avea pubblicato un'apoteosi, direi quasi, dell'*Osservatore* sunnominato: contro il quale levò ripetuta e assai alta la voce Mgr Bonomelli,⁵⁰ vescovo di Cremona, e dove' protestare altamente Mgr Scalabrini,⁵¹ vescovo di Piacenza. Mi dicono anche che Mgr Bonomelli con sua circolare ordinò a tutto il suo clero, sotto pena di sospensione, di non associarsi o disdire l'associazione al detto *Osservatore*. Il quale però sembra voler morire come visse, avendo avuto testé l'impudenza, annunziando e deplorando la morte del P. Ballerini (il famoso *Prete bolognese*,)⁵² di dire che scrisse e stampò quelle (infami) sue lettere contro Rosmini per ordine del Santo Padre Pio IX!! Prego Dio e di ben cuore che illumini la mente e tocchi efficacemente il cuore a chi ostentò in così indegni modi la causa della verità, della Chiesa, di Dio.

Perché io scrissi a Torino, non lasci di scrivere a qualunque tipografo Ella credesse, e gli mandi pure il foglio di associazione. È ottima cosa tentare simultaneamente da più parti. Mi dimenticai d'avvertirla, e il fo ora, che non 40 ma 50 erano le prime lire speditemi: sicché ne ebbi 52 con le quali v'è d'avanzo da spendere a conto di V.S.

Grazie a Dio la mia salute è sempre vigorosa, il che desidero e spero anche di V.S. alla quale con grande riverenza e affetto mi confermo dev.^{mo} e obbl.^{mo} P. Casara

V. Venezia, 11 marzo 1882

J.M.J.

Reverendissimo e ossequiatissimo Monsignore

Finalmente! Per quante ne abbia dette e pensate di me, io devo darle ogni ragione. Almeno almeno dovevo mandarle subito lo scontrino per recuperare il breviario, che inutilmente le feci spedire in giorni di assenza. Ma! Sempre in quella di scriverle, i dì passavano uno dopo l'altro. Ha

⁴⁹ Domenico Villa (Bassano, 1818 – Parma, 1882) vescovo di Parma.

⁵⁰ Geremia Bonomelli (1831-1914) vescovo di Cremona dal 1871 alla morte, oratore illustre, pubblicista di temi morali e sociali, punto di riferimento della cultura cattolico-liberale, fondò un'opera per assistere gli emigrati italiani. E tuttavia, leggendo con attenzione alcuni suoi articoli e volumi, composti dopo la presente missiva, si riscontrano reticenze su verità scomode e talora poco rispetto nei confronti del Pontefice. Cfr. ASTORI 1956.

⁵¹ Giovanni Battista Scalabrini (Fino Mornasco, 1839 – Piacenza, 1905) rettore del seminario di Como, vescovo di Piacenza dal 1876, studioso, fondatore dei missionari scalabriniani. Fra i meriti di Mgr Scalabrini, rammento come fosse determinante il suo interessamento per concedere al prigioniero D. Albertario nelle carceri di Finalborgo la celebrazione della S. Messa. Sui personaggi menzionati esiste lo specifico: ASTORI 1939.

⁵² P. Antonio Ballerini (Medicina, 1805 – Roma, 1881), gesuita dal 1826, docente al Collegio Romano della Compagnia fino alla morte, furioso polemista ed oppositore delle dottrine rosminiane, con interventi sovente editi sotto pseudonimo, fra cui quello qui menzionato.

fatto quindi benissimo a procurarsene la notizia col mezzo del degno suo amico che fu ad onorarmi e dal quale avrà avuto il viglietto e così recuperato il breviario, pel quale le notai a suo conto lire cinque.

Del resto una delle cause o ragioni del mio ritardo si fu anche la pena pel lungo ritardo della nostra cara «Sapienza» e per non averne potuto saper la causa, avendone anche scritto al Buroni.⁵³ E la mia pena veniva dal sapere non essere senza fondamento le voci secondo le quali la lettera del S. Padre all'episcopato subalpino preannunciava a qualche cosa di contrario alla filosofia rosminiana: e che, per questo, nella paterna sua carità, avesse promesse, come balsamo sulla piaga, le parole relative all'Istituto. Sapevo infatti positivamente che si stava al S.Ufficio esaminando la *Teosofia*⁵⁴ e gli avversari che ne avevano provocato l'esame, se ne ripromettevano la condanna almeno di alcune proposizioni e speravano di celebrare con essa la festa di San Tomaso!! Non già ch'io venissi meno nella fermezza della mia fede, ma non potevo non sentirne gran pena, e prima di scrivere a V.S. stavo sempre aspettando qualche confortante notizia.

Per fare poi la mia parte quanto potevo, scrissi in argomento a ben quattro cardinali, membri di quella suprema Congregazione e, scrivendo a ciascuno diversamente, venni a scriver molto.

Ieri finalmente ebbi la «Sapienza», ove vidi con grande allegrezza il suo omaggio. Ma mi consolò sommamente il tenore della premessa fattavi dal nostro valente Vincenzo Papa. È sempre lui in temperanza e dignità, ma questa volta si manifesta sicuro della sua causa, animoso di fronte agli avversarii, aperto e fermo nelle sue dichiarazioni. Qualche cosa di favorevole ei deve avere positivamente saputo, e forse fu questa la causa del lungo ritardo. Volea presentarsi a' suoi lettori in aspetto e parola rassicuranti.

Nulla poi dico del potente⁵⁵ Buroni che parla due volte da pari suo. Le dirò invece che l'articolo primo, stampato prima da sé in soli 100 esemplari, fu mandato da lui a Roma in tempo da portar luce all'uopo e che lo stesso fece il Moglia,⁵⁶ di cui le mando il *discorso*, tenendomi certo che sarà ben contento della spesa di una lira e della posta.

Le dirò un'altra cosa. La siepe fitta di che si circondava il S. Padre, perché non vi penetrasse la verità, erasi già cominciata a romperla, perché vi ebbe chi riuscì a far togliere dalla lettera ai

⁵³ P. Giuseppe Buroni, nato in Val Tidone (Piacenza), missionario vincenziano, docente di filosofia e teologia nelle scuole della sua Congregazione, «uno dei più profondi e personali conoscitori della filosofia rosminiana, che sarà anche tra i più valorosi difensori del Rosmini» (PAGANI-ROSSI 1959, p. 559). Cfr. BURONI in bibliografia e TONELLO 1910.

⁵⁴ Alla *Teosofia* – opera quanto mai complessa – l'autore lavorò fino all'ultimo e tardava a pubblicarla nel timore (fondato) di essere frainteso. Una panoramica di espositori e di critici è proposta in PAGANI ROSSI, 1959, II, pp 476-478.

⁵⁵ Nel senso di autorevole.

⁵⁶ D. Agostino Moglia († 1898), prevosto di S. Anna a Piacenza, studioso, pubblicò molti scritti sul Rosmini e in difesa di lui. Quando il Rosmini era morente, offriva la propria vita in cambio di lui. Cfr. TONONI 1898; BILLIA 1899.

vescovi subalpini⁵⁷ una frase accennante a ciò stesso di che giravan le voci surricordate.

Speriamo dunque, amatissimo Monsignore, speriamo. Anche nel 1854 gli avversarii si teneano sicuri della vittoria, e n'ebbero la sconfitta.⁵⁸ Sarà lo stesso nel 1882, e sarà sempre così. Siane dunque la causa, e sieno pure potentissimi i modi, non si può che rimanere sconfitti combattendo contro la verità. Mi voglia bene e mi creda suo aff.^{mo} Casara

VI. Venezia, 23 marzo 1882

J.M.J.

Reverendissimo e arcicarissimo Monsignore

ricevo in questo momento (ore 9.30) numero 10 copie dell'*Omaggio* di V.R. al nostro Rosmini,⁵⁹ stampato a parte, speditomi in regalo per posta dal tipografo editore Giulio Speirani. Ne ringrazio subito il donatore e me ne rallegro vivamente con V.R. che n'è l'autore, il cui omaggio fu giudicato degno di larga diffusione e perciò a parte ripubblicato.⁶⁰ E colgo poi con giubilo questa occasione per rimediare ad una grave omissione da me, benché involontariamente, commessa l'ultima volta e per darle qualche notizia che le tornerà gratissima.

Sembra a me stesso incredibile essere così smemorato come di fatto avvienmi di essere! Mi compatisca. Le scrissi senza una sillaba di ringraziamento pel caro dono di tanti suoi pregiati lavori, di che mi aveva onorato! Ma Ella già, ch'è tanto buono, avrà pensato da sé, secondo lo spirito e l'indole della carità, che non sa pensar male, avrà pensato di be' benignamente ed avrà colto giustamente nel segno, attribuendo alla mia pur grave omiss[i]one alla⁶¹ sola memoria, non alla mia volontà. E ... ndo ora grazie e qui senz'altro fo punto.

Veniamo ... nostre, della causa ciò rosminiana, van bene ... [V]incenzo Papa tardò a pubblicare la «Sapienza» ... pienamente tranquillo. Andò a Roma, chiese udienza dal S. Padre⁶² e l'ebbe subito, e fu accolto con effusa cordialità e trattenuto alla lunga molto familiarmente. Il nostro Vincenzo con la ingenuità e confidenza di un figlio disse al S. Padre tutto ciò che volle, e il S. Padre pure si perse con amorosa e libera bontà paterna. Gli confessò essergli spiaciuta l'ultima

⁵⁷ Allude alla Lettera apostolica di Leone XIII agli arcivescovi di Milano, Vercelli, Torino del 26 gennaio 1882, nella quale stigmatizza le intemperanze dell'«Osservatore cattolico» e della stampa antirosminiana, avocando a sé il giudizio sull'ortodossia della teologia rosminiana, cfr. PAGANI ROSSI 1959, II, p. 708.

⁵⁸ Allude alla campagna accusatoria contro le opere del Rosmini, conclusa col decreto della S. Congregazione dell'Indice *Dimittantur*. Basti il rinvio a PAGANI ROSSI, 1959, I, pp. 363-418.

⁵⁹ PAVISSICH 1882.

⁶⁰ Trattasi di estratto dalla rivista «La Sapienza».

⁶¹ L'integrazione e le successive lacune sono imputabili ad uno strappo della carta, per ampia macchia dell'inchiostro.

⁶² Leone XIII.

pubblicazione del P. Cornoldi (*Il rosminiano sintesi dell'ontologismo e del panteismo*), né gli tacque e di averne avuto lamenti e recriminazioni da tutte le parti e aggiunte che i rosminiani gli possono rispondere e che, se la risposta verrà stampata a Roma, avrà l'*admittatur* del M[aestro] del S. Palazzo. Non aver lui mai inteso d'impedire le discussioni: voler carità, ma libertà per tutti: aver dato disposizioni perché i *giornalacci* non s'immischino in queste disquisizioni; e aver fatto passi perché si temperi anche la «C[iviltà] C[attolica]». ⁶³ In somma il nostro Vincenzo Papa uscì dall'udienza che non capiva in sé per l'allegrezza; e il Cornoldi che si teneva certo di un pieno e definitivo e imminente trionfo, come effetto della sua ultima pubblicazione, si trova ora compromesso. Anche il povero Card. Zigliara ⁶⁴ è ben pentito di ciò che scrisse e fece, essendo ora riconosciuto per una nullità. E pur troppo se lo meritano, ed io desidero di tutto il cuore che s'approfitino della umiliazione, aprendo finalmente gli occhi e terminando una volta di oppugnare la verità.

Queste notizie ch'io le comunico non si pubblicano a stampa per doveroso e amoroso riguardo al S. Padre, ma sono certe ed esatte. D'altronde il riserbo ci gioverà, come tornò a ben meritato danno dell'avventato *Osservator* di Milano la pubblicazione di una lettera del Cardinale Jacobini ⁶⁵ al Mgr Ballerini patriarca di Alessandria i.p.i., ⁶⁶ pubblicazione che fece andar sulle furie il Cardinale. Sono disposizioni o, meglio, disposizioni di Dio, perché venga così conosciuta l'indole di quei che combattono la verità, qualunque pur siano le loro intenzioni. Di tutto sien lodi e grazie a Dio senza fine e noi godiamone in Lui ed esultiamone, che ne abbiamo ben d'onde.

Le auguro tanto più lietamente esuberante il gaudio del vicino santo *Alleluia* ⁶⁷ e Le sono devot.^{mo} e affez.^{mo}

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

VII. Venezia, 1 luglio 1882

J.M.J.

Reverendissimo e stimatissimo Monsignore

condoni benignamente la mia non lieve mancanza, che le dirò ingenuamente come av-

⁶³ E tuttavia Mgr Pecci sia da nunzio in Belgio, sia da arcivescovo di Perugia non si era mostrato simpatizzante della filosofia rosminiana; cfr. PAGANI ROSSI 1959, p. 703.

⁶⁴ Tommaso Zigliara (Bonifacio, 1833 – Roma, 1893), domenicano, docente alla Minerva dal 1852, filosofo, teologo, creato cardinale da Leone XIII nel primo concistoro del 1879, diresse l'edizione delle opere di S. Tomaso d'Aquino detta Leonina. Rimando a GIAMMARINO 1975.

⁶⁵ Ludovico Jacobini (Genzano, 1832 – Roma, 1887) segretario di Propaganda fide, nunzio apostolico a Vienna negli anni 1874-79, segretario di stato dal 1880.

⁶⁶ Paolo Ballerini (Milano, 1814 – Seregno, 1897) arcivescovo di Milano dal 1859-60, impedito di prendere possesso della diocesi dal nuovo governo italiano; nel 1867 fu creato patriarca di Alessandria *in partibus infidelium*.

⁶⁷ La Pasqua nell'anno 1882 cadeva il 9 aprile.

venne. Ella dicevami di scrivere allo Speirani pel suo *S. T[ommaso]* e fatto io l'avrei molto volentieri, se ne avessi potuto sperar buon effetto. Ma io non ho relazione diretta con quel tipografo, al quale avevo già prima fatto parlare dall'amico Vincenzo Papa, ma inutilmente. Credetti perciò inutile scrivergli io sia per lui che per altri. Inutile per lui che non vi era disposto, inutile perché ne parlasse ad altri, ché nessuno avrebbe assunto a proprio contro un'edizione che lo Speirani non assumeva. Siamo in tempi infelici. Per certi argomenti i tipografi il sanno che non si trova acquirenti e chi vuol publicar qualche cosa se ne deve assumer la spesa, ed esser preparato a rimanerne in buona parte non rimborsato. Così principalmente devono fare i rosminiani. Devono difendere con proprii esborsi la verità.

Abbandonato quindi per me il pensiero di scrivere allo Speirani, dovevo almeno notificare V.S. e in questo ho mancato e la prego di perdonarmi, benché più che altro sia stato per mera dimenticanza, in causa di continue occupazioni.

Compiuto ora un doloroso dovere, veniamo a ciò che tanto interessa il suo animo ardente di puro ed efficace amore della santissima verità, tanto pur troppo oppugnata. E primamente io mi rallegro seco assai vivamente che abbia mandato il suo *Omaggio* a quali e quanti mi scrive. E bisogna fare così, e così fanno di solito i rosminiani. Alla spesa della edizione aggiungono il tempo e la spesa pur della posta! Gran segno anche questo e gran prova del loro amore disinteressato purissimo e generoso alla causa per cui combattono.

Ma Iddio manifestamente la benedice. È da oltre quarant'anni che la si oppugna in aperto con forze poderose, con patrocini altissimi, con assalti d'ogni maniera e la si insidia in occulto con le arti più astute e più perniciose. Ma tutto invano. Più d'una volta credettersi certi della vittoria e si preparavano a celebrarla in grande trionfo ed ogni volta il desiderio loro perì. Ed ora noi siamo sicuri che nulla di grave in contrario non avverrà. Il Santo Padre ne assicurò ultimamente anche Mons. Bonomelli, che non è rosminiano, ma gli parlò per amor di giustizia e di verità.

Intanto si succedono le pubblicazioni in favore. Oltre i *Suareziani* del Moglia,⁶⁸ fu pubblicata *l'Introduzione del Vangelo di San Giovanni* commentata da Antonio Rosmini (Torino, Unione tipografica editrice, via Carlo Alberto, 33), opera che trasse in entusiasmo il Cardinal Manning⁶⁹ di Londra e fu detta ispirata dal Mgr Gallucci di Loreto.⁷⁰ *Il razionalismo* che tenta introdursi nelle scuole teologiche dello stesso Rosmini (Prato, tipografia di Amerigo Lici). *Rosmini è panteista? Risposta del sac. Prof. Francesco Angeleri all'opuscolo degli Universali del P. Liberatore* (Verona, tipogr. F.

⁶⁸ MOGLIA 1882 e cfr. MOGLIA 1883.

⁶⁹ Henry Edward Manning (Totteridge, 1808 – Londra, 1892) convertitosi al cattolicesimo, ordinato sacerdote dal Card. Wiseman, studiò a Roma tre anni, tornò in patria, diffuse la missione fra il popolo, arcivescovo di Westminster dal 1865, propugnatore dell'autonomia irlandese, cardinale dal 1875, personaggio influentissimo.

⁷⁰ Tommaso Gallucci (Ancona, 1813 – Recanati, 1897) vescovo di Loreto e di Recanati; nel 1888 fondava la Congregazione universale della S. Casa, affidata ai PP. Cappuccini, che rilanciò il Santuario lauretano.

Colombari). *Risposta al libro del P. Cornoldi intitolato Il rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo* per cura del sac. Giuseppe Mezzera (Milano, tipogr. del riformatorio patronato). Antonio Rosmini e i gesuiti colla confutazione del nuovo libro del P. Cornoldi, per Pietro De Nardi.⁷¹

Di questi di questi libri non ho che il *Razionalismo*, che costa lire tre. Per l'*Introduzione* bisogna rivolgersi direttamente alla Unione suddetta. Vale lire quattro, e ci sarà la spesa di posta. Così bisognerà rivolgersi a Verona per l'opuscolo dell'Angeleri e a Milano pel libro del Mezzera, ma ne ignoro il costo. Per volume del De Nardi bisogna dirigersi all'autore Prof. Pietro De Nardi, Stresa sul Lago Maggiore. Vale lire 4.50.

Ringraziamo Iddio e speriam sempre meglio. mi compatisca, mi voglia bene e mi creda suo affez.^{mo} e obblig.^{mo}

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

N.B. Sono creditore di piccola cosa, che le dirò quanto ci vedremo.

VIII. Venezia, 4 aprile 1883

J.M.J.

Rever.^{mo} e ossequiat.^{mo} Monsignore

Gesù che festeggiamo ormai gloriosamente risorto ricambi Egli con una inondazione di giocondissima pace gli augurii santi fattimi dalla R.V., com'io di tutto il mio cuor ne Lo prego. Ma io poi devo pregar Lei che non voglia usar medico mai più certe formule di rispetto che, se mi fanno ammirare con grande edificazione la sua umiltà, mi fanno insieme troppo confondere e vergognare. Se mi vuol bene (e me ne vuol tanto!) mi risparmi da ora in seguito simile mortificazione.

Era da me il degno suo amico prof. Squarcina⁷² che mi aveva recata la riveritissima sua, quando la posta mi recò il foglio con la rivista. Vi trovai manifesto il mio nome che per ragioni di doverosi riguardi alla mia cara Congregazione avevo celato sotto doppia qualifica che mi ero con verità attribuita. Ma, se Iddio dispose così, non me ne dolgo: e, se da tale divina disposizione deve venirne qualche bene, ne godo. E molto godetti nel risapere da Lei che un foglio copiosamente ed ampiamente diffuso siasi dato a favorire aperto e fermo alla causa santissima della verità, da cui solamente si può sperare ogni bene e che, purtroppo! continua ad essere con ostinato e cieco furore oppugnata. E, a proposito, dovrà avrà veduto la replica del Pederzolli alla confutazione che pretese fargli la «C[iviltà] c[attolica]». E non è deplorabile e inesplicabile che, a dimostrare la falsità e insussistenza della confutazione, non occorra altro che addurre intieri i passi dell'Aquinate, adottati dall'avversario solamente a metà? Ma di stesso abbiamo ben molto di

⁷¹ Pietro De Nardi, insegnante nelle scuole medie superiori del Regno: a Torino negli anni Ottanta e dal 1887 a Reggio Calabria (ignoro le altre sedi), pubblicista. Restano alcune missive di lui al Pavissich per gli anni 1885-87, dalle quali si evince che non navigava in buone acque e otteneva qualche sussidio da Monsignore.

⁷² Giovanni Squarcina, pittore che morirà all'inizio del 1892: cfr. *infra* lettera 2 febbraio 1892 e PAVISSICH 1892.

che consolarci. L'arte infelice usata ora col Pederzolini⁷³ è la solita usarsi da quell'avversario e basta questo a far manifesto per chi stia dunque la verità e la giustizia tra i due contendenti.⁷⁴ Che se finora, pe' suoi santissimi fini, Iddio permette che l'arte ignobile non sia conosciuta, verrà senza dubbio⁷⁵ il momento che non potrà oltre occultarsi e n'avrà l'onta e la pena che le conviene. E tal momento potrà anche tardare, ma fallire non certamente: e io lo affretto col desiderio, mentre lo aspetto con sicurezza. Lo affretto col desiderio, mentre lo aspetto con sicurezza. Lo aspetto col desiderio pel bene infinito che dee conseguirne a gloria di Dio, e sì ancora pel bene che di tutto cuore desidero agli avversarii. I quali ne hanno troppo bisogno, se mai, come parrebbe per molti argomenti, combattono in mala fede: e tornerà sempre a grande loro vantaggio se dovranno riconoscere di avere in buona fede per tanti anni e in tanti modi oppugnata la verità, e con essa la fama di un uomo altissimo, meritissimo e santo. Neppur io vedo la C[iviltà] C[attolica], ma un

⁷³ D. Giuseppe Pederzolini di Riva del Garda, fu ordinato sacerdote e divenne insegnante di filosofia, matematica, fisica e scienze naturali nei ginnasii di Rovereto, di Trento e di nuovo a Rovereto. Egli aveva conosciuto di persona il Rosmini nell'anno 1841 e negli anni successivi lo frequentò, lo tenne quale maestro, ebbe con lui un carteggio, quando non poteva vederlo *de visu* e dopo la morte lo difese con vari scritti ed opuscoli, ora polemici, ora espositivi, ma sempre filosoficamente impostati e sodi. «La causa da lui presa a difendere per dovere di coscienza - come egli diceva - gli procacciò nell'ultimo scorcio di vita non poche amarezze da chi reggeva la diocesi, ed egli le sostenne con rassegnazione dignitosa». Succosa e commossa la rimembranza del Maestro espressa a quasi tre decenni dalla morte, perché rimasta indelebile nella memoria: «Quando avvenne che lo conobbi di persona, fu tanta l'affabilità, la semplicità, l'umiltà, la cortesia con cui mi accolse, ascoltò le mie domande, le mie difficoltà, persino le mie opposizioni e ragionò meco per introdurmi negli arcani della sua sapienza, che vidi in lui non più l'uomo, ma il Santo provvidenziale. Vi basti che vi dica che egli in questa conversazione, e anche in tutte le altre posteriori, mi apparve sempre un uomo ispirato, che trasmettesse a me le parole attinte alla eterna Sapienza, nella quale mi pareva che tenesse continuamente fissi gli occhi. Questa mia idea, che egli fosse ispirato, in comunicazione privilegiata con Dio, un santo per eccellenza, mi venne confermata e ingrandita dallo studio delle sue opere: imperocché mentre egli vi compendia la sapienza di tutti i secoli e vi trasfonde un amore predominante per la gloria della Chiesa di Cristo, spinge la meditazione filosofica e teologica a tanta altezza e sublimità, che mi si palesa non un uomo terreno ma celeste». D. Pederzolini appartenne dal 1836 all'Accademia degli agiati, cui donò molte energie e molto tempo: ne fu vice presidente negli anni 1869-71, segretario negli anni 1872-75 bibliotecario nel 1889-93, presidente del 1890, censore per parecchi anni. Morì il 24 gennaio 1893 fra il rimpianto universale e la continuazione del ricordo della sua bella figura è confermata dal busto marmoreo dedicatogli nel 1931.

⁷⁴ Per le allusioni alle traversie del Pederzolini rinvio a BRUZZONE c.d.s.

⁷⁵ Dubio: così nel testo, scempio.

amico mio che la vede, benchè non associato, dicevami del modo indegno con che fu in essa annunziato il secondo volume delle Memorie.⁷⁶ Ma intanto anche la C[iviltà] C[attolica] concorre così a diffonderne la notizia, ed anche questo è bene. Ben poi sarà meglio se con recensioni quale si merita, ne sarà fatto conoscere largamente in succinto la preziosità del contenuto. Ma basta. Le sono e sarò sempre estimatore, amico e servitore

P. Sebastiano Casara

IX. Venezia, 23 dicembre 1883

J.M.J.

Riverit.^{mo} e stimat.^{mo} Monsignore

ricambio inanzi⁷⁷ tutto di gran cuore gli affettuosi ed esuberanti auguri ch'Ella mi fa, e ardentemente desidero che siano favorevolmente accolti i miei voti alla santa capanna. E tra questi entra anche quello, che V.S. abbia il conforto e l'onore di un cenno del S. Padre di aver aggradito l'offerta del suo S. Tommaso. Ciò bramo per Lei, e bramo pure per la gran causa che indirettamente nel libro viene propugnata e, pur troppo! è tuttora oppugnata accanitamente. Mi rallegro intanto dei molti giudizi favorevoli esposti in lettere o pubblicati a stampa sul libro, e dell'aggradimento che incontrò anche in sfere assai elevate. Nessuna meraviglia poi mia recò l'osservazione del «Divus Thomas» e la scusa fattane dal Barberis. Ora non sono tomisti che loro e il nome di tomista si vuole esclusivamente sinonimo di Corneldiano e Liberatoriano⁷⁸ e simili, perché cotesti sono i soli interpreti autentici del santo Dottore!! Non posso quindi aspettare dalla «C[iviltà] C[attolica]» giudizio imparziale e giusto, come le darà la «Sapienza», la quale pare non abbia avuto la prima copia che le fu spedita del libro. Né senza appunti avrà fatto o farà il prof. Talamo⁷⁹ la sua relazione all'Accademia romana di S. Tomaso. Ed è ben doloroso che l'Accademia, la quale dovrebbe esser di guida e di esempio ad ogni altra del vero modo di attingere alle fonti dell'Aquinate, a larghe vene aurea sapienza, attinga invece a recenti canali acque non pure, non limpide e non salubri! Basta: lasciamo fare a Dio, e seguitiamo con fede viva e costante a tenerci stretti e serrati nella verità, *et videbimus auxilium Dei super nos*.

Iddio la conservi alla verità e dalla scienza in gloria sua e mi abbia sempre per suo devot.^{mo} e obblig.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

⁷⁶ Allude alle *Memorie della vita di Antonio Rosmini* di Francesco Paoli.

⁷⁷ Inanzi: così nel testo, scempio.

⁷⁸ Ossia dei PP. Cornoldi e Liberatore, s.j.

⁷⁹ Salvatore Talamo (Napoli, 1844 – 1932) discepolo di Sanseverino, filosofo tomista, nel 1879 Leone XIII lo chiamò alla cattedra di filosofia del diritto all'Apollinare; nel 1880 fu segretario dell'Accademia Romana di S. Tommaso; nel 1892 fonderà la «Rivista internazionale di studi sociali e discipline ausiliarie»; fu ispiratore dell'enciclica *Aeterni Patris*.

X. Venezia, 23 gennaio 1884

J.M.J.

Rev.^{mo} e venerat.^{mo} Monsignore

sì: l'arcicarissima sua mi capitò proprio il dì del mio onomastico ed io non so come manifestarle quanto me ne sentii obbligato⁸⁰ e commosso. V. S. R.^{ma} eccede troppo meco in bontà e mi fa perdere le parole. Quanto sarei contento se il voto mio, che di gran cuore rinnovo, si avverasse! Ne godrei per V.S. e ne esulterei per la gran causa, alla quale avrebbe per relazione favorevole l'avveramento. Comunque sia per essere, i veri amatori della verità e della scienza non dovranno pentirsi mai di averne fatta pubblica professione. Verrà poi tempo che saran conosciuti veri interpreti e i fedeli esecutori delle sapienti intenzioni della provida⁸¹ volontà del S. P. Leone XIII.

Se saprà che abbia letto il Talamo del suo S. *T[omaso]*, mi farà piacere sommo comunicandolmi.

Finalmente venne il quaderno della «Sapienza»! Ebbi anch'io la satira del Pagani ed è terribile e sanguinosa, specialmente se si voglia applicare le circostanze del rospo bianco e dei due neri. Guai! secondo me, se venisse pubblicata in italiano. Ella però finisca pure, e potrà farla leggere privatamente. A Londra avvenne qualche cosa di simile a ciò che avvenne in Germania. Vi fu fatta una bella rivista⁸² del primo volume di una vita del nostro, originalmente scritta in inglese e il recensista fu gesuita. Loda lo scritto e riconosce la virtù del descritto, ma in una nota avverte che alla virtù non corrisponde la filosofia! Manco male. Il cominciare a riconoscere la virtù e qualche cosa. Anche la dottrina del Liguori andò acquistando rispetto, credito e favore, secondo che se ne venne conoscendo la santità. E V.S. fece opera santa diffondendo la notizia delle *Conferenze* ed altamente lodandole. Con sommo piacere ne lessi l'annunzio e la recensione. A proposito il nostro buon Vincenzo⁸³ se le se la cavò nella «Sapienza» annunziando il suo S. *Tommaso* con le parole stesse dell'autore. Bisogna compatirlo. Gli manca il tempo e prova troppo manifesta e troppo dolorosa ne sono gli abituali e lunghi ritardi nella pubblicazione del periodico. Non leggo la gazzetta, ma mi fu detto dell'annunzio del S. Tommaso, il che intesi con molto piacere. Nulla poi so dell'autore.

Grazia a Dio sto sempre bene, come spero di V.S. Rev.^{ma}, alla quale mi è sempre giocondo ripetermi umil.^{mo} e aff.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

XI. Venezia, 21 marzo 1884

J.M.J.

Rever.^{mo} Monsignore

mi duole, ma avvenne purtroppo quello che io mi aspettavo. Continua e più buia l'ora della persecuzione e il so per attuale esperienza io stesso. Se, come spero, si libererà del suo reuma e

⁸⁰ Obligato: così nel testo, scempio.

⁸¹ Provida: così nel testo, scempio.

⁸² Recensione.

⁸³ Vincenzo Papa.

avrò la consolazione di veder presto V.S., le narrerò cose che non s'immagina. Ma intanto i seguaci del sistema della verità, come diceva il suo autore, si mantengono fedeli continuano impavidi, in quanto possono, a propugnarlo. Il chi è è gran prova che sono nel vero, che pel vero combattono e che Iddio li sostiene, com'Ella osserva.

Non so se abbia mai scritto a Mgr Gabriele Boccali.⁸⁴ Mi dicono che è di fatto, come di nome, camerier intimo del Santo Padre e si può star sicurissimi che gli comunica direttamente tutto [quello] che vuole. Il suo indirizzo è in Vaticano.

La nostra «Sapienza» non può non essere scoraggiata. Nessun favore per parte del Cardinale Arcivescovo,⁸⁵ è diminuito il numero degli associati, per la causa detta a principio. Ma l'ora degli avversari non può durare a lungo e verrà l'ora nostra. Ride bene chi ride ultimo. Alla verità non può mancare il trionfo. Sono desideroso di sentire che cosa le risponda il prof. Talamo. Spero e desidero udirlo a voce da V.S. Ho inteso con molto piacere che il prof. Pagani⁸⁶ vadasi rimettendo.

Non le fo augurii per le sante feste in iscritto, perché li farò a voce, solamente pieno di stima e di riverenza me Le rafferma devot.^{mo} e oblig.^{mo} P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

XII. Venezia, 6 giugno 1884

Rev.^{mo} Monsignore

grazie le legare notizie, benché mancanti della desiderata e della quale, purtroppo, sembra ora inutile ogni speranza. Godo poi molto dell'attuale buon stato di salute di V.S., e affretto col desiderio il momento che ci vediamo, *et os ad os loqui possimus*. Grazie a Dio, sto sempre bene, come sono sempre lieto di poter dirmi suo umil.^{mo} e affez.^{mo} S. Casara

XIII. Venezia, 28 dicembre 1884

J.M.J.

Rever.^{mo} Monsignore

quanto gradito mi sian tornati i suoi auguri e quanto di cuore vi corrisponda, si può immaginare. Così potessi mostrarlo a fatti che le tornassero di conforto, in mezzo a tanti motivi di giusta e grande tristezza. Ma lasciamo fare a Dio. Egli solo sa i tempi e i momenti, ed egli che li tiene in pienissimo poter suo, anzi vuol tenerli occulti per esercizio di fede umile ed amorosa, e

⁸⁴ Prelato di Perugia (di cui fu a lungo vescovo Mgr Pecci) per il quale rinvio a TRINCIA 2001.

⁸⁵ Arcivescovo di Torino era allora Gaetano Alimonda (Genova, 1818 – Albaro, 1891) rettore del seminario genovese, membro di parecchie accademie, eletto da Pio IX vescovo di Albenga nel 1877, creato cardinale da Leone XIII nel 1879, arcivescovo di Torino dal 1883. Cfr. la scheda pertinente nel *Dizionario biografico dei liguri*, Genova, 1992, I, pp. 123-124. L'affermazione del corrispondente non stupisce, ove si confronti il Presule col predecessore Mgr Lorenzo Gastaldi (1815-83) rosminiano notorio.

⁸⁶ P. Giovan Battista Pagani, rosminiano.

farcene esultare ammirati quando verranno. Or noi intanto col nostro Rosmini confortiamoci nell'assicurazione infallibile del profeta che *bonum est praestolari cum silentio salutare Dei*.⁸⁷

E sarà disposizione di Provvidenza anche il silenzio degli amici sull'opera colossale di Mgr Ferrè,⁸⁸ che tanto meriterebbe e tanto rileverebbe se fosse fatta conoscere.⁸⁹

Ebbi anch'io dall'amico Pederzolli l'opuscolo e nei godetti assai, e godetti pur di vederlo ricordato con una dovuta lode dall'«Ateneo» di Torino insieme con uno del Pedrotti⁹⁰ che confuta trionfalmente con santi padri e dottori la «C[iviltà] c[attolica]».

E vidi pure com sommo piacere le bozze di stampa di un bellissimo articolo del nostro Vincenzo Papa, che risponde a cinque dimande del Vescovo di Cremona, Mgr Bonomelli: dimande modeste e benevole fatte per vero amor di conoscere la verità. E il bravo Papa vi soddisfa appieno magistralmente: ed è a tener per certo che il Monsignore ne resterà pienamente appagato e si convincerà della bontà intrinseca del grande sistema del Rosmini, del quale riconosce già la santità della vita, la potenza straordinaria dell'ingegno, e l'amore immenso del vero e del bene. Facessero altri vescovi come il Mgr Bonomelli!

Ma insomma, speriamo bene. La verità fu e sempre sarà combattuta, ma sempre finì per trionfare ed anche in questa gran lotta trionferà.

Con tutta venerazione me le professo umil.^{mo} e devot.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità

XIV. Venezia, 7 dicembre 1885

Veneratissimo e carissimo Monsignore.

Entro oggi il suo articolo sarà nelle mani del nostro amico Prof. Vincenzo Papa, accompagnato da una mia che gli raccomanda di pubblicarlo nel quaderno di questo mese, e lo avverto che ne do notizia all'autore, perché gli scriva quante copie ne vuol separate, da spedirgli direttamente a Trieste. È troppo vero che «adesso più che mai è necessario ripetere in tutti tuoni, sem-

⁸⁷ Thren. III, 26. La frase scritturistica piaceva al corrispondente: sarà ribadita nella missiva 7 gennaio 1893.

⁸⁸ Pietro Maria Ferrè, sacerdote, studioso di S. Tomaso d'Aquino e del Rosmini, docente di dogmatica nel seminario di Crema, arciprete della Cattedrale, vicario capitolare, vescovo di Crema (1857-67) e di Casale Monferrato (1867-86) fino alla morte, profondo difensore della filosofia e teologia rosminiane. Durante il Concilio Vaticano «si valse delle dottrine rosminiane senza incontrare opposizioni e col sussidio di esse spiegò ai suoi diocesani magistralmente le due costituzioni dogmatiche dal Concilio sancite e promulgate»: PAGANI-ROSSI 1959, II, p. 653.

⁸⁹ FERRÈ 1880-86.

⁹⁰ D. Marcantonio Pedrotti (Trento, 1821 - 86), compagno di studio di D. Pederzolli, di salute cagionevole, filosofo rosminiano, autore di parecchi contributi in proposito. Cfr. PAGANI ROSSI 1959, II, p. 637.

pre però ossequientissimi al volere del sommo nostro maestro, Leone XIII, essere A. Rosmini sublime tanto esso ecc.», come Ella mi scrive. Siamo nel periodo sommamente acuto e urge concorrere in ogni modo possibile a provocare la crisi che metta fine al progresso della lunghissima malattia e ne determini l'ultima fase di una rapida, piena e mirabile guarigione. Si discorre, nientemeno, che il Papa infine sia stato indotto dagli avversari a voler la condanna delle opere tutte, comprese eziandio le dimesse!!! e a questa volontà si attribuisca la recente nomina di tre nuovi consultori della Congregazione dell'Indice, noti avversari del Rosmini, uno dei quali è il Card. Zigliara. Dicono che se ne parla dei circoli di Parigi e ne parlò in Austria la «Wiene Allgemeines Zeitung». Che sia volontà del S. Padre quanto si afferma, non posso credere e non credo, ma credo bensì che gli avversari non lascino intentato alcun mezzo, fosse pur per riuscire di disonore e danno gravissimo alla Chiesa santa di Dio. A tanto arriva la lor cecità!!!

Ma se non è di intenzione avvertita e deliberata, come desidero e voglio credere e spero, il desiderio loro in fatto è di quelli di cui dice il salmista *peribit* (salmo 111) e perirà. E quanta non sarà la giusta e soavissima compiacenza di quelli che con preghiere e con opere saranno concorsi a determinarne ed affrettarne l'avveramento! Tra quali oh! non è ultimo il mio carissimo Monsignore, col quale gioisco di anticipare le mie più vive congratulazioni. E la ringrazio con quest'occasione dei numeri che fecemi avere della «Staffetta», dove vidi con meraviglia e insieme pur con piacere il mio nome nella rivista del «Fiat fax». Lo mandai all'amico Paoli⁹¹ in un momento che non potevo sottoscrivermi apertamente. La guerra a quel venerando norme e alle sante profonde di lui dottrine è scoppiata anche qui è purtroppo continua! Ed io, che appartengo ad un Istituto, devo, per non essergli di danno, tenermi in disparte. Quanto è doloroso dover vedere applicabile anche a persone pie ed altolocate il *quaecumque ignorant, blasphemant!!*⁹² Ma Iddio il permette perché più glorioso alla fine e più duraturo abbia ad essere il trionfo della verità, della giustizia e del bene indicibile che deve derivarne.

Le do ora l'indirizzo agli amici della santa causa, dei quali so il domicilio: A. Prof. Stoppani, Milano. – Prof. Severino Frati, Parma. – Angolari Prof. Francesco, Verona, San Giorgio. – Prof. G. B. Bulgarini, direttore spir[ituale] nel Collegio nazionale, Genova.⁹³ – Prof. Agostino Moglia, Piacenza. – Prof. Petri Giuseppe, Lucca. – A. Cicuto, par[r]oco di Bagnarola, San Vito del Tagliamento. Degli altri potrà domandarlo al nostro Vincenzo Papa, quando gli scriverà per le copie separate.

E del valorosissimo e coraggiosissimo Stoppani⁹⁴ ha veduto il libro *Gli intransigenti?* Non ci voleva che lui per concepirlo, scriverlo e pubblicarlo. È un libro pieno di erudizione, di eloquenza e di verità: di verità dure e dolorose assai, ma verità che la l'occultare, dissimulare e, peggio,

⁹¹ D. Francesco Paoli.

⁹² Judae, 10.

⁹³ Il Bulgarini (Piancastagnaio, 1836 – 93) fu nel Collegio nazionale di Genova negli anni 1884-86. Si rimanda al contributo BRUZZONE, c.d.s., come per D. Antonio Cicuto (1817 – 95), di cui sotto.

⁹⁴ Antonio Stoppani (Lecco, 1824-91), geologo, difensore della dottrina rosminiana, autore del celebre *Il bel paese*, uscito l'anno 1875.

negare non fa che renderle vie più nocive e più dolorose; e urgeva quindi che si alzasse una voce ardita e potente a denunciarne e sfolgorarne la pernicioso esistenza. E che sia così, ne danno nuova prova coloro contro cui il libro è diretto: la rabbia, il dileggio, le contumelie degl'intransigenti contro l'impareggiabile autore.⁹⁵ Al quale però non mancano numerosi e grandi conforti da persone rispettabilissime e da ecclesiastici anche altolocati. Il libro fu pubblicato Milano dai fratelli Dumolard editori, ed è in vendita al prezzo di £ 3.50.

Le rimetto il foglio «La critica», cui aggiungo la risposta, stampata in Roma, del Mons. Ferrè al Card. Zigliara,⁹⁶ che favorirà di ritornarmi, però senza premura. E non fa compassione e dolore vedere un Cardinale che si ostina a non voler intendere la verità e vuol sostenersi nel grave manifesto suo torto anche in una seconda edizione, a costo pur che ne scapiti gravemente la dignità eccelsa di cui è fregiato?

Monsignore! Iddio la conservi alla santa causa del vero. Continui a lavorar dottamente e ad incontrar spese generosamente per sostenerla; e ne avrà merito grande davanti a Dio, come onor vero e ben meritato dagli uomini che col sentimento proprio e vero della santa carità *non gaudent super iniquitate, congaudent autem veritati*, come dice San Paolo (2 Cor., 46). Le sono di cuore dev.^{mo} e aff.^{mo}

Sebastiano Casara⁹⁷

XV. Venezia, 3 febbraio 1886

Reverendissimo Monsignore amatissimo,

se non l'avesse ricevuta, sapia⁹⁸ che in data 25 gennaio la società anonima Unione tipografico- editrice torinese (via Carlo Alberto, 35) diffuse una circolare del nostro Vinc[enzo] P[apa] annunziante la continuazione del caro periodico e che ne promette la pubblicazione con esattezza.⁹⁹ Si raccomanda poi caldamente per nuovi associati. Da un giorno all'altro pertanto dovremo vedere il quaderno di dicembre, abbastanza in ritardo, e poi di seguito gennaio, e a poca

⁹⁵ Naturalmente la valutazione è partigiana. Così si confidò D. Albertario, perseguitato e poi imprigionato dallo stato liberal-massonico: «Come rispondere a costoro quando mi vengono a parlare di sconvenienza del fare polemiche, di ineducatezza di modi, di carità? Come rispondere? Mio Dio e Signore, *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Avete letto poi gli *Intransigenti* dello Stoppani, la *Sapienza* di Torino ove parlasi dell'*Osservatore* e dei giovani ecclesiastici e della persona mia? Voi troverete l'eco di quegli scritti nella sentenza che mi condanna a tre anni di galera. Avete letto dei documenti pubblici nei quali l'*Osservatore* è con me denunziato con un'asprezza inqualificabile? Udite che di quei documenti si è fatto argomento per esortare il tribunale a condannarmi alla galera?». ALBERTARIO 1900, II, p. 194.

⁹⁶ FERRÈ 1885.

⁹⁷ Alla missiva il destinatario rispose – come da glossa – il 20 dicembre 1885.

⁹⁸ Sapia: così nel testo, scempia.

⁹⁹ Avrà inteso dire nel rispetto della periodicità stabilita.

distanza quello del mese corrente: e speriamo bene. Io sto sempre bene, ed altrettanto desidero di V. S. R., alla quale con alta riverenza mi professo gratissimo e devotissimo S. Casara¹⁰⁰

XVI. Venezia, 21 marzo 1886

Reverendissimo Monsignore

l'amico Iguerre le avrà già scritto che neppure io so dir nulla sulle cause per così lungo ritardo della pubblicazione che ansiosamente aspettiamo. Le dirò o ora che a farmi sperare il *quod differtur non aufertur* ebbi il fatto delle bozze di stampa del suo articolo che rividi tosto, e inviai corrette a Torino. Speriamo. L'infaticabile, valoroso e zelantissimo Paoli scrivemi da Rovereto che ha continuato la bibliografia fino a tutto l'85 e sta ora scrivendo la storia della Scuola. Ma per questa egli abbisogna delle notizie biografiche dei membri da nominare, tra quali V.S. Con suo comodo dunque gli significhi luogo di nascita, età, uffici sostenuti ad ogni cosa che giovi ad onore ed autorità dei figli di un tanto maestro a gloria del quale, per la gloria di Dio, nel trionfo della verità. Iddio la conservi quanto desidera il suo devotissimo S. Casara¹⁰¹

XVII. Venezia, 15 giugno 1886

Rev.^{mo} Monsignore amatissimo

la ringrazio delle affettuose sue righe, sempre a me preziose e graditissime. In Congregazione, non io solo, ma tutti siamo tranquilli, senza apprensioni. Dopo la fiducia in Dio, ci rassicura il metodo a noi consueto di vita e la regolarità e salubrità dei cibi. Perdemmo però in due giorni 22 e 24 maggio, due confratelli, uno vecchio ed uno da anni infermiccio, ma non dal morbo ora dominante e che, grazie a Dio, va decrescendo. Così fosse del male, ond'è sofferente il bravo e ottimo nostro V. P. a Torino! E per quest'anno bisogna rassegnarsi a ricevere quello che ci darà. Per l'anno venturo, non dubito, o rinuncerà egli all'impegno, o qualcuno provvederà a tempo in altra maniera. Conosce il «Bollettino rosminiano» che il Paoli pubblica a Rovereto? Esso esce una volta la settimana...¹⁰² in Austria £ 1.30 all'anno. È interessante. S. Casara¹⁰³

XVIII. Venezia, 22 dicembre 1886

J.M.J.

Ossequiatissimo Monsignore

mi permetta che cominci pregandola a contener meco gli sfoghi della sua eccessiva umidità. Quanto ne resto ammirato e sommamente edificato, tanto me ne sento confuso e pieno di vergogna, e nuovamente La prego di risparmiarmene in avvenire la pena.

¹⁰⁰ Alla missiva il destinatario rispose – come da glossa – il 17 marzo '86.

¹⁰¹ Alla missiva il destinatario rispose – come da glossa – il 22 aprile '86.

¹⁰² Una parola d'incerta lettura.

¹⁰³ Il messaggio è privo di convenevoli per mancanza di spazio.

Ho preso parte ben viva alla gravissima sua afflizione per la sciagura da che fu colpito, e tanto più di gran cuore Le auguro efficace e copiosa la pace che supera ogni natural sentimento, e la riempia nelle prossime sante feste, di quel gaudio celeste di che si sentirono inondati i semplici e pii pastori, invitati dall'angelo alla povera stalla e letiziati dai cantici della moltitudine di milizie celesti. E sia gaudio in Lei parimente nell'anno novello e in molti e molti di poi, e che finisca soltanto continuandosi, espandendosi ed eternandosi nel gaudio immenso del Paradiso.

Intanto fece benissimo a cercare attivamente alla grave afflizione nello studio dei nostri due amici che nello scrivere secondo la loro mente con amore e per amore della verità, tanto da essi conosciuta, amata e magnificamente manifestata. Ma appunto per l'amore che La ispirò a scrivere, si determini anche a compier l'opera e pubblicare. Coopererà così al fine del «Bollettino rosminiano», e potrà giovare al nuovo periodico «Il Rosmini», di cui avrà veduto l'annuncio e forse anche il primo numero anticipato. E parlo di questo e non della «Sapienza», perché non sono di questa sperar che continui. Siamo in fine dell'anno e non si è ancora veduto il quaderno di settembre. Il meritissimo e bravo Vincenzo Papa dev'essere mortificato dalla sopravvenienza del nuovo periodico, ideato e predisposto senza di lui, e ne ha forte ragione. Ma credo essersi fatto così, perché prevedevasi ch'ei si sarebbe opposto, per continuar lui, meglio aiutato, con la «Sapienza», di che gli altri non potevano esser contenti. Di mal ferma salute, troppo carico di occupazioni, d' indole meticolosa e solito voler vedere lui tutto dalla prima all'ultima linea, non potevano con esso lui convenire quelli che credevano ormai necessario un periodico vigoroso, di pubblicazione più frequente e sicura, e libero da certi riguardi, ottimi in sé, ma in certe circostanze non tollerabili. Il nuovo periodico vien pubblicato da una redazione laica e quindi senza bisogno di revisione ecclesiastica, benché si serberà tale da non vien rendersene mai demeritevole se pure ne abbisognasse.

Continuazione del dì 23.

Il non aver potuto ieri continuare e chiuder la lettera mi procurò la consolazione di darle buone notizie. Mi si scrive da Roma che si hanno buoni argomenti per poter dire che le cose van bene: l'aria del Vaticano non spirò mai meno contraria: la comparsa del «Rosmini» suscitò seria burrasca, ma solamente al basso della montagna. *Deo gratias*. La verità, non c'è dubbio,¹⁰⁴ presto o tardi deve trionfare. E contribuirà ad affrettarne il trionfo - cred'io - anche la grave imprudenza commessa qui nel Veneto dal buon Vescovo di Concordia.¹⁰⁵ Si credette in dovere di scrivere una pastorale al suo clero contro lo scritto del Cicuto, paroco¹⁰⁶ in sua diocesi a Bagnarola, letto all'Accademia di Rovereto, stampato poi negli Atti e da essi estratto in opuscolo: *La questione rosminiana secondo la morale cattolica*.¹⁰⁷ Con quanta cognizione di causa e quant'onore della dignità e autorità di Vescovo, potrà dedurlo dalle moderatissime *Osservazioni* che Le spedisco e che l'Accademia attaccata nel Cicuto essa pure, mandò tutti vescovi della veneta provincia e all'Arcivescovo di

¹⁰⁴ Dubio: così nel testo, scempio.

¹⁰⁵ Domenico Pio Rossi, O.P., vescovo di Concordia e Portogruaro.

¹⁰⁶ Paroco: così nel testo, scempio.

¹⁰⁷ CICUTO 1885.

Udine.¹⁰⁸ Naturalmente ne avrà mandato anche a Roma e la cognizione del fatto non si sarà fermata solamente al basso della montagna, nelle cui elevate regioni dee avere sparso qualche nuovo raggio di luce di verità.

Finisco, agli auguri spirituali aggiungendo parimente di gran cuore quello di un sollecito e pieno ristabilimento in salute di corpo e vigoria di animo così che possa presto occuparsi e del qualcosa da contrapporre al dettolo dall'onesto gesuita e della lettera avuta dal Piemonte, e possa così collaborare alle rosminiane periodiche pubblicazioni e propugnare in esse la causa santissima della verità. Grazie a Dio io sto sempre bene. Si ricordi, La prego, di credermi e trattarmi da quello che veramente Le sono dev.^{mo} e oblig.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità¹⁰⁹

XIX. Venezia, 23 gennaio 1888

J.M.J.

Veneratissimo Monsignore amatissimo

ricevetti ben io ho tutt'e tre le accennate sue, sempre a me preziose e graditissime, ma io temo smarrita qualcuna mia. Del resto, io sto sempre benissimo, né mi risento punto della stagione che corre anche qui rigida oltre il consueto. Grazie, Monsignore, affettuosissime grazie delle sue cordialissime felicitazioni, che io ricambia dall'intimo del cuore e con altrettanti augurii a Lei di ogni più eletta benedizione.

Ho goduto assai nell'intendere che s'associò al nostro «Rosmini», ritirandone anche i numeri tutti dal primo anno: come godetti parimente molto sapendo che fu accettato come omaggio tomistico il suo *S. Tomaso*. Il S. Padre facilmente non lo vedrà, ma può essere che il vegga qualche altro, e non senza vantaggio dalla gran causa, contro cui continua perfida e ostinata la guerra. Ma la parte nostra intanto sta impavida, ne perde palmo delle sue posizioni, e piuttosto va guadagnandone e vengo conoscendolo anch'io. La guerra stessa che insiste eccita qua e là qualche animo retto a volerne conoscere un po' il netto e si procura di aver le opere del con compianto e santo filosofo e, leggendole, se ne innamora. Così avviene anche qui, e avviene pure da lungo da lunge. Sulla fine di novembre vennemi dalla posta lettera col timbro di Casamicciola! La apro: è un Can.^{co} Par.^{io} Giuseppe Morgera¹¹⁰ che vuole entrare in relazione meco, mi scrive con grande affetto, mi dice di aver conosciuto da poco tempo qualche opera del Rosmini, di essere già persuaso che il suo sistema è proprio il sistema della verità, deplora altamente che sia stato e sia

¹⁰⁸ Giovanni Maria Berengo (Venezia, 1820 – Udine, 1896) laureato in teologia e diritto, nel 1877 vicario capitolare della diocesi di Venezia, creato vescovo di Adria nel 1878 e poi di Mantova e di Udine. Cfr. *Dizionario del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, Casale Monferrato, 1982, III.1, pp. 79-80.

¹⁰⁹ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 18 gennaio 1887.

¹¹⁰ Parroco a Casamicciola, autore di volumi ed opuscoli tendenti al devozionale, re-impressi anche in anni recenti. Ne fu stilata una biografia, essendo ancora verde il ricordo di lui: D'AMBRA 1992.

osteggiato tanto, riconosce il danno immenso venutone, vuole continuarne, quanto più potrà, lo studio, per farsene poi zelante propagatore e mi domanda intanto vari opuscoli miei con indicazioni esatte dei loro titoli. Pensando io, come mai abbia potuto averne notizia, venni nella persuasione che il merito sia del mio carissimo e veneratissimo M. Pavissich, che ne fece menzione nella «Staffetta», foglio probabilmente noto a Casamicciola, essendo l'isola d'Ischia poco lontana da Napoli: e godo di fargli sapere che parte almeno del seme da lui sparso cadde *in terram bonam* e darà, se non il *centum*, nè il *sexaginta*, almeno il *triginta*.¹¹¹ E sarà pur grande conforto qui in terra, per chi vi si sarà adoperato, vedere il trionfo della verità, tanto più glorioso quanto più ostinatamente avversato: e in ogni caso ne sarà ineffabile il gaudio per chi lo vedrà in paradiso. Oh! stiamo costanti per la santa verità, che stiamo certamente per la gloria di Dio e la fonte d'ogni bene.

Godo che sia entrato in relazione col Bulgarini¹¹² perché, data occasione, gli raccomandi di temperarsi. A me non piacque la sua sfuriata contro il Sichirollo¹¹³ e ne scrissi già al segretario della Redazione Signor Angelo M. Cornelio,¹¹⁴ nipote dello Stoppani, come scrissi anche disapprovando l'epiteto di *simoniaca* dato alla così detta conversione di Sichirollo. E vero: si merita qualunque rimprovero, ma io vorrei riconvenirlo nel suo enorme sproposito col dimostrarglielo, non con modi che l'inaspriscano, e tanto più gli impediscano di riconoscere il suo gravissimo errore. Io lo conosco fin da chierico, lo tenni sempre e lo tengo per un bravo letterato e un pio sacerdote: ma, infelice! fu traviato dalle letture degli avversarii. Credette un tempo di essere rosminiano, ma nol fu mai: e ne è prova il parlar del sistema così da mostrare che non ne intese neppure il principio. Poveretto! a me fa compassione! La lettura degli scritti avversari l'affascinò fino a credersi in grado di erigere tribunali e sentenziare come da corte suprema contro un Rosmini! Altro che il ciabattino che pretendeva sentenziar contro Apelle! E così avviene di quelli tutti che si abbandonano in braccio degli avversari che saranno anche inconscii, ma che in fatto diventano così fidenti di sé, così insanamente orgogliosi, da credersi idonei e aver l'arbitro di sentenziare inappellabilmente di tutto e di tutti. Dio ce ne guardi.

¹¹¹ Cfr. Marc. IV, 20.

¹¹² Si conservano cinque missive del Bulgarini al Pavissich, per gli anni 1886-93, edite in BRUZZONE c.d.s. I carteggi del Bulgarini si conservano alla Biblioteca Marucelliana di Firenze.

¹¹³ Mgr Giacomo Sichirollo che, da ammiratore della dottrina rosminiana, ne divenne oppositore con lo studio: G. SICHIROLLO, *La mia conversione da Rosmini a S. Tommaso*, Padova, tip. Seminario, 1887, contro il quale: G.B. BULGARINI, *Una finta conversione*, in «Il Rosmini», I, 1887, seguito dall'ancor più oltraggioso: A. MOGLIA, *La conversione simoniaca di D. Giacomo Sichirollo*, in «Il Rosmini», II, 1888.

¹¹⁴ Angelo Maria Cornelio, pubblicista, redattore de «Il Rosmini», aggregato all'Accademia roveretana degli Agiati l'anno 1896 (BONAZZA, p. 164). Sua madre era sorella di Antonio Stoppani e di D. Antonio Stoppani prevosto alla Passione di Milano. Restano sette missive del Cornelio al Pavissich per gli anni 1889-92.

Desidero e spero vedere il rispettabile e caro suo nome, così nel «Rosmini» come nel «Bollentino» e negli atti dell'Accademia, e ringraziandoLa di avermi fatto trattenerne un po' seco, col più alto rispetto e vivo affetto me le confermo dev.^{mo} servitore e amico

P. Sebastiano Casara delle scuole di carità¹¹⁵

XX. Venezia, 21 aprile 1888

J.M.J.

Veneratissimo Monsignore

L'amico P. Luigi ritornata appena a Venezia, mi portò subito il manoscritto con la carissima sua del 15 marzo p.p., letta da me col solito vivo aggradimento, e diedi per subito il manoscritto da leggere al Chiereghin¹¹⁶ e ad un altro, pei riguardi ora richiesti dalla vista mia indebolita. Sopravvenne intanto la terribile notizia, come fulmine a ciel sereno, che mi addolorò immensamente e mi fece scrivere e ricever varie lettere ed ebbi contemporaneamente altre cose da dover occuparmene senza ritardo. In questa ebbi pure i due numeri del giornale e ultimamente il vigliettino di 13 del corrente. Accennato così alla cagione del mio prolungato silenzio, eccomi a Lei.

1° I due confratelli lessero con piacere il manoscritto e ne approvano la pubblicazione, ma ora, naturalmente, senza il tratto relativo al Rosmini. Vegga Lei, se ciò le convenga.

2° È doloroso che si creda dover sostenere una causa, sia quanto vogliasi buona e santa, alterando la verità, e pretendendo poi di esservi fedelmente tenuti. Gran disgrazia il divenir giornalisti, sia pure con le più sante intenzioni! Pur troppo il caso dell'«Eco» non è solo, né raro!

3° Venendo al decreto, io feci subito la mia commissione e gliene mando copia. Ella poi vedrà che non è esatto il titolo postole in fronte nella *Difesa*. Il decreto in atto di autorità e richiede obediienza:¹¹⁷ non era atto di infallibilità e non esige adesione, cioè pieno e assoluto assenso dell'intelletto. Mancano tutte le forme solite e necessarie perché il Papa parli *ex cathedra* e basta anche solo osservare che le 40 preposizioni son condannate senza specificazione alcuna di nota censoria, neppure delle più miti. Ed io, a voce e in iscritto mi fo dovere di premurosamente avvertire perché non si confonde una cosa con l'altra e non si dia appiglio ai nemici di Chiesa santa, perché spropositino contro la pontificia infallibilità. Ma già Lei ne era da sé ben persuasa. Dopo ciò abbassiamo il capo, adoriamo i divini consigli a noi imperscrutabili e speriamo in Lui, *qui mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit*.¹¹⁸ Non sarebbe il primo caso che il grano dovesse cader in terra e morirvi, per poter dare gran frutto. Con questa cara e ferma speranza, me le confermo dev.^{mo} servitore e affez.^{mo} amico

¹¹⁵ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 15 marzo 1888 con il discorso su Leone XIII.

¹¹⁶ P. Giovanni Chiereghin, confratello e segretario del P. Sebastiano.

¹¹⁷ Obedienza: così nel testo, scempio.

¹¹⁸ 1Re, II, 6.

XXI. Venezia, 3 maggio 1889

J.M.J

Rever.^{mo} Monsignore amatissimo

La preziosa sua del sabbato santo¹²⁰ venne ad accrescermi la gioia santa del trionfale alleluia subito la domenica. Immediatamente risposi e corrisposi col cuore, con tutto il cuore, e oggi soltanto posso far con lo scritto e la ricambio con i più fervidi voti di ogni più lieta e lunga benedizione.

Che sappia io, nessun dei maestri e giudici trovò ragione o motivo di disturbare il G. F. che s'era esibito pronto di sodisfare ad ogni loro desiderio. Forse più d'uno, se ben lesse l'opuscolo trovò di non saper che ridire, ma i più, starei per dire in generale, fuori di Roma, scandalizzati, dal sotto titolo, dell'arditezza sacrilega dell'autore, l'avranno sdegnosamente gettato nel mondezzaio com'ebbe a dire il *Prelato romano*, mi pare, al Vescovo di Pavia.¹²¹ Ho detto forse più d'uno, perché seppi che il vescovo di Piacenza, Mgr Scalabrini il lesse e ne restò per...¹²² Ho detto anche fuori di Roma, perché ivi certo lo avranno letto quanti avrebbero voluto mandarlo subito all'Indice. Ed è molto notevole che non l'abbiano osato, neppur con nessuno degli altri da lei ricordati. Ha visto come non tardarono un momento a proscrivere quello del *Prelato italiano*? Previdero subito, che non l'avrebbero più potuto, se l'autore si fosse manifestato e premurosi il prevennero! Vedremo adesso che cosa faranno dell'edizione pubblica delle *Note*. Nella quale, oltre che recato a difesa del Rosmini lo stesso Papa, vedrà anche asserito che il decreto fu fatto clandestinamente, senza cioè sentir consultori e senza regolare adunanza di generale congregazione. Insomma, è un decreto assolutamente nullo in ogni riguardo: nullo perché pubblicato senza le prescritte solennità per doverlo credere autentico: e molto più nullo, perché convenuto è fatto contro ogni regola intrinseca di giustizia. Tale è il decreto che vescovi, non so quanti, pretesero attribuire al Papa e pubblicarono come atto di vera infallibilità!! E con uno di questi dovetti sostenere pur io il contrario in epistolare corrispondenza, che finì per parte del Vescovo col denunziarmi alla stessa S.R.U. Inquisizione. In quali termini precisamente non so: ma so che mi vennero da essa S. Congregazione due quesiti sull'argomento. Io però ne fui contentissimo immediatamente risposi, dicendo aperto che atto di infallibilità non lo credetti, cui si dovesse assenso di fede, ma mero atto di autorità, a cui non si doveva che obediienza. Allora scrissi con persuasione così. Se i due quesiti mi fossero venuti più tardi, avrei dovuto negare anche questo!

¹¹⁹ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 10 luglio 1888.

¹²⁰ 20 aprile 1889.

¹²¹ Lucido Maria Parocchi (1833 – 1903).

¹²² Manca l'ultimo rigo della pagina.

Intanto è sotto torchio il lavoro del Billia.¹²³ Questi completa ciascuna proposizione nel suo immediato contesto e poi la conferma coi relativi passi raccolti da tutte le opere. E vuol sentire che cosa ne dico io? Disposizione di Dio! Tutti i lavori in quest'occasione, specialmente quello del Billia preparano la pappa fatta al Postulator della causa, quando si tratterà di decretare al Rosmini l'onore degli altari e di dichiararlo Dottore di Santa Chiesa. *Reposita est haec spes mea in sinu meo.*¹²⁴

Il Conte¹²⁵ corrisponde a' suoi graditi saluti, ed io pregandola de' miei e D. Francesco mi godono ripetermi e confermarmi suo devot.^{mo} e obligat.^{mo} P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità¹²⁶

XXII. Venezia, 27 dicembre 1889

J.M.J.

Venerato e carissimo Monsignore

son persuasissimo che a molto più forte ragione dovrei io cominciar col *me poenitet, veniam peto ut ignoscas rogia*. Ma via! fra noi, che ci conosciamo, non ce n'è punto bisogno.

In questi giorni dev'esser costì un zelantissimo missionario, sacerdote Luigi Costantini di Cividale,¹²⁷ nostro amorevolissimo: al quale raccomandai di vederla e portarle tanti e tanti augurii e saluti. È un vero apostolo e un caro uomo, che pensa unicamente a salvar anime per la gloria di Dio e vi si occupa indefesso da molti anni, dal primo all'ultimo giorno, senza riposo. Se mai a lui mancasse il tempo, procuri lei di vederlo e ne resterà contento.

Non vedo il «Popolo roveretano», né il vede l'amico nostro, il carissimo Conte sicché ci resta ignoto quanto in esso viene pubblicato. Quanto a noi però resteremmo ben volentieri privi del piacere di leggervi gli articoli in favore della gran causa, se potessimo aver la speranza che fossero e letti e intesi e approvati da molti tra gli innumerevoli che mi avrebbero vero e grande bisogno! Ma ... non si vuol sapere o perché ingannati o perché ingannatori. Ma guai! ai ciechi per volontà e che si fanno luci! Guai! Guai! Preghiamo per loro, ché ne hanno troppo bisogno.

¹²³ Lorenzo Michelangelo Billia (Cuneo, 1860 – Firenze, 1924) studioso, pubblicista, convinto assertore del pensiero rosminiano, collaborò con solerzia, fra gli altri, al periodico «Rassegna Nazionale», intervenendo sulle questioni del giorno, anche politiche.

¹²⁴ Job. XIX, 27.

¹²⁵ Il Conte Luigi Sernagiotto, patrizio veneziano, pubblicista, autore – fra l'altro – di una biografia del P. Casara (SERNAGIOTTO 1898), nonché della versione italiana della biografia del Rosmini dell'inglese William Lockhart (LOCKHART 1888).

¹²⁶ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 22 dicembre 1889.

¹²⁷ Luigi Costantini (Cividale del Friuli, 8 dicembre 1846 – 28 agosto 1918) ordinato sacerdote nel 1869, coadiutore pastorale nella parrocchia di S. Pietro dei Volti (Cividale) dal 1871, cappellano di Grupignano (filiale della parrocchia testè menzionata), canonico dell'insigne Collegiata di Cividale dal 1897.

Io godo intanto, godo assai, che si scriva e si scriva come fa lei, moderato, rispettoso, tranquillo, né posso approvare il fare risentito, aspro e perfino qualche volta irritante come, per esempio, quello del Nessuno¹²⁸ contro l'infelice Ausonio Franchi.¹²⁹ Appunto perché, a troppi argomenti, non si può crederlo un convertito, e si dee crederlo un ipocrita ed un superbo; tanto più deve far compassione.¹³⁰ Si merita qualunque rimprovero, ma glielo si dia con zelo di carità, sempre cioè con amore e per amore, che questa è l'unica via per fargli quel bene e l'unico modo di fargli conoscere che proprio di cuore gli si desidera. Oltre che non si darebbe appiglio agli avversari di animo e mala voce con discredito dalla dottrina che professiamo, e danno della causa santa che sosteniamo. E per questo io temevo assai della continuazione del periodico e ne scrissi al Cornelio. A quanto seppi di poi il periodico continuerà ed io scriverò di nuovo al Cornelio e in quell'occasione mi ricorderò le *Nuove pagine per la storia*.

Il Billia fece un lavoro di gran pazienza e grande importanza,¹³¹ ma non per ora. Verrà il suo momento e gioverà sommamente per la causa di santo e di dottore. Per ora i rosminiani ne sono già persuasi: gli avversari non leggono perché non vogliono ricredersi e in ogni caso non ne parlano, per non dar occasione che lega altri li legga e riconosca la verità studiosamente e malignamente tenutagli occulta.

Quanto al più compromesso di tutti,¹³² io credo che non sappia di esserlo. Mi si dice essere riusciti a riempirlo di tali e tante sinistre impressioni, che ormai nessuno ne spera di liberarlo e nessuno perciò gliene parli, persuaso che non sarebbe inteso e neppur forse ascoltato. Pare anzi che gli avversari fossero giunti al segno di poterne sperare perfino la soppressione dell'Istituto!!

¹²⁸ Pseudonimo.

¹²⁹ Cristoforo Bonavino (Pegli, 1821 – Genova, 1895) ordinato sacerdote l'anno 1843 da Mgr Antonio Gianelli (poi canonizzato), allontanato dallo stesso per superbia e per giansenismo, nel 1849 abbandonò l'abito talare, divenne famoso col nome di Ausonio Franchi, filosofo acclamato da liberali ed anticlericali. Concluse la docenza all'Accademia scientifico-letteraria di Milano nel 1887-88 con un corso su S. Tomaso d'Aquino, quasi a significare il ritorno alla Fede. Seguì l'abiura per gli errori dottrinali commessi, rivestì la veste sacerdotale e pubblicò la poderosa ritrattazione *l'Ultima critica*, 1889-93. Basti il rinvio alla 'voce' curata dallo scrivente per il *Dizionario biografico dei liguri*, Genova, 1994, II, pp. 65-67.

¹³⁰ Interessanti codeste impressioni di contemporanei. Nell'opera sopra menzionata egli tratta gli errori dottrinali da lui commessi, ma per il fango gettato sopra i Gesuiti – ad esempio – non mi risulta chiedesse perdono. Fu lui infatti uno degli informatori del Gioberti per le sue anche troppo note opere *Il Gesuita moderno* e le altre opere polemiche.

¹³¹ Allude a BILLIA 1889, subito confutato da «Civiltà Cattolica», IV, 1889, pp. 658-673 e V, pp. 47-58; a sua volta riconfutato da Daniele [pseudonimo] in «Il nuovo Rosmini», II, pp. 81-97 e da Padre Chicchibio [idem] *ibidem*, pp. 315-325.

¹³² Leone XIII.

E il rumore era giunto già in Inghilterra.¹³³ Dicesi però anche che al caro Manning¹³⁴ che premuroso ne scrisse, il Papa abbia risposto rassicurandolo che non sarà.

Lei dice ogni giorno la sua caldissima *'Ave Maria' pro Pontifice*; io tre volte al giorno l'*Oremus pro Pontifice* con l'antifona *Dominus conservet eum* etc. e l'orazione *Omnipotens aeterne Deus* etc. e nel passo *non tradat eum* intendo nemici aperti occulti, esterni ed intimi e mascherati da amici. Dopo ciò, non c'è dubbio – è di fede – ci vogliono anche questi per concorrere come mezzi al fine ed affrettarne l'effettuazione, e questa più piena e gloriosa e feconda di preziosissime conseguenze. Resta il terribile *Vae autem homini illi*,¹³⁵ ma chi lo vuole e sel merita, sua colpa e suo danno: noi pregheremo anche per lui, e noi felici se concorderemo a ottenergli *ut convertatur et vivat*.

Mi chiede come sto, e godo potendo risponderle che sto benissimo: ma non mi dice di sé. La prego quindi di farlo sapere con una riga che potrà dare al nostro amico, il missionario Costantini, che dev'esser qui di nuovo pel dì 4. Vedrò tra breve il Conte e La ricorderò come merita ed egli ne sarà giubilante. È un pezzo che non scrivo sul nostro argomento e forse non scriverò più, anche per non stancarmi gli occhi alquanto indeboliti. Mi creda sempre tutto suo

Seb. Casara¹³⁶

XXIII. Venezia, 26 marzo 1890

J.M.J.

Rever.^{mo} Monsignore

con gran piacere ho letto le sue *Nuove pagine*, importantissimo per la storia della questione e speriamo anche per la causa della beatificazione, a cui deve seguire quella della canonizzazione, nonché quella di dichiarazione di dottore di Santa Chiesa, quale dev'essere riconosciuto il benedetto nostro Rosmini. Allora non ci saremo noi più su questa misera terra, ma ne godremo, oh! sì lo speriamo nella divina misericordia, ne godremo in Paradiso e ne gioiranno distintamente quelli che vi avranno influito coi loro scritti e stampati in difesa delle dottrine, ed in confutazione e a scorno degli avversarii. E Lei sarà uno di questi. Quando si fa il presente, tutto gioverà allora, tutto concorrerà a rendere più facile splendida la parte del Postulator della causa, più pronto e più glorioso il trionfo della santità e della sapienza del grande perseguitato. Il pensare anche solo a quel gran giorno mi fa pregustare la gioia di che esulteranno i figli dell'Istituto, i seguaci delle dottrine, gli amici tutti della verità, della santità e della sapienza.

A tale scopo santissimo e per la Chiesa Santa di Dio sopra ogni dire utilissimo, Le propongo vivamente e le raccomando un altro lavoro. È più lungo delle *Nuove pagine*, ma molto importante

¹³³ I Rosminiani, col plauso del Sommo Pontefice, l'anno 1835 raggiungero la Gran Bretagna dove iniziarono il loro apostolato. Basti il rinvio a PAGANI ROSSI, I, pp. 695-716.

¹³⁴ Henry Edward Manning: cfr. *supra* nota 69.

¹³⁵ Luca XVII, 1.

¹³⁶ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 19 gennaio 1890.

in sé e di moltissima utilità ove sarà il tempo di usarne. Sarebbe un compendioso estratto di quanto, negli undici suoi volumi, osserva, nota, dimostra il Mgr Ferrè contro il Liberatore,¹³⁷ il Cornoldi,¹³⁸ la C[iviltà] c[attolica] ecc. Ignoranza, errori, mala fede, mutilazione di testi ecc. della scuola avversa al Rosmini e la gravità delle conseguenze a danno della scienza e della fede e a disonore di S. Tomaso e falsificazione di sua dottrina, oltreché di quella del Rosmini, tutto sarebbe posto spiccatamente in evidenza e non potrebbe non fare la più viva e salutare impressione. Sarebbe il modo di trarre dalla lunga, dotta e robusta fatica del zelantissimo monsignore, il massimo effetto. È un'idea che vagheggio da qualche anno e avrei voluto io stesso occuparmene. Cominciai anche farne un indice delle cose da estrarre e dei luoghi dove stanno, ma dovette abbandonarne il pensiero. Le mie brighe, la mia età, e i miei occhi me ne tolgono la speranza. Mi raccomando quindi a Lei. Non si spaventi per la lunghezza del lavoro. Cominci senza pensare alla continuazione e proceda secondo che può. Facilmente in corso di lavoro verrà sempre più conoscendone l'importanza e la utilità, e si sentirà più stimolato a continuare, e confortato nel farlo. In somma, confido in Lei, e le unisco copia dell'indice che avevo cominciato per me.

Le sante feste si avvicinano, e glielo auguro riboccanti di santa spirituale allegrezza, se anche nulla vi sarà di nuovo per rallegrarcene naturalmente: e con ossequioso e caldo affetto me le confermo umile servitore e sincero amico

P. Sebastiano Casara
delle Scuole di carità¹³⁹

XXIV. Venezia, 5 gennaio 1891

Rev.^{mo} Monsignore

l'età, la stagione, le brighe mi fecero restare con dispiacere in ritardo. Ringrazio e ricambio di gran cuore gli auguri e ringrazio della biografia che ancora non ho potuto leggere, e di cui ho portato subito le due copie ai due amici. Ho trovato il C[onte] disturbato per dispiaceri avuti in autunno e per la morte recente d'una sorella. Ho letto con molto piacere la rivista della Canzone nel periodico per ora cessato. Le raccomando di non abbandonare il pensiero del lavoro che le proposi con la mia del 26 marzo 1890. Cominci con coraggio, vi troverà gusto e interesse e vi riuscirà. È lungo, ma importante assai...¹⁴⁰

XXV. Venezia, 31 ottobre 1891

Rev.^{mo} Mons.^{re} veneratissimo

¹³⁷ P. Matteo Liberatore, SJ, fra i più accesi oppugnatori della dottrina rosminiana.

¹³⁸ P. Giovanni Maria Cornoldi (Venezia, 1822 – 92) SJ, come sopra, che accusava il Rosmini come panteista ossia di velato ateismo. Meritano citazione MALUSA 1986 e 1989.

¹³⁹ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 21 dicembre 1890.

¹⁴⁰ Manca l'ultimo rigo della missiva.

quanto le sono obbligato dell'affettuosa memoria che tiene di me! Ma anch'io mi ricordo sempre con riverenza, gratitudine e affetto di Lei. Se non Le scrivo, è perché non ho nulla di lieto, riguardo a quello che ci sta tanto a cuore. In me però non viene mai meno la certezza che la causa della verità e di ogni bene dee finalmente trionfare e tanto più gloriosamente e utilmente quanto più tardi. Intanto (ecco una bella notizia) mi vien detto che, nella parte del nostro Santo, Iddio ha cominciato a parlarne in favore con miracoli. Se Gli piacerà continuare, sarà impossibile che tutti facciano i sordi. Speriamo, speriamo. Suo devot.^{mo} S. Casara¹⁴¹

XXVI. [Venezia], 3 febbraio 1892

Veneratissimo Monsignore

sono entrato in convalescenza e scrivo subito¹⁴². Ero in piedi quando mancò il tribolato nostro caro Squarcina. Gli ultimi miei passi furono a S. Pantaleone pel suo funerale. Nulla so ancora della desolata sorella!

Ho ricevuto e tengo ancora tutte e tre le copie, una delle quali passerò al Conte. Non ne ho letto sillaba. Stia bene. Mi raccomandi al Signore. Suo devot.mo S. Casara

XXVII. Venezia, 20 maggio 1892

J.M.J.

Rev.^{mo} e ossequiat.^{mo} Monsignore

fin dalla prima volta che fu a visitarmi il cav. Walach, io ne fui innamorato. Vidi subito in lui una persona degnissima in ogni riguardo, una persona rispettabilissima per cultura, per sentimenti religiosi, di cuore veramente nobile e grande e di carità corrispondente a prova non di parole e lingua, ma di opere generose e di grandi sacrificii. Ne fui subito edificato e ne godetti per l'indicibile conforto della pia e desolata sorella. Non avrei poi mai immaginato che la squisitezza del suo sentimento giungesse anche a fare per me, senza merito alcuno e appena appena a lui noto, ciò che fece. Capisco che devo in gran parte ciò attribuire all'eccessiva bontà di Lei, ma in altro cuore non sarebbe stato sì vivamente doverosamente sentita. Iddio ne rimeriti l'uno e l'altro, e dia al degnissimo Cavaliere in ricambio anche la consolazione di riuscire felicemente nelle premurose sue prestazioni a conforto della tanto buona sorella del caro defunto.¹⁴³ Del quale e del suo grandioso dipinto ho letto con sommo piacere il ricordo che meglio, a mio credere, non poteva esser fatto. Si vede in esso l'amico, il pieno conoscitore della persona e dell'opera, e il felice e colto espositore di quanto sente e conosce.

Non ebbi gli Annali dell'Accademia e tanto più volentieri vedrò il suo Sermone.¹⁴⁴ E Lei vedrà, spero tra non molto, e per l'argomento rilevantissimo e per l'affetto suo grande verso di me,

¹⁴¹ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 31 dicembre 1891.

¹⁴² La cartolina è vergata con grafia incerta ed affaticata.

¹⁴³ Identificabile nello Squarcina di cui alla missiva datata 3 febbraio 1892.

¹⁴⁴ PAVISSICH 1891.

vedrà – dico – pur volentieri un mio lavoro sul peccato originale. È pubblicato anonimo, perché continua l'*hora vestra et potestas tenebrarum*,¹⁴⁵ né posso col mio nome esporre a dispiaceri e molestie il mio povero e tanto a me caro Istituto, benché nulla vi si trovi di che dovessi temere, né quanto a cose, né quanto a modi. Ma la dottrina è tutta contro gli ostinati e trapotenti avversarii.

I quali, saprà, non contenti a quanto finora fecero e ottennero, insorsero testè di nuovo con la pubblicazione vaticana *Propositionum 40 rosmin. trutrina theologica*, pubblicazione lodata a cielo dall'«Oss[ervatore] Rom[ano]» e dalla «[C]iviltà c[attolica]». Resta però sempre *reposita spes mea in sinu meo*.¹⁴⁶ Poiché, *si Deus pro nobis, quis contra nos? Scio cui credidi, et certus sum*.¹⁴⁷

Mi conservi il suo amore e mi creda, pieno di riverenza e affetto, suo dev.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara¹⁴⁸

XXVIII. [Venezia], 26 dicembre [1893]

J.M.J.

Rev.^{mo} Monsignore

non pure conosco, ma ricordo sempre con viva gratitudine la troppo grande bontà di V.S. Rev.^{ma} verso di me, anche senza bisogno di vederne gli scritti: godo però assai quando ne veggo o ne ricevo notizie. Così appunto godetti quando ne ebbi dal triestino M. Oss.¹⁴⁹ P. Agostino che credo ora passato nella religiosa provincia di Dalmazia. Riguardo alla quale approvo e godo che sentane vivo amore e stia occupandosi per farla conoscere ed apprezzare meritatamente a chi ne ignora la storia. Lessi la *Commemorazione* ed ammirai l'ardore con che sostiene per giusti e santi fini la indipendenza dei suoi dalmati dai croati.

Quanto alla causa rosminiana, vorrei darle buone notizie! La guerra continua... sorda, secreta, ma non meno accanita. La «[C]iviltà c[attolica]» se ne tiene apparentemente in disparte e lascia gli assalti pubblici alla «Scuola cattolica»¹⁵⁰ all'«Osservatore»¹⁵¹ ambedue di Milano. Senza clamori poi si lavora continuamente e non soltanto l'Istituto e i suoi membri, ma anche estranei,

¹⁴⁵ Luc. XXII, 53.

¹⁴⁶ Job. XIX, 27.

¹⁴⁷ 2Tim. I, 12.

¹⁴⁸ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 31 dicembre 1892.

¹⁴⁹ Minore osservante, francescano.

¹⁵⁰ «La Scuola cattolica», fondata nel 1873 e diretta da Mgr Lucido M. Parocchi, vescovo di Pavia.

¹⁵¹ «Osservatore Cattolico» fondato nel 1864 da Mgr Giuseppe Marinoni (fondatore del Pontificio Istituto per le missioni estere) e da D. Felice Cittadini che lo diressero fino al 1872, allorché subentrarono D. Davide Albertario (1846 – 1902) e D. Enrico Massara (1841-1919). Dal 1885 fu unico direttore D. Albertario.

perché in contatto di rosminiani e son sottoposti attendibili prove, delle quali qualcuna son venuto a conoscere anch'io e in generale so con certezza di altre. Ma io, quanto ne sento dolore, tanto non ne fo meraviglia. La permissione divina che l'ora del potere delle tenebre duri così fiera e lunga, mi è sicuro e nuovo argomento della verità e bontà del sistema, e degli inestimabili beni che produrrà quando, uscito alla fin vittorioso, sarà studiato, ben conosciuto, amato, seguito e in opere praticato.

Le mando un libro mio anonimo, pubblicato lo scorso anno. Veramente ne avevo incaricato il tipografo, ma deve essersene dimenticato. Si tacque per vari mesi, ma finalmente ne parlò la «Scuola» suddetta dicendolo opera di un noto rosminiano di Venezia. Dal modo poi del suo parlare, apparisce chi vi riflette e ben intende che non riuscì a dirne male, come avrebbe pure voluto. O si crede e si obedisce al concilio di Trento e bisogna ammettere la dottrina da me professata o bisogna incorrere negli anatemi.

Mi continui la sua preziosa benevolenza, a cui consolazione le dico che di salute sto benissimo e quanto agli occhi ringrazio Dio della vista che mi rimane.¹⁵² Desidero di gran cuore che Iddio le doni per anni molti vita e salute. Suo oblig.^{mo} servitore e a[mico] P. Sebastiano Casara¹⁵³

XXIX. Venezia, 7 gennaio 1893

Rev.^{mo} Monsignore

Iddio rimeriti V. Signoria Rev.^{ma} della grande e non meritata benevolenza che mi conserva e le conceda vita, salute e benedizioni quante io gliene auguro e prego.

Mi consolo poi grandemente della molta sua operosità. Io sto di salute fisica benissimo, ma di operosità intellettuale gli anni e gli occhi me ne consentono poca. Poco posso leggere e meno scrivere. Ringrazio però Dio di quanto mi resta. Ancora quattro mesi e compirò l'ottantaquattresimo.¹⁵⁴

Farò ben volentieri le sue parti col Conte, che credo ancora in campagna, da varie circostanze trattenutovi più assai del solito. Nella grande e santa causa nulla di nuovo. Ora *bonum est praestolari cum silentio salutare Dei*¹⁵⁵ e intanto pregare. Mi compatisca, se presto finisco. Mi ricordi nelle sue sante orazioni e mi creda suo devot.^{mo} e oblig.^{mo} servitore

P. Sebastiano Casara delle Scuole di carità.¹⁵⁶

XXX. Venezia, 19 maggio¹⁵⁷

¹⁵² La grafia appare tremolante ed insicura.

¹⁵³ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 19 gennaio 1894.

¹⁵⁴ Sebastiano Casara nasceva in Venezia l'11 maggio 1811.

¹⁵⁵ Thren. III, 26.

¹⁵⁶ Alla missiva – come da glossa appostavi – il Destinatario rispose il 18 gennaio 1895. È questa l'ultima lettera conservata del P. Sebastiano.

¹⁵⁷ Missiva senza data, ma collocabile avanti il 1886, anno di cessazione de «La Sapienza».

J.M.J.

Rever.^{mo} Monsignore.

Devo cominciare pregando V.S.R. a compatirmi se non risposi mai ad una sua precedente e se il fo in ritardo all'ultima sua. Ma Ella è troppo buono verso di me e devo qui subito pregarla di non effondere meco la sua soverchia bontà, per non farmi giustamente e vivamente arrossire.

Godo tanto della pubblicazione del suo dotto lavoro e della bella edizione. Non dubitodi una buona accoglienza e di larga diffusione, e ne spero del bene. E voglio anzi pregare il bravo Abb. Bernardi¹⁵⁸ a prepararne una degna rivista,¹⁵⁹ da mandare alla nostra «Sapienza», per estenderne la notizia è il desiderio.

Grazie a Dio io sto sempre benissimo, come spero e sono pure di Lei.

Le cose rosminiane, a quanto so, procedono in meglio, anche nell'animo del Pontefice e dev'esser così, perché la verità può essere e sempre è combattuta, ma vinta non fu giammai, né sarà. Mi si scrive di un nuovo tentativo fatto per ottenere la condanna di proposizioni tratte da opere del Rosmini, e questo pure fallito.

Vorrei sperare che nel quaderno di giugno la «Sapienza» cominciasse a pubblicare un mio lavoro, che tiene già da varii mesi. È uno studio su San Tommaso, sotto un punto di vista particolare.

Iddio la conservi alla stima e all'amore di quanti hanno l'onore di conoscerla e a far del bene con le sue dotte pubblicazioni. Suo aff.^{mo}

P. Sebastiano Casara
delle Scuole di Carità.

¹⁵⁸ Jacopo Bernardi: cfr. *supra* nota 12.

¹⁵⁹ *Scilicet*: recensione.

BIBLIOGRAFIA

ANGELERI 1879 = FRANCESCO ANGELERI, *Sull'odierno conflitto fra i rosminiani e i tomisti di A. Valdameri*, Parabiago, 1879 [contro Valdameri, 1879].

ANGELERI 1882 = FRANCESCO ANGELERI, *Rosmini è panteista?*, Verona, 1882 [contro articolo di *Liberatore* su «Civiltà Cattolica»].

ANGELERI 1882a = FRANCESCO ANGELERI, *Un articolo della Civiltà Cattolica contro l'opuscolo: Rosmini è panteista?*, Verona, 1882.

ANONIMO 1886 = *Di una pastorale contro A. Rosmini*, Rovereto, 1886 [contro Rossi, 1886].

ANONIMO 1888 = *A. Rosmini e il decreto della Congregazione del S. Uffizio*, Roma, tip. Vaticana, 1888.

ANONIMO 1888a = *Commenti di un prelado romano ad un opuscolo polemico e ad una lettera pastorale intorno al decreto di condanna delle 40 proposizioni rosminiane*, Roma, 1888.

ASTORI 1939 = CARLO ASTORI, *Mons. Bonomelli, Mons. Scalabrini e D. Davide Albertario*, Brescia, 1939.

ASTORI 1956 = CARLO ASTORI, *S. Pio X e il vescovo Geremia Bonomelli* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», x, 1956.

BEGGIAO = *Padre Sebastiano Casara, secondo fondatore dell'Istituto Cavanis (1811-98)*, a cura di D. BEGGIAO, con contributi di D. BEGGIAO, L. MALUSA, G. BERNARDI, Roma, Istituto Cavanis [editore indicato soltanto sulla copertina], s.d.

BILLIA 1889 = LORENZO MICHELANGELO BILLIA, *Le quaranta proposizioni attribuite ad A. Rosmini con testi originali completi dell'autore*, Milano, 1889.

BILLIA 1899 = LORENZO MICHELANGELO BILLIA, *In memoria di Agostino Moglia*, Milano, 1899.

BONAZZA 1999 = MARCELLO BONAZZA, *Accademia roveretana degli Agiati. Inventario dell'archivio (secoli XVI-XX)*, Trento, Provincia, 1999.

BRUZZONE 1997 = GIAN LUIGI BRUZZONE, *Una progettata versione italiana di uno studio di Andrew Ure (1778-1857)* in «Atti dell'Accademia Ligure di scienze e lettere», LIII, 1997, pp. 473-480.

BRUZZONE 2000 = GIAN LUIGI BRUZZONE, *Un'amicizia trentina di Carlo Matteucci: Francesco Antonio Marsilli*, in «Studi romagnoli», LI, 2000, pp. 447-461.

BRUZZONE 2005 = GIAN LUIGI BRUZZONE, *Una lettera inedita di Anton Maria Lorgna a Petronio Matteucci* in «Memorie dell'Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL», 123, Memorie di scienze fisiche e naturali, XXIX, 2005, pp. 29-36.

BRUZZONE c.d.s. = GIAN LUIGI BRUZZONE, *Fra i corrispondenti di Luigi Cesare Pavissich* in corso di stampa.

BULGARINI 1885 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Antonio Stoppani e la Civiltà Cattolica*, Genova, 1885.

BULGARINI 1885a = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Di una nuova accusa mossa dall'Em.^{mo} Zigliara al sistema filosofico di A. Rosmini*, Genova, 1885.

BULGARINI 1886 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Pericolo di anarchia nella Chiesa a proposito di una pastorale di Mons. D. P. Rossi*, Milano, 1886.

BULGARINI 1887 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Del composto ontologico e oggettività delle idee*, in «Il Rosmini», I, 1887, pp. 145-150.

BULGARINI 1887a = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Antonio Rosmini e il darwinismo* in «Il Rosmini», I, 1887, pp. 506-509.

BULGARINI 1888 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *La storia della 'questione rosminiana' falsata dalla*

Civiltà Cattolica, Rovereto, 1888.

BULGARINI 1889 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Giordano Bruno e Antonio Rosmini*, in «Il Nuovo Rosmini», I, 1889, pp. 1-17.

BULGARINI 1892 = GIAMBATTISTA BULGARINI, *Antonio Rosmini giudicato da Ausonio Franchi* in «Il Nuovo Rosmini», II, 1892, pp. 423-435 e III, 1893, pp. 54-70.

BURONI 1877 = GIUSEPPE BURONI, *Della filosofia di A. Rosmini*, Firenze, 1877.

BURONI 1880 = GIUSEPPE BURONI, *A. Rosmini e la Civiltà Cattolica dinanzi alla S.C. dell'Indice, ossia spiegazione del 'Dimittantur opera A. Rosmini' secondo la bolla 'Sollicita' di Benedetto XIV*, Torino, 1880.

BURONI 1881 = GIUSEPPE BURONI, *Crisi dialettica sopra l'opuscolo del Card. Zigliara intitolato Il Dimittantur...*, Torino, 1881 [contro Zigliara, 1881].

BURONI 1881a = GIUSEPPE BURONI, *Osservazioni sul recente opuscolo del Card. Zigliara intorno al 'Dimittantur'*, Milano, 1881 [contro Zigliara, 1881].

BURONI 1882 = GIUSEPPE BURONI, *Della dichiarazione quasi ultima della S. C. dell'Indice sulla formula 'Dimittantur' e del libro del Cornoldi: Il Rosminianesimo...*, Torino, 1882.

CASARA 1884 = SEBASTIANO CASARA, *Saggio di ricerca se secondo l'Angelico nell'intelletto umano v'abbia nulla di innato che sia diverso da esso intelletto e possa dirsi divino*, Torino, 1884.

[CASARA] 1886 = [SEBASTIANO CASARA], *Di una pastorale vescovile contro Rosmini. Osservazioni di un socio corrispondente comunicate alla Presidenza e lette nella tornata del 25 ottobre 1886*, in «Atti dell'I.R. Accademia di scienze, lettere ed arti degli Agiati di Rovereto», IV, 1886, pp. 92-120 [confuta ROSSI 1886].

CICUTO 1883 = ANTONIO CICUTO, *Il sistema rosminiano rispetto al panteismo e alla fede*, Torino, 1883.

CICUTO 1885 = ANTONIO CICUTO, *La questione rosminiana secondo la morale cattolica. Dissertazione*, in «Atti Accademia degli Agiati», 1885.

CICUTO 1885a = ANTONIO CICUTO, *Dell'autorità in generale e nella Chiesa in particolare. Studio*, Torino, Speirani, 1885.

CICUTO 1887 = ANTONIO CICUTO, *Il pallone enfiato del panteismo rosminiano*, Milano, tip. Lombardi, 1887.

CONFESSORE 1971a = ORNELLA CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rivista nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna, 1971.

CORNOLDI 1881 = GIOVANNI MARIA CORNOLDI, *Il rosminianesimo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma, 1881.

CORNOLDI 1886 = GIOVANNI MARIA CORNOLDI, SJ, [Recensione alla Lettera pastorale di D.P.Rossi] in «Civiltà Cattolica», 1886 [recensione favorevole a ROSSI 1886].

D'AMBRA = CAMILLO D'AMBRA, *Il servo di Dio don Giuseppe Morgera. Genesi e sviluppo d'una vocazione*, Casamicciola Terme, 1992.

DEL BIANCO 1896 = DOMENICO DEL BIANCO, *Di Mons. Luigi Cesare cav. De Pavissich, rammemorante eletti spiriti friulani. Brevi cenni biografici ed elenco delle opere da lui stampate*, Udine, Del Bianco, 1896.

DE NARDI 1881 = PIETRO DE NARDI, *Rosmini e i Gesuiti dinanzi a S. Tommaso colla confutazione del nuovo libro del P. Cornoldi sul Rosminianesimo*, Torino, 1882.

DSMCI = *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980. Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.

FERRÈ 1880-86 = PIETRO MARIA FERRÈ, *Degli Universalisti secondo la teoria rosminiana confrontata*

colla dottrina di S. Tommaso d'Aquino e con quella di parecchi tomisti e filosofi moderni, Casale Monferato, 1880, voll. I-III; 1881, voll. IV-V; 1882, voll. VI-VII; 1883, vol. VIII; 1884, vol. IX; 1885, vol. X; 1886, vol. XI (postumo).

FERRÈ 1885 = PIETRO MARIA FERRÈ, *Risposta ad un articolo della 'Voce della verità', l'emin.^{mo} card. Zigliara ed il rosminiani*, Roma, tip. Forzani, 1885.

GASTALDI 1881 = LORENZO GASTALDI, *Lettera pastorale al clero di Torino sulla filosofia di S. Tommaso*, Torino, 1881.

GIAMMARINO 1975 = M. GIAMMARINO, *Il cardinal Tommaso Zigliara nelle sue opere filosofiche e nel suo epistolario*, in «Memorie domenicane», n.s. VI, 1975, pp. 167-339.

In memoria 1893 = *In memoria del sac. Prof. Giuseppe Pederzoli*, Rovereto, tip. Roveretana, 1893.

LICATA 1968 = GLAUCO LICATA, *La «Rassegna nazionale». Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, Ed. Storia & Letteratura, 1968.

LOCKHART 1888 = WILLIAM LOCKHART, *Vita di Antonio Rosmini prete roveretano*. Versione dall'inglese con modificazioni e aggiunte di L. Sernagiotto, Venezia, 1888.

LUCIANI 1958 = ALBINO LUCIANI, *L'origine dell'anima umana secondo A. Rosmini*, Padova, 1958, II ed.

MALUSA 1986 = LUCIANO MALUSA, *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del Tomismo*, Milano, IPL, 1986.

MALUSA 1989 = LUCIANO MALUSA, *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, Milano, IPL, 1989.

MALUSA 1989 = LUCIANO MALUSA, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto 'Post obitum'*, Stresa, 1989.

MANFRONI 1892 = MARIO MANFRONI, *Commemorazione di Don Francesco Paoli*, Rovereto, Grigoletti, 1892.

MANFRONI 1894 = MARIO MANFRONI, *Commemorazione del sac. Prof. Giuseppe Pederzoli*, Rovereto, Grigoletti, 1894.

MAZZELLA 1892 = CARD. CAMILLO MAZZELLA, *Rosminianarum propositionum quas S.R.U. Inquisitio, approbante S.P. Leone XIII reprobavit, proscripsit, damnavit trutina theologica*, Romae, typ. Vaticanis, 1892 (uscito anonimo).

MEZZERA 1881 = GIUSEPPE MEZZERA, *Risposta al libro del P. G. M. Cornoldi intitolato: Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Milano, 1882.

MOGLIA 1882 = AGOSTINO MOGLIA, *Conati del P. Cornoldi contro le idee innate*, Verona, 1882.

MOGLIA 1882a = AGOSTINO MOGLIA, *I Suareziani e il Rosmini*, Piacenza, 1882 [contro Cornoldi, 1881].

MOGLIA 1883 = AGOSTINO MOGLIA, *Spirito di contesa nei filosofi suareziani*, Piacenza, 1883.

PAGANI-ROSSI 1959 = [GIOVAN BATTISTA PAGANI], *Vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità*. Riveduta ed aggiornata dal Prof. Guido Rossi, Rovereto, Manfrini, 1959. – Questa monumentale *Vita* fu impressa l'anno 1897, ma pubblicata nel 1905; non si comprende perché non si sia posto il nome dell'autore al frontespizio dell'ultima edizione, né perché non si sia precisato la data della prima edizione.

PAOLI 1884 = FRANCESCO PAOLI, *Della vita di Antonio Rosmini Serbati. Delle sue virtù*, Rovereto, Grigoletti, 1884.

PASSAGLIA 1880 = CARLO PASSAGLIA, *Sulla dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica di Leone XIII*, Torino, 1880.

PAVISSICH 1862 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Il matrimonio cristiano. Sermone*, Trieste, 1862.

PAVISSICH 1880 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Al Sommo Pontefice Leone XIII*, Trieste, 1880.

PAVISSICH 1882 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Omaggio d'un dalmata ad Antonio Rosmini*, Torino, 1882.

PAVISSICH 1883 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Di S. Tommaso d'Aquino e l'enciclica Aeterni Patris di S.S. il Sommo Pontefice Leone XIII. Cenni agli aspiranti a sapienza*, Venezia, tip. Società mutuo soccorso, 1883.

PAVISSICH 1888 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Omaggio ad Antonio Rosmini-Serbati nel 33° anniversario della sua morte*, Zara, Vitaliani, 1888.

PAVISSICH 1890 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Di Fra Andrea Kacic-Miosic onorato di pubblico monumento in Macarsca. Profili*, Gorizia, Paternolli, 1890.

PAVISSICH 1891 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Delle glorie di S. Francesco d'Assisi nel suo VII centenario*, in «Atti dell'Accademia degli agiati», 1891.

PAVISSICH 1891a = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Il matrimonio cristiano. Prose e versi*, Rovereto, 1891.

PAVISSICH 1892 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Del quadro L'abiura di Galileo Galilei e del suo autore Giovanni Squarcina. Ricordi*, Venezia, Naya, 1892.

PAVISSICH 1893 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Del Can. Don Michele Paulinovich. Commemorazione*, Gorizia, 1893.

[PAVISSICH 1896] = *La messa d'oro o il giubileo sacerdotale, addì 21 novembre 1896. Ricordo d'una sua pronipote*, Trieste, Morterra, 1896.

[PAVISSICH 1896 a] = *Supplemento all'opuscolo: La messa d'oro o il giubileo sacerdotale, addì 21 novembre 1896*, Trieste, Morterra, 1896.

PAVISSICH 1898 = LUIGI CESARE PAVISSICH, *Commemorazione del M.R.P. Sebastiano Casara della Congregazione delle scuole di carità Cavanis in Venezia...* in «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», 1898, ampiamente diffuso in estratto.

PEDERZOLLI 1880 = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *L'Innominato da Trento. L'Osservatore cattolico di Milano e la questione rosminiana*, Rovereto, V. Sottochiesa, 1880.

PEDERZOLLI 1880a = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *Il Dimittatur e la Voce cattolica di Trento*, Rovereto, V. Sottochiesa, 1880.

PEDERZOLLI 1884 = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *Una confessione della Civiltà Cattolica ed il suo tomismo progressista*, Rovereto, Grigoletti, 1884.

PEDERZOLLI 1885 = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *Dilucidazioni sopra l'articolo secondo, quaderno 17 gennaio 1885 della «Civiltà»*, Rovereto, Grigoletti, 1885.

PEDERZOLLI 1885a = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *Due lettere ai rev.^{mi} P. Cornoldi e Mons. Satolli*, Rovereto, Grigoletti, 1885.

PEDERZOLLI 1887 = GIUSEPPE PEDERZOLLI, *La filosofia di Antonio Rosmini davanti alla S. Sede*, Rovereto, tip. Roveretana, 1887.

PETRI 1879 = GIUSEPPE PETRI, *Sull'odierno conflitto fra i rosminiani e i tomisti di A. Valdameri*, Torino, 1879.

PETRI 1882 = GIUSEPPE PETRI, *Sulle dottrine ideologiche del P. Cornoldi e sulle sue accuse di ontologismo e panteismo contro la Teosofia di A. Rosmini*, Lucca, 1882.

PIGNOLONI 1968 = EMILIO PIGNOLONI, *Il 'caso' di Francesco Paoli e un intervento di Mons. Bonomelli* in «Rivista Rosminiana», 1968, pp. 364-383.

PRADA 1891 = PIETRO PRADA, *Francesco Paoli*, Firenze, tip. Cellini, 1891.

PRADA 1892 = PIETRO PRADA, *Vincenzo de Vit*, Firenze, tip. Cellini, 1892.

ROSSI 1886 = DOMENICO PIO ROSSI, *Lettera pastorale al clero sulla dottrina ideologica dell'Angelico Dottore S. Tommaso, in confronto a quella di Rosmini*, Portogruaro, Castion, 1886.

SERNAGIOTTO 1898 = LUIGI SERNAGIOTTO, *Il M.R.P.D. Sebastiano Casara*, in «Rassegna nazionale», 1898.

SGARAMELLA 1884 = GIUSEPPE SGARAMELLA, *Del lume dell'intelletto agente secondo S. Tommaso*, Parabiago, 1884.

SOLIMANI 1886 = ANTONIO SOLIMANI, *Divagazioni filosofiche intorno ai sommi filosofi Tommaso d'Aquino e A. Rosmini. Serie II*, Milano, 1886.

TONELLO 1910 = GIOVANNI TONELLO, *Nel xx anniversario della morte di Giuseppe Buroni*, Mondovì, Fracchia, 1910.

Trento e Trieste = Trento e Trieste. Percorsi degli italiani d'Austria dal '48 all'annessione. A cura di F. RASERA, Rovereto, 2014.

TRINCIA 2001 = LUCIANO TRINCIA, *Leone XIII. La politica vaticana e il Gabinetto segreto dei perugini in Il Papato e l'Europa*. A cura di G. DE ROSA e G. CRACCO. Atti di due convegni tenuti a Vicenza nel 1999, Soveria Mannelli, [2001].

VALDAMERI 1879 = ANTONIO VALDAMERI, *Sull'odierno conflitto fra i rosminiani e i tomisti*, Crema, 1879.

VUSIO 1894 = E. M. VUSIO, *Mons. Dr. Luigi Cesare Cav. De Pavissich. Cenno biografico*, Zara, Artale, 1894.

ZIGLIARA 1881 = CARD. TOMMASO ZIGLIARA, *Il Dimittantur e la spiegazione datane dalla S.C.dell'Indice*, Roma, 1881.

ZIGLIARA 1884 = CARD. TOMMASO ZIGLIARA, *De ordinis supernaturalis natura*, Romae, Academia Romana S. Thomas, 1884.



Spazia aperta

Gli articoli che seguono legittimano a pieno titolo la finalità di questa sezione del volume. Spazio aperto viene inteso non nell'ottica aziendalista di open space - votato all'efficientismo e alla frenesia della produttività - ma figurativamente nel senso spaziale di piazza, luogo d'incontro e di commistioni, teatro dialettico per eccellenza, in cui il confronto e le intersezioni di pensiero permettono aperture a nuovi orizzonti teoretici.

Così è il dialogo filosofico - tra Rosmini ed altri autori - a ergersi a protagonista nei lavori qui presenti. Più specificatamente, l'articolo di Alberto Baggio traccia un confronto tra il pensiero di Rosmini e quello di Renato Lazzarini, in cui la salvaguardia dell'alterità della forma reale dell'essere consente l'accostamento del Roveretano al fenomenologo di Este. Il legame tra il Nostro e autori legati direttamente alla fenomenologia si arricchisce d'ulteriori sviluppi nel secondo articolo, di Martina Galvani, che individua nella problematica della costituzione individuale umana e nella conseguente domanda sulla possibilità che il soggetto umano ha di conoscersi, o meglio, di sapersi, un tema comune alle riflessioni di Edith Stein e dello stesso Rosmini. Questi due articoli si vanno a inserire all'interno del progetto "Rosmini e la fenomenologia", di cui troviamo i primi lavori di ricerca nel volume precedente (n° 3), e rappresentano il preludio al Focus del prossimo numero (n° 5), in cui saranno riuniti gli interventi presentati durante il seminario di alta formazione "Rosmini e la fenomenologia" tenutosi a Rovereto nel maggio 2017.

Infine, in chiave differente, troviamo l'articolo elaborato da Sophia Catalano incentrato su Bertrando Spaventa e la formazione dell'identità nazionale tra Rinascimento e Risorgimento. Apparentemente in discontinuità con gli interventi precedenti, in realtà l'obiettivo della ricerca s'inserisce nel contesto dialettico sovraesposto: sulla base della 'teoria della circolazione' vengono rintracciati nelle dottrine dei pensatori del Rinascimento italiano gli elementi - ancora germinali - della modernità e si mostra come i più moderni pensatori italiani (nello specifico Galluppi, Rosmini e Gioberti) si siano elevati al livello della più avanzata filosofia europea.





ALBERTO BAGGIO

FROM INTUITION TO INTENTION. PERSPECTIVES FOR A COMPARISON BETWEEN RENATO LAZZARINI AND ANTONIO ROSMINI

DALL'INTUIZIONE ALL'INTENZIONE. PROSPETTIVE PER UN CONFRONTO TRA RENATO
LAZZARINI E ANTONIO ROSMINI

The article aims to show some significant parallels between the phenomenology of Renato Lazzarini and Antonio Rosmini's philosophy. Its field of enquiry is restricted to the gnoseological sphere and revolves around the notions of 'intentionality' and 'intuition'. The analysis of the cognitive act will allow us to grasp the particularity of each position, but also to highlight those common elements that are the basis of their shared openness to the metaphysical instance.

I. PREMESSA

Renato Lazzarini (1891-1974) è forse una personalità poco conosciuta nel panorama filosofico italiano. Nato ad Este e professore di filosofia nelle università di Cagliari, Bari e Bologna, non è facilmente collocabile nella generica logica degli -ismi. Filosofo puro e cristiano autentico, non appartiene alla neoscolastica ma nemmeno è del tutto pacifico il suo inserimento nella corrente neospiritualista, etichetta che ha finito per contenere esperienze filosofiche anche molto diverse tra loro, da M.F. Sciacca a F. Battaglia a T. Moretti-Costanzi. Dal punto di vista teoretico è forse più facile dire ciò che Lazzarini non è stato e non ha voluto essere, vale a dire un idealista o, ancor più, un neoidealista. L'idealismo e il neoidealismo sono anzi per lui l'obiettivo polemico, pensieri «intellettualistici o razionalistici» figli di una «dogmaticità univoca» che elimina l'uomo, l'esistenza, la storicità, la scelta, la libertà. Rifiuto dell'idealismo non è però rifiuto a fare i conti con esso e prima ancora con il criticismo. È questo l'impegno assunto nella giovanile *Filosofia della salvezza* (1925), dove – senza temere di scontrarsi con la veneranda tradizione scolastica – si confronta con Kant. La gnoseologia medievale, quale «dottrina della corrispondenza tra soggetto e oggetto, tra intelletto e realtà», gli appare un realismo non

più sostenibile dopo la *Ragion Pura*.¹ Eppure questo non fa di Lazzarini un kantiano o un post-kantiano. Egli è un uomo libero, volto alla ricerca filosofica e capace di ‘pensare’ con i grandi. Così, dopo trent’anni, con *Intenzionalità e istanza metafisica* (1954), l’influsso kantiano è superato; la «gnoseologia criticamente fondata» è ora quella che ha come suo punto di riferimento non più Kant, bensì Edmund Husserl, il padre della fenomenologia. Ed è proprio la filosofia husserliana che consente a Lazzarini un recupero dell’apertura metafisica. Ma come avviene ciò? Il tentativo del presente saggio è quello indagare le convergenze più o meno esplicite tra la posizione lazzariniana e quella di Antonio Rosmini, il grande filosofo roveretano che, dopo essersi confrontato tanto con Kant quanto con Hegel, aveva cercato di rinnovare la metafisica cristiana.

II. CONVERGENZE DI METODO

Desidero iniziare a porre in luce il rapporto tra la fenomenologia di Lazzarini e la filosofia di Rosmini evidenziando una tensione unitaria di fondo, che si manifesta prima di tutto nel ‘metodo’. Lazzarini – nelle prime pagine di *Intenzionalità e istanza metafisica* – traccia subito l’itinerario che intende seguire:

esso consisterà – scrive – nel considerare un punto di partenza, che qui non potrà essere che la gnoseologia intesa come determinazione analitica degli elementi intrinseci sia dell’atto sia del contenuto della conoscenza, e nel descrivere un itinerario esistenziale le cui vicissitudini e peripezie rivelano le strutture metafisiche, che noi siamo indotti a pensare come possibili, pur senza poter decidere, in sede strettamente teoretica, della loro esistenza.²

L’esigenza di fondazione del discorso metafisico rivela una prima somiglianza – certo non esclusiva – del procedere di Lazzarini con quello di Rosmini. Anche il filosofo di Rovereto aveva avvertito presto il bisogno di dare una base solida a quanto andava elaborando.³ Nasce così il *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, dove Rosmini si confronta tanto con i filosofi antichi quanto

¹ R. LAZZARINI, *Filosofia della salvezza*, Patron, Bologna 1966, p. 26. Kant – afferma Lazzarini – ha mostrato che «il processo della conoscenza da parte dello spirito non riguarda soltanto lo spirito ma anche la realtà visibile». Così facendo nessun realismo ingenuo è più possibile: la realtà per essere una «vera realtà», ha bisogno di «entrare in rapporto con lo spirito». Ivi, p. 33. Cfr. anche ivi, p. 39 e pp. 42-43.

² R. LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, Fratelli Bocca, Roma 1955, p. 9.

³ Si ricordi la lettera dell’amico Niccolò Tommaseo che lo invita, prima di continuare le carte della *Politica prima*, a dare un fondamento alle sue convinzioni metafisiche, politiche e sociali attraverso una solida teoria della conoscenza. Cfr. A. ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. MISSORI, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 19.

con i moderni e Kant in particolare, alla ricerca del punto saldissimo da cui far cominciare il sistema. Ed è già qui che vengono individuati i due fondamenti che fungono da base di tutto il pensiero rosminiano, quell'«idea dell'essere» e quel «sentimento fondamentale» che il filosofo deve ritenere come le chiavi per la comprensione dell'essere, tanto nel suo modo ideale quanto nel suo modo reale. Ora, Lazzarini, nel proseguito della nota introduttiva al testo, sottolinea che il centro dello scritto è «il punto in cui avviene la sutura» tra «gnoseologia critica» e «metafisica problematica», ovvero quell'«atto spirituale» indicato come «intenzionalità».⁴ Rimanendo ancora a livello metodologico, mi pare del tutto pertinente affermare che la centralità che qui viene riservata all'intenzionalità si ritrova in Rosmini riferita all'intuizione dell'«idea dell'essere» o «essere ideale».⁵ Con ciò abbiamo già guadagnato un importante risultato perché, se la lettura proposta è corretta, si apre la possibilità di ricercare se vi sia vicinanza anche di 'contenuto' tra i due punti nevralgici che reggono la fenomenologia lazzariniana e la filosofia rosminiana. Come se ciò non bastasse, la nota introduttiva ci fornisce un'ultima suggestione: nel delineare il percorso dello scritto, Lazzarini afferma che la «nozione di intenzionalità verrà [...] utilizzata prima nel campo critico-gnoseologico, poi in quello esistenziale, e infine nell'indagine relativa alla opzionalità».⁶ Tale tripartizione degli ambiti, in cui l'intenzionalità può essere considerata, richiama alla tripartizione rosminiana dell'essere. L'ambito critico-gnoseologico coincide con l'ideale, quello esistenziale con il reale, l'opzionalità con la morale. Come l'intenzionalità così l'intuizione dell'idea – proprio in quanto ci si muove in ambito conoscitivo – non può non avere una priorità logica sulle altre due forme dell'essere.⁷ In questo lavoro, per ragioni evidenti di spazio, proveremo ad indagare l'idea/intenzionalità lasciando ad altro momento e contesto l'indagine sull'applicazione ai piani reale/esistenziale e morale/opzionale.

⁴ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 9.

⁵ Le due espressioni dicono lo stesso a seconda che lo si guardi gnoseologicamente od ontologicamente, anche se bisogna fin da subito ricordare che Rosmini ad un certo punto preferirà la designazione ontologica. Nel *Preliminare alle scienze ideologiche*, uscito in fascicolo separato nel 1851 e apposto alla 5ª ed. del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1852-1853), egli vuol sottolineare proprio tale 'spostamento'.

⁶ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 9.

⁷ L'intenzionalità, scrive Lazzarini, «dev'essere assunta come un saldo punto d'appoggio e un costante punto di riferimento per una indagine che abbia un carattere teorico e descrittivo». *Ibidem*.

III. INTENZIONALITÀ E IDEALITÀ COME ELEMENTI UNIFICATORI DELLA VITA DELLO SPIRITO

Per com'è intesa da Lazzarini, l'intenzionalità è «quell'atto dello spirito che, proponendosi un oggetto come fine da raggiungere, orienta se stesso verso di esso, si adottino o no i mezzi necessari allo scopo».

Nell'atto intenzionale sono da cercarsi tre cose: a) il possesso di se stesso in funzione di un divenire che tende a sortire un determinato effetto; b) lo scopo oggettivo che è anticipato nello spirito, ma che se ne distingue al punto di porre una certa quale distanza tra l'oggetto e sé come spirito; c) infine il rapporto tra i due, che è di natura dinamica e come di tensione.⁸

Si può così concepire l'intenzionalità come «l'elemento unificatore della vita dello spirito», anzi, precisa il filosofo di Este, «la stessa vita dello spirito in ciò che essa ha o può avere di universalmente presente in ogni suo momento».⁹ Seguendo questa prospettiva vi è quindi una sorta di tripartizione interna all'atto intenzionale. Si potrebbe dire così: vi è un primitivo 'saper-si aperti a', che è al tempo stesso una pre-disposizione originaria, ovvero una sorta di apertura all'essere; l'«essere» è il fine della disposizione originaria, nel senso che si presenta come il 'diverso' a cui il saper-si è predisposto; esso è 'altro' dalla predisposizione e, sebbene sia immediatamente colto nello spirito, questa immediatezza-anticipazione non porta a identificazione. Infine vi è il 'rapporto' tra i due, il riferimento dell'uno all'altro in modo dinamico, atto a sempre nuova composizione.¹⁰ La descrizione che Lazzarini fa dell'atto intenzionale permette di evidenziare una prima analogia di 'contenuto' con la posizione rosminiana. Se è vero che il termine intenzionalità non compare con tale specificità nel Roveretano, è anche vero che la

⁸ Ivi, p. 12.

⁹ *Ibidem*. A partire da ciò, secondo Lazzarini, è tracciato il percorso che porta la specificazione dello «spiritualismo» in «intenzionalismo»: «se si chiedesse che cosa sia veramente lo spirito, nessuna risposta sarebbe più calzante di quella che si riassume in una sola parola: intenzionalità». Ivi, pp. 12-13.

¹⁰ La posizione di Lazzarini si specifica ulteriormente con l'aggiunta del carattere 'appetitivo' dell'atto intenzionale. Questa prospettiva – per ammissione dell'Autore stesso – conduce ad una sorta di integrazione del pensiero husserliano con l'opera di Max Scheler. Lazzarini ritiene che riconoscere l'origine appetitiva dell'atto intenzionale mette al riparo dalla sua interpretazione come «pura spontaneità», ovvero come «mera spettacolarità», e consente di evitare il «rischio idealista». Rilevando la «consapevolezza», la «responsabilità», l'«accettazione», la «valutazione» come costitutivi dell'atto intenzionale, la fenomenologia del Nostro non concede nulla ad una assolutizzazione del processo conoscitivo, e ne ribadisce piuttosto il carattere 'ragionevole'. Cfr. ivi, pp. 9-13. Si potrebbe anche definire 'antropologica' una tale fenomenologia, a patto che la parola non venga usata in termini troppo estesi.

tripartizione dell'atto intenzionale ricorda da vicino la teoria della conoscenza elaborata da Rosmini negli *scritti ideologici* e non solo. L'atto conoscitivo viene concepito come un atto sintetico nel quale la mente, pensante e conoscente per l'intuizione dell'essere, comprende nella sua idealità il reale producendo così un 'giudizio'. Il giudizio è la sintesi dell'atto conoscitivo ed è ciò che conferisce l'essere alla «realità». La «realità» non è identificabile con l'idea, ma mantiene una sua 'autonomia modale'; il processo conoscitivo per certi versi 'entifica' il reale, ma non nel senso che questo sia prodotto dall'atto del pensiero, piuttosto nel senso che venga 'significato' o 'individuato' come un *tóde ti*. Che l'essere si presenti in modi diversi, ideale e reale (a cui si aggiungerà il morale), è da Rosmini sostenuto in numerosi luoghi del *Nuovo Saggio* in base alla seguente riflessione: la mente, intuente l'idea, non ha i caratteri di infinitezza e assolutezza propri di questa. L'idea la costituisce come aperta in se stessa a sé, ma essa non coincide con quella. È questo un punto centrale ma delicato in Rosmini, non esente da oscillazioni interpretative. Quando ad esempio nelle pagine della *Teosofia* egli afferma che il reale per sé preso è come 'un nulla' sembra inclinare decisamente verso l'idealismo.¹¹ Eppure, questo per Rosmini non significa togliere il reale e nemmeno identificarlo all'idea; egli stesso quasi sempre accompagna l'affermazione precedente con la sua opposta, che ricorda una uguale dipendenza dell'idea dal reale.¹² Questa è la situazione del reale finito umano, il quale per conoscere ha bisogno di unificare l'essere come idea al reale dato. La creatura 'imita' il creatore, non si identifica con esso. In Dio, che non ha bisogno di un reale dato, conoscere è creare, mentre l'uomo fruisce della «realità» per conoscere e produrre giudizio. Quest'ultimo è dunque l'atto di sintesi con il quale il reale dato viene compreso nell'orizzonte dell'idealità, atto che – laddove sia in gioco l'ordine dell'essere – è atto morale. Alla luce di ciò, i tre elementi con cui Lazzarini descrive l'atto intenzionale sembrano ritrovarsi alla base della gnoseologia rosminiana, anche se un po' velati dal linguaggio del Roveretano. Egli infatti – di ciò bisogna essere ben consapevoli – inverte le nozioni di soggetto e oggetto. L'oggetto per Rosmini è l'apertura trascendentale,

¹¹ Così Rosmini: «data l'intelligenza che concepisce il sentimento cieco come ente, questo sentimento si considera coll'astrazione come non-ente; e in tal caso la parola non-ente ha valore diverso dal nulla. Ma se il sentimento non si dividesse dall'essenza oggettiva dell'ente per astrazione, ma in sé, egli rimarrebbe un nulla, un assurdo». A. ROSMINI, *Teosofia*, ENC, vol. 12, Città Nuova, Roma 1998-2000, p. 181.

¹² Queste le parole di Rosmini: «Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocchè "intelligibile" esprime appunto la possibilità d'essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualcosa atta ad intenderlo. [...] Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione. Ma il principio di contraddizione non è altro che lo stesso essere ideale applicato. Dunque la ragione di queste due forme è nella prima di esse, ossia nell'essere ideale». Ivi, p. 179. Cfr. anche ivi, p. 180.

mentre il soggetto è tanto la «realità» sensibile quanto il sentimento fondamentale che costituisce il sostrato che riceve l'essere. Tanto l'atto intenzionale quanto l'atto conoscitivo sono atti di sintesi, e la sintesi per prodursi necessita di due modi diversi che entrano in rapporto. La conoscenza di un reale finito come l'uomo ha a che fare col reale; tale reale, in qualsiasi modo si presenti – sensazione, immaginazione, o altro – fa dell'atto conoscitivo un atto ragionevole, 'adeguato' dunque al divenire come tale e non al suo concetto eterno.

IV. TRASCENDENTALITÀ, IO PURO, ESSERE IDEALE

Considerando l'ambito critico-gnoseologico, Lazzarini afferma che «il compito di ogni eidetica, umana o sovraumana che sia» consiste nel «descrivere gli accadimenti spirituali indicandone la pura intenzionalità trascendentale assolutamente formale». La «nozione di trascendentalità», sostiene il filosofo di Este, è lo sbocco necessario della «ricerca delle essenze, prospettate come condizioni a priori della conoscenza e della possibilità di ogni realtà». ¹³ Ora, è proprio il carattere di 'possibilità', secondo il Nostro, ad essere costitutivo del 'trascendentale'. Questo è «pura possibilità di essere» e in quanto tale «si può dire anche condizione, per quanto non sufficiente, di esistenza». Essa è «costitutiva e determinante della realtà esistenziale», ma «non è» tale realtà. Solo così è autorizzato «il passaggio alla metafisica». ¹⁴ Con queste espressioni Lazzarini si schiera decisamente sul versante di una fenomenologia realista, che sul solco della tradizione riconosce l'esistenza come 'altro' dall'essenza. Vero, afferma, che la coscienza husserliana in quanto «immanente» è «assoluta», ma si tratta di una «assolutezza per così dire relativa», «relativa cioè alle cose contingenti, la cui significazione è condizionata dalla coscienza formalmente cioè conoscitivamente e infine intenzionalmente». Così «la pensabilità delle cose è data dalla coscienza, in quanto questa è investita da una esigente intenzionalità che permea ogni cosa da tutti i lati». Il reale contingente emerge come l'«altro» che consente il «riferimento a» costitutivo della coscienza, e propriamente come «altro» si deve ritenere dotato della «prerogativa esistenziale». ¹⁵

In merito al nostro tentativo di raffronto, si valuti ora la posizione rosminiana. Come abbiamo già visto, il Roveretano in numerose pagine si occupa del rapporto di ideale e reale, che anzi è forse il centro di tutta la sua speculazione. Quando procede partendo dall'idea dell'essere, Rosmini, dicendone la sua apertura e chiamandola «divino» (non Dio), già anticipa la posizione husserliana per com'è letta da Lazzarini. L'idea rosminiana è la condizione di possibilità tanto del saper-si quanto del conoscere. Per riferirsi all'altro dall'idea, Rosmini è solito parlare non di enti contingenti, ma piuttosto di «realità» o di «reale». L'«ente» infatti è quel «reale» che si riconosce da sé o per mezzo di un altro nella solarità dell'«essere ideale». L'atto del

¹³ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 38.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

riconoscimento coincide con la forma morale stessa, motivo per cui l'ente rosminiano ha realizzato in sé il sintesismo delle tre forme.¹⁶ Si deve riconoscere che anche Lazzarini insiste sulla differenza tra il trascendentale e il reale. L'«Io puro», scrive, non è reale, proprio come «il reale trascendente relativo» (qui vicino all'espressione rosminiana) non può essere assolutizzato. «Avvicinare i due termini di realtà e absolutezza è assurdo quanto parlare di un quadrato rotondo». Rosmini aveva scritto: «le forme, come tali hanno una distinzione reale e massima tra di loro, per cotal guisa che niuna di esse ha qualche cosa di comune coll'altra (eccetto l'essere perfettissimo soggetto) e però non si riducono ad alcun genere, di cui esse sieno differenze».¹⁷ Questo, evidentemente riferito all'infinito, vale anche per il finito, con l'esclusione del riferimento alla soggettività assoluta propria delle Persone divine e non delle forme partecipate. Così mi pare che almeno sull'intenzione o, rosminianamente, sull'intuizione dell'essere vi sia concordanza piena. Non è secondario, ad esempio, che Lazzarini affermi come nell'io puro o trascendentale vi sia una eco di «personalizzazione» e che in Rosmini l'essere ideale sia detto un «crepuscolo» del «Verbo divino».¹⁸ Certo il Roveretano sembra 'osare di più', definendolo anche «divino nella natura», «astratto divino», «appartenenza di Dio», ma le espressioni esplicite abbondano nella *Teosofia*, che è opera tutta speciale per il suo modo di procedere 'dall'alto'.¹⁹ Anche Rosmini concorderebbe poi con la convinzione husserliana secondo cui quella dell'io è «una specie singolarissima di trascendenza non costituita ma trascendenza nell'immanenza».²⁰ Espressione assai delicata questa, ma irrinunciabile, quasi 'medio' che si scopre necessario per la conoscenza e che apre il passaggio alla metafisica. Tale è in Rosmini l'essere ideale intuito dalla mente ma ad essa non identico; l'essere è divino ma non Dio. Senza la trascendentalità, scrive Lazzarini, «sarebbe impossibile l'intenzionalità pura e con essa la stessa coscienza empirica. Infatti l'alterità (che si svela in questa e per cui io, prendendo coscienza di me stesso, mi contrappongo all'oggetto intenzionandolo e significandolo) è possibile per la presenza della coscienza, il cui carattere viene chiarito quando lo si identifica con l'elemento intenzionale».²¹ A partire da ciò, la fenomenologia giunge a stabilire «i due poli fondamentali della intenzionalità: il polo soggettivo o *noetico* e il polo oggettivo o *noematico*». Qui non si esce dall'intenzionalità, ma con ciò non si rinuncia all'alterità: l'oggetto è l'intenzionato che viene caricato di significato dal soggetto intenzionante. E lo stesso sembra valere per Rosmini, con quel capovolgimento di

¹⁶ V'è pure – va almeno accennato – un motivo teo-onto-logico di ciò: nelle pagine della *Teosofia* Rosmini elabora una prospettiva basata sull'«astrazione teosofica» come analogia, che porta a concepire l'ente quale *analogato inferiore* del *Deus Trinitas*.

¹⁷ ROSMINI, *Teosofia*, vol. 13, cit., p. 15.

¹⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC, vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, p. 101.

¹⁹ È questo il senso della *Teosofia* come 'pensiero progressivo'.

²⁰ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1950, p. 183.

²¹ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 40.

termini di cui ho già detto. Il reale viene compreso nella idealità dell'essere e solo così prende significato. Fuori dell'oggettività ideale il reale soggettivo non è pensabile, è spento, privo di significato e di entità, non senso, non essere. Ora, è noto che per la fenomenologia (e Lazzarini stesso) «la natura della intenzionalità viene sorpresa col riflettere non sulle cose ma sugli accadimenti psichici, qualunque ne sia il contenuto». L'azione di neutralizzazione fa sì che l'atto intenzionale si giochi «nella riflessione su di sé» e non nel rapporto del sé col mondo.²² Chiediamo: tale processo è presente in Rosmini? Se è vero che il termine 'neutralizzazione' non compare, è anche vero che quanto il Roveretano designa con la nozione di «astrazione» si mostra molto affine. L'espressione viene utilizzata per indicare una qualche 'separazione' operata dalla mente su un termine, o ancora «la facoltà che ha l'uomo di restringere la sua attenzione a qualche elemento di un ente pigliando a considerare quell'elemento in separato come fosse un ente egli medesimo».²³ Questa ipotesi ermeneutica, che avvicina l'*epoché* all'«astrazione», è confermata dalle parole di Lazzarini stesso. Senza citare Rosmini ma riferendosi alla «scolastica aristotelica», egli afferma la sostanziale somiglianza del «processo gnoseologico»:

l'astrazione è infatti un prendere di mira la forma, e un trascurare, mettendola intenzionalmente da parte, la materia. Per conoscere è pur necessario ricevere la forma *sine materia*. Ma ciò è possibile solo quando la sensibilità è investita e come permeata da uno spirito materiale che sia coestensivo e per così dire dilatato da ogni estensione materiale e vada anche più in là.²⁴

²² Ivi, p. 42.

²³ ROSMINI, *Teosofia*, vol. 16, cit., p. 503. In altro luogo scrive: «in qualunque maniera e con qualunque sorta di cognizioni noi abbiamo conosciuti gli enti reali, possiamo sopra questi esercitare l'astrazione, non in quanto sono reali in sé, ma in quanto sono conosciuti dalla mente». Cfr. ivi, vol. 14, p. 19

²⁴ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 59. In prospettiva teosofica l'essere ideale è, secondo Rosmini, il risultato di un'astrazione, quella divina, che viene operata dall'Essere assoluto soggettivo sull'Essere assoluto oggettivo. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, cit., p. 426. Per quanto riguarda l'atto creativo in Rosmini rinviamo a N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005. L'essere ideale come esito della prima operazione non ha più il carattere personale, reale ed esistente del Verbo, che dunque, potremmo dire, viene 'neutralizzato', senza però – precisa Rosmini – che subisca diminuzione. Di lui si può parlare come di un «concetto mentale, un termine che la mente ha dato a se stessa» per «la limitazione del proprio sguardo»; dunque non è in sé, non esiste in sé ma solo per la mente. L'essere iniziale infatti nasce «da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicché questa limitazione non passa nell'Essere assoluto, ma rimane nello sguardo». Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, cit., p. 427. Cfr. anche ivi, p. 652 e pp. 681-682.

V. DALL'INTUIZIONE INTELLETTUALE ALL'INTENZIONE INTELLETTUALE

Lazzarini rileva come in Husserl, nonostante la grande importanza attribuita all'intenzionalità, si continui a parlare di 'intuizione intellettuale'. L'oggetto dell'intuizione è, per il padre della fenomenologia, l'oggetto «in carne ed ossa». Con tale espressione, sottolinea Lazzarini, Husserl ha voluto escludere che l'essenza sia concepita «come un prodotto mentale», ovvero «come una formazione psichica a cui rischierebbe di ridurla la teoria astrattiva del concetto». Nella sua prospettiva, dire che l'oggetto essenziale «è presente 'in carne ed ossa' alla coscienza» significa affermare che è «interno ad essa» ed è «un dato assolutamente oggettivo».²⁵ Non è l'essenza un prodotto della coscienza empirica, ma qualcosa di intuito. Mentre la sensazione, in quanto «modificazione soggettiva», «non ci presenta qualche cosa come altro da noi», l'alterità è in gioco nella percezione («con la percezione per esempio visiva noi non vediamo la sensazione di colore, bensì la cosa colorata»). Scrive Lazzarini:

mettiamo tra parentesi ciò che in questa realtà vi è a sua volta di corporeità materiale, e avremo quella realtà immateriale, quella essenza ideale di cui si andava in cerca. Essa dunque si intuisce con la percezione oggettiva (intellettiva direbbe Rosmini), depurata da ogni dato di fatto da cui è per così dire occasionata senza tuttavia che ne derivi. Questa essenza ideale è immanente alla coscienza nella sua funzionalità conoscitiva.²⁶

Ecco dunque comparire in modo esplicito il nome di Rosmini: la sua dottrina della percezione intellettiva, secondo Lazzarini, anticipa quanto sostiene Husserl circa l'essenza. Per entrambi i pensatori, l'essenza non deriva da un prodotto di 'astrazione comune', ma da una 'intuizione'. Il Roveretano nel *Nuovo Saggio* afferma che «la percezione intellettiva è l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea». Proprio perché l'idea è oggettiva, tale percezione si deve dire «oggettiva», differenziandosi così dalla sensazione, che è meramente «soggettiva», e dalla percezione sensitiva, «extra-soggettiva».²⁷ In un altro passo Rosmini sostiene che la percezione intellettiva è un atto che lega 'idea' e 'sensazione', cioè un atto sintetico che coincide con l'atto conoscitivo.²⁸ Nell'opera maggiore, la *Teosofia*, Rosmini non manca di ridefinire la percezione intellettiva. Condizione di esistenza del «principio intelligente» è l'atto primo dell'intuizione. La «percezione intellettiva» è invece quell'atto col quale il principio intelligente comprende «necessariamente» il sentimento dato

²⁵ Cfr. LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p.76.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 4, cit., p. 31.

²⁸ Ivi, pp. 96-97. In *Antropologia in servizio della scienza morale* egli precisa che questa attività di sintesi, non coincide né col sentire l'esteso, né con l'intuire l'essere, ma è una «terza attività» che unificando compone un «ente unico ideale-reale». Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1981, p. 447. Si veda anche: A. ROSMINI, *Logica*, ENC, Città Nuova, Roma 1984, p. 133. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 13, cit., pp. 92-95.

nell'idealità in cui egli (il principio intelligente) «inesiste»²⁹. Questo atto, che viene anche chiamato «sintesi primitiva», quand'è compiuto è certamente un «giudizio».³⁰ Infine vorrei richiamare la *Psicologia*, l'altra 'scienza metafisica'. Qui Rosmini afferma che la percezione intellettiva «è quell'operazione del principio razionale che apprende l'ente reale». L'oggetto percepito intellettivamente – suggerisce il Roveretano – è costituito da due elementi: la 'possibilità' e la 'realtà', o, ancora, l'«idea», «in cui si vede l'essenza conoscibile del corpo» e l'«apprensione contemporanea», «colla quale se ne afferma la realtà».³¹ Così, per Rosmini, con la percezione «s'acquistano» due cognizioni: «quella del concetto» e «quella della sussistenza reale del corpo».³² Nella stessa opera il filosofo di Rovereto scrive che mentre la «percezione sensitiva» percepisce 'relativamente', «l'intendimento all'incontro non percepisce in modo relativo, sì bene in modo assoluto tutto ciò che percepisce». «Percepire in modo assoluto – precisa – è percepire l'entità stessa delle cose», e «non immediatamente la *sensibilità*, l'*estensione*, o altre attività relative».³³ In verità, afferma Rosmini, bisogna riconoscere che anche queste rientrano nell'«entità» perché l'intelletto nel momento in cui conosce ve le pone, facendole partecipare dell'essere ideale. Esse non vengono conosciute «precisamente», come «tali» o per sé, ma, in quanto partecipi dell'idea, vengono conosciute 'assolutamente'. Indipendentemente dalle proprietà reali della cosa (quella che Lazzarini chiama «corporeità materiale»), l'oggetto dell'intelletto è sempre vero perché considera il relativo in funzione dell'assoluto. Ma questo non deve far dimenticare che l'intendimento ha un raggio d'azione limitata: «non gli è [...] dato da percepire altro che quello stesso che il sentimento gli appresenta».

Da una parte l'intendimento quanto a sé percepisce le cose senza alterarle né scemarle o modificarle; ma dall'altra le cose gli sono date a percepire, già precedentemente modificate o più tosto composte dal sentimento limitato, che glielie presenta; ed è per questo che la cognizione delle cose riesce limitata, non perché l'intendimento stesso la fazioni, o la componga, o la limiti.³⁴

Lazzarini, con linguaggio fenomenologico, chiama «pura noesi» l'operazione di cui stiamo parlando, essa – spiega – «immaterialità com'è, conferisce all'oggetto da intuire l'immaterialità spogliandolo da ogni individuazione e rivestimento materiale, estraendolo, universalizzandolo».³⁵ Ma qui il filosofo di Este fa entrare in gioco la 'volontà' come vera e propria 'condizione di possibilità' della noesi stessa. L'operazione intellettiva infatti «avviene sotto la pressione della volontà che vuole l'altro, tende ad altro, intende l'altro», ed è «sotto questa pressione che

²⁹ Ivi, vol. 16, pp. 413-414.

³⁰ Ivi, vol. 13, pp. 95-97.

³¹ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC, vol. 10, Città Nuova, Roma 1988, pp. 21-22.

³² Ivi, p. 22.

³³ Ivi, vol. 9, p. 144.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 77.

l'essenza viene colta intellettivamente». Ora, fa notare Lazzarini, se noi non cogliessimo l'essenza «in tutta la sua estensione e profondità» allora si potrebbe a tutti gli effetti parlare di una «intuizione intellettuale in un senso statico, fisso e in qualche modo definitivo (“escatologico”)). Ma ciò non avviene; il nostro «coglimento risente di tutto l'impulso altamente dinamico dello spirito, le cui attività abbiamo visto come siano in certo modo fuse in unità nell'attività intenzionalista».

Sarà allora più esatto dire che l'essenza è colta con l'intelletto non tuttavia in sé, bensì intenzionalmente, vale a dire incompiutamente così da rimandare sempre a un fine ultimo di chiarezza e distinzione in certo modo assoluta; chiarezza e distinzione che vengono anticipate e presentite ma non raggiunte se non nell'aspirazione intenzionale.³⁶

Lazzarini suggerisce dunque che il processo conoscitivo umano non vede la penetrazione della cosa in perfetta trasparenza, ovvero in una perfetta attualità; il nostro volgerci alle cose è un riferirci ad esse carichi delle molte attività che costituiscono il nostro spirito.³⁷ Proprio per questo – afferma – «più che di intuizione intellettuale, ci sembra si debba parlare di intenzione intellettuale. Qui non si tratta più di vedere bensì di intendere (tendere verso qualcosa)».³⁸ L'atto intellettuale umano non è 'spettacolare', non consiste nella piena visione istantanea dell'essenza della cosa, ma – in quanto «imbevuto di intenzionalità» – è processo, «funzione». L'intenzione intellettuale consiste in un continuo di «rimandi» e «integrazioni» che permettono una sempre migliore comprensione dell'oggetto della mente; una comprensione che, mai 'assolutamente' soddisfatta, richiederà l'intervento dell'«istanza metafisica».³⁹ Qui credo si debba far notare la specificità fenomenologica di tale posizione e dunque l'inevitabile diversità dalla prospettiva rosminiana, che non utilizza il termine 'intenzionalità' e basa l'atto conoscitivo sul rapporto intelletto (come atto) e sensibilità, ideale e reale, idea e sentimento. Eppure anche in Rosmini, sebbene da un punto di vista più gnoseologico-ontologico, è possibile rilevare una posizione simile. Nelle pagine della *Logica*, ad esempio, è ancora molto viva la polemica contro lo scetticismo; così, se si segue il Roveretano nel suo argomentare, si può notare come egli intenda mostrare la 'possibilità' per l'uomo di conoscere la verità. Rosmini sostiene che esistono nell'uomo «alcuni giudizi evidenti ed infallibili» resi possibili per la presenza di «una facoltà infallibile di vedere il nesso del subietto col predicato, o d'un'idea coll'altra». Affermando ciò – aggiunge – «non vogliamo dire che ci sia una facoltà di vedere tutti questi nessi, e di vederli tutti chiaramente», cioè attualmente, ma solo che questa facoltà esiste, che essa veda chiaramente e

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Qui come sviluppo secondario si mostra l'apertura di Lazzarini alle tematiche ermeneutiche della 'temporalità' e della 'storicità'.

³⁸ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., p. 77. È sulla base di tale prospettiva che si comprende la distinzione lazzariniana tra «razionalità» e «ragionevolezza». Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

³⁹ *Ivi*, p. 77.

senza possibilità d'errore alcuni di tali nessi, che n'abbia coscienza, e quindi possa definire quali questi sieno». ⁴⁰ Accanto a questa facoltà ve ne sono altre, fonte dell'errore (ad es. di intuizione o di percezione dell'oggetto) in cui molto spesso incorriamo nell'atto conoscitivo. Queste facoltà, conclude il Nostro, possono essere ricondotte alla «riflessione elevata». ⁴¹ Per cui:

dicendo [...] che l'uomo può vedere con chiarezza il nesso tra il predicato e il subietto e tra le idee, non diciamo per questo ch'egli sia necessitato a riconoscere riflessivamente ciò che vede, e a confessarlo a sé e ad altrui; perché questo appartiene alla riflessione che, più che comunemente non si creda, è in mano dell'umano arbitrio: diciamo bensì che come l'uomo può dire di vedere quello che non vede, o negare di vedere quello che vede; così può anche riconoscere e confessare ciò che vede, se pur vuole, e però può esser consapevole della verità quando la vede con chiarezza. ⁴²

Il nesso tra soggetto e predicato viene visto «chiaramente» quanto più i giudizi sono «prossimi» all'«essere per sé noto», ovvero al lume dell'intelligenza. Da ciò consegue che sono evidenti quei giudizi che non sono altro che «l'idea dell'essere ridotta a forma di giudizio». Per Rosmini questo significa che «la facoltà di vedere il nesso tra il soggetto e il predicato, o tra un'idea e un'altra, si riduce alla facoltà di *vedere l'identità* che è tra loro, benché questa identità prima che si attuasse fosse nel subietto in uno stato virtuale, e benché si trattasse d'un'identità d'essere e non di forma». ⁴³ Questa pagina rosminiana rivela la peculiarità del muoversi in filosofia dell'Autore, sempre concentrato su quel 'divino nell'uomo' che, dalla giovanile «coscienza pura» al più maturo «essere ideale», rimane al centro di ogni suo scritto. Così a questo punto credo sia possibile affermare che mentre Rosmini si concentra sulla verità e sull'atto conoscitivo come essenzialmente ad essa rivolto, Lazzarini, facendo proprie le istanze di un diverso momento storico, pone la propria attenzione sul conoscere fenomenologico e sulla molteplicità delle facoltà che accompagnano l'atto conoscitivo. Mi pare però che questo determini una modalità diversa con cui si ritiene possibile raggiungere l'oggetto: mentre Rosmini rimane comunque vicino ad un deduttivismo di stampo platonico, il processo espresso da Lazzarini – una progressiva integrazione con il dato fenomenologico – si mostra aperto ad una concezione induttivista. ⁴⁴ Questa considerazione piuttosto generale ci pone di fronte al problema di fondo, quello

⁴⁰ ROSMINI, *Logica*, cit., p. 100.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 101.

⁴⁴ La prospettiva mi pare ben compendiata da questo passo: «le varie prospettive che scienza e gnoseologia possono suggerire circa il mondo dell'esperienza non sono mai tali da escludere che si possa procedere oltre, e da dichiarare impossibile prospettive e possibilità future che integrino quelle passate. [...] La intelligenza umana è perfetta in quanto perfettibile all'infinito. Quella che essa persegue nella sua orbita specifica è una finalità che potrebbe dirsi categoriale, è una teologia in funzione della protologia eziologica, di cui quella è il prolungamento e la trasposizione nel suo momento successivo». Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*,

che chiamerei della 'consistenza ontologica del trascendentale'. In Rosmini infatti l'idea mi pare vicina allo 'sfondo di comprensione', all'orizzonte che nella *Teosofia* viene detto 'impronta del Verbo'; in Lazzarini invece l'intenzione coincide con il 'riferirsi stesso', mosso dall'ineliminabile componente volitiva. A tal proposito Lazzarini precisa che «l'intenzione intellettuale» è una sorta di «punto centrale», cioè di via mediana tra l'empirismo e la metafisica platonica, dove non si perde né il soggetto né l'oggetto. Ma egli precisa che, perché vi sia intenzionalità, «occorre un'apertura dell'intelligenza la cui condizione preliminare consiste in una obiettivazione di sé, dandosi poi a se stessa come oggetto in generale». ⁴⁵ Ciò significa che la fenomenologia di Lazzarini riconosce, come l'ontologia rosminiana, l'originaria apertura in se stessa a sé della mente. Ma mentre il Roveretano sostiene dichiaratamente che essa è a sua volta possibile per l'intuizione dell'essere, Lazzarini ne dice 'solamente' come la condizione di possibilità dell'intenzionalità. Egli vuole evitare di far partire il processo conoscitivo da una «attitudine puramente spettacolare e contemplativa», per affermare che l'intelletto si muove sempre secondo volontà, ovvero secondo quella «forza spirituale» che conduce alla «ricerca di una verità che è altro da sé e in cui essa spera di trovare la sua pace». ⁴⁶ Così il filosofo di Este ritiene che se si vuol essere fedeli al criticismo (da lui giudicato come un punto di non ritorno), non si deve ammettere il piano ontologico sin dall'inizio attraverso una intuizione, ma semmai lo si deve 'guadagnare' alla fine. ⁴⁷ Se si restringono le pretese, allora – scrive Lazzarini – si può scoprire l'intenzionalità come quel «punto in cui certa scolastica, dove sia sviluppato lo spirito critico, la critica kantiana e infine la fenomenologia idealmente convergono». ⁴⁸ Essa è dunque «un costante riferimento ad altro», l'intenzionato, e spiega «perché si possa dire che io provo sensazione per esempio di colore ma avverto cioè conosco cose colorate, lasciando in sospeso se queste cose colorate che sono conosciute esistano materialmente. Quello che interessa è stabilirne la possibilità oggettiva di esistenza; ed è appunto tale possibilità che è l'oggetto immedia-

cit., pp. 99-100. Il passo, almeno nella sua prima parte, rivela come la prospettiva fenomenologica possa accordarsi con alcuni tentativi dell'epistemologia contemporanea, che tentando di integrare gli assi portanti della filosofia aristotelico-tomista e le acquisizioni della logica-matematica del '900, parlano di *induzione* nel contesto di una *ontologia dei sistemi aperti*. Cfr. G. BASTI, *Filosofia della Natura e della Scienza* (I), Lateran University Press, Roma 2010.

⁴⁵ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., pp. 78-79.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 80.

⁴⁷ «Può essere che sia proprio mediante l'intenzionalità che l'orizzonte conoscitivo ne venga grandemente allargato così da abbracciare la sfera della realtà universale». *Ivi*, p. 96. E ancora dall'ontologico si potrà passare al piano teologico; Lazzarini afferma infatti che l'ultimo movimento dell'intenzionalità indiretta «accenna, allude, rinvia, rimanda ad un assoluto che, contrariamente all'Io trascendentale assume il carattere dell'esistenza». *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 80.

to della intenzione e che costituisce l'essenza ideale». ⁴⁹ In questo modo Lazzarini ritiene di aver messo in evidenza l'integrazione fondamentale operata dalla fenomenologia sul fenomeno kantiano, ovvero il riconoscimento della presenza in esso «di un'essenza intelligibile» che condiziona «la consapevolezza» della nostra conoscenza sensibile. ⁵⁰

VI. CONCLUSIONE

Mi sembra di andare direttamente al cuore della questione affermando che le nozioni fenomenologiche emerse come decisive sono: 'descrizione', 'intenzionalità' e 'accadimenti psichici'. ⁵¹ Nei limiti dello spazio concesso si è tentato un raffronto tra intuizione e intenzionalità. Il fatto che l'oggetto della fenomenologia come scienza descrittiva non siano le cose, bensì gli accadimenti psichici sembra – perlomeno in una indagine preliminare – non contrastare con quanto ho sostenuto circa l'atto conoscitivo in Rosmini. Presentandosi questo come un atto sintetico tra idea e realtà, anche la gnoseologia rosminiana non finisce per considerare le cose secondo un realismo empirico o sensista (così direbbe il Roveretano); rielaborando la lezione kantiana, essa ha come oggetto la «realtà» come compresa-sintetizzata nella luce dell'essere, non gli enti per sé esistenti, ma il loro venir costituiti come tali per il sintesi di ideale e reale. Per questo sintesi e per l'ammissione del reale come di un modo d'essere diverso dall'idea, ritengo che Rosmini avvicini meglio le basi della fenomenologia husserliana rispetto all'idealismo e al neoidealismo. Mentre per questi l'affinità si riduce sostanzialmente all'affermazione dell'apertura trascendentale e del pensiero come intrascendibile, per Rosmini l'atto conoscitivo non implica l'identificazione di ideale e reale, ma piuttosto il loro reciproco riferimento. È proprio la salvaguardia dell'«alterità» della forma reale dell'essere che mi sembra consentire l'accostamento. L'intenzionalità – per lo meno nella lettura che Lazzarini propone di Husserl – non si esaurisce nella «rigidezza», «rettilinearità» e «oggettività» del processo logico. Il filosofo di Este sostiene che «l'oggetto della fenomenologia» sono «gli accadimenti psichici in quanto sono significativi di qualche cosa, senza tuttavia che di questo qualche cosa se ne discuta l'esistenza vera e propria». Se questo avvicina le prospettive, bisogna però riconoscere che il linguaggio è assai diverso e Rosmini, col suo riferimento alla «realtà», sembra voler dire qualcosa di più rispetto al fine 'descrittivo' della fenomenologia. Non serve considerare l'ontologia di Rosmini per vedere che in lui, anche negli scritti ideologici, c'è il tentativo di affermare non

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.* Qui si veda la vicinanza della posizione fenomenologica lazzariniana con lo Husserl delle *Lezioni sulla sintesi passiva*.

⁵¹ LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., pp. 29-30.

solo l'intenzionalità, ma anche la spiritualità della coscienza.⁵² Inoltre, la modalità tipica della fenomenologia, ovvero la 'descrizione', e ancor più la 'descrizione degli accadimenti psichici', non è così sviluppata e se è presente rimane ad uno stadio ancora involuto. Si dovrebbe allora aprire la questione circa il ruolo della 'descrizione' nella scienza fenomenologica e più ancora circa il 'fine' di questa, questione che non compete al presente lavoro. Il suo ambito ristretto, d'altra parte, non è uno svantaggio. Ritengo infatti che il rapporto non possa istituirsi tra un autore e una corrente di pensiero, ma piuttosto tra personalità filosofiche. Per ciò che concerne il nostro caso, sostengo vi sia una comunanza di fondo tra Lazzarini e Rosmini, una 'sim-patia' e, più ancora, una 'affinità elettiva'. Il filosofo di Este è vicino al Roveretano perché riconosce che l'analisi dei modi coscienziali e in più in generale dell'alterità non è fine a se stessa o relegata al fenomenico, ma è decisiva per quello che egli chiama campo «metafisico esistenziale».⁵³ Nella sua lettura di Husserl, Lazzarini è teso solo e soltanto all'indagine speculativa; proprio come il filosofo di Rovereto, per il quale non si trattava né di appartenere ad una scuola né di essere uno storico della filosofia, ma soltanto di tendere al vero. Si comprende in questo senso, allora, la drastica riduzione che subisce l'analisi descrittiva tipica della fenomenologia nel volume di Lazzarini. Il titolo stesso suggerisce la lettura di continuità che l'Autore propone: l'intenzionalità, fulcro della fenomenologia, è direttamente legata all'istanza metafisica. Di una intenzionalità che finisca a mero strumento d'analisi interessa poco.

Per questi motivi il discorso va rilanciato e tenuto aperto sulla questione fondamentale della filosofia come *proprium* dell'uomo.

bthsp@hotmail.com

(Studio filosofico domenicano, Bologna)

⁵² Di questo, anche se Rosmini non viene direttamente citato, è consapevole lo stesso Lazzarini; si ricordi la proposta di passare dallo spiritualismo all'intenzionalismo. Vedi più sopra nota 9.

⁵³ Cfr. LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, cit., pp. 32-33.





MARTINA GALVANI

**BODY AND SPACE.
THE NOTION OF INDIVIDUALITY ACCORDING
TO ANTONIO ROSMINI AND EDITH STEIN**

CORPO E SPAZIO.

L'INDIVIDUALITÀ SECONDO ANTONIO ROSMINI E EDITH STEIN

This paper focuses on the theme of the 'human individual constitution' through Antonio Rosmini's and Edith Stein's reflections. In spite of their distance in time, and even if they certainly did not influence each other, the two Christian philosophers seem to look at the human creature in a consonant way. This comparison – which necessarily neither is, nor wants to be historical – is legitimated not only by a common philosophical sensibility, but also by an affinity in method and results.

Per ripensare con Rosmini e con Stein la problematica della *costituzione individuale umana*,¹ muoveremo da uno dei primi testi nei quali la fenomenologa sistematizza determinate riflessioni riguardanti il soggetto umano: *Zum Problem der Einfühlung* (1917), per accennare poi ad alcune analisi contenute nelle opere più mature; parallelamente si guarderà alle considerazioni

¹ La questione del realismo gnoseologico viene discussa, in ambito fenomenologico, a partire dalla formulazione di Husserl della «problematica della costituzione». Il tema è ripreso da Edith Stein in stretta connessione con le sue riflessioni sulla persona umana e, in questo senso, il termine può adattarsi all'indagine antropologica sull'individualità affrontata da entrambi gli autori qui messi a confronto. (cfr. P. SCHULZ, *Il problema del «realismo» tra fenomenologia e Scolastica: sugli scritti filosofici di Edith Stein*, in *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 701-723).



rosminiane dedicate al sentimento fondamentale e al sintesismo tra reale ed ideale, tratte dall'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) e dalla *Psicologia* (1946-48). Edith Stein, guidata dall'esigenza di *regredire* al sostrato ultimo del reale, come noto, si «converte»,² ai principi della fenomenologia husserliana, da lei assimilati e utilizzati secondo le intenzioni del maestro. Ella si avvale della riduzione anche nelle analisi sull'essere umano, poiché attraverso la «messa fuori circuito» dell'*Existenzsetzung*, vede la possibilità di guardare al «fenomeno» umano nella sua essenza.³

La riflessione filosofica del Roveretano è mossa dallo stesso intento: riandare ai principi primi del reale e la via che egli propone per farlo è quella del *sintesismo*. L'unico metodo possibile, afferma, è infatti quello che comprende in un unico movimento sintetico sensazione e ragionamento: «l'osservare importa un atto della mente, che toglie a proprio oggetto un sentimento e si risolve in un giudizio. Questo atto della mente [...] non è in fine che l'applicazione dell'essere ideale al sentimento [...]».⁴ Una volta premesse le linee di metodo, si apre per entrambi, la domanda sulla possibilità che il soggetto umano ha di conoscersi, o meglio, di *sapersi* quale individualità specifica. Emerge come primo risultato la dimensione del *corpo proprio*: non solo come luogo materiale, tramite il quale incontrare altri reali, ma in particolare come sentimento interiore, che rende possibile quell'incontro.⁵ Cosa sia questo *sentimento*, quale legame abbia col corpo e con la coscienza riflessa, sono le domande che guideranno le nostre analisi e che si svilupperanno grazie al pensare dei due autori. La condivisione di tematiche affini non rappresenta una semplice constatazione, ma vuol essere piuttosto letta quale *signum* di una nuova via, che tenta di rispondere all'esigenza di realismo avvertita da entrambi.

² Il modo di guardare il mondo proprio della fenomenologia è «[...] un rivolgimento dello sguardo che Husserl paragona ad una vera e propria conversione religiosa, in quanto spogliarsi dell'atteggiamento naturale comporta un cambiamento tanto profondo da non avere niente di spontaneo» (A.M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 60).

³ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2014, p. 68.

⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC, vol. 9-10, Città Nuova, Roma, 1988, I, p. 47.

⁵ Questa affinità tematica tra i due autori qui posti a confronto è già stata notata da Angela Ales Bello, che a tal proposito scrive: «Come per i fenomenologi, il corpo è sentito "da dentro", è da noi sentito. [...] Si compie, pertanto, una ricognizione in senso "genetico": come si forma il corpo?» (*Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generato*, Atti del Convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione", Modena, 13-14 novembre 2014, a cura di F. BELLELLI e E. PILI, CnX/Filosofia, Roma 2016, p. 121.

I. PERCEZIONE INTERNA E ‘INDIVIDUALITÀ REALE’

L’indagine della “struttura umana” non è sufficiente per cogliere ciò che individua ogni singolarità e questa consapevolezza è ciò che muove Stein ad affrontare, senza sosta, la tematica antropologica, facendone il cardine di tutta la sua produzione filosofica. Vista la vastità del problema, vorremmo iniziare con alcune considerazioni che ci permetteranno poi di mostrare una certa convergenza con l’antropologia proposta da Antonio Rosmini.

In quasi tutti i suoi scritti, la fenomenologa premette un discorso di metodo alle analisi vere e proprie, mostrandone le molteplici applicazioni possibili. Il duplice movimento della riduzione, che dopo aver escluso ogni giudizio sul mondo naturale lascia come residuo ultimo l’*Io puro*, o *Io trascendentale*, coi suoi *Erlebnisse*, diviene il campo d’indagine specifico.⁶ La seconda riduzione - quella trascendentale - sarà il motivo di varie incomprensioni tra alcuni allievi di Husserl e il maestro, nonché la ragione di molteplici e differenti interpretazioni dell’approccio da lui proposto nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Qui il tema non vuole, e non può, essere trattato in modo completo, ma la prospettiva che si viene ad esporre, pur nella sua parzialità, è volta a mostrare in che modo Stein riesca ad usare tale riduzione proprio per fondare un’antropologia di stampo realista. A tal proposito, è interessante notare la distinzione che la filosofa propone, già nella sua tesi dottorale, tra il campo della *percezione interna di sé* [*inneren Selbstwahrnehmung*] e quello della *riflessione* [*Reflexion*]. Quest’ultima – afferma la filosofa – «[...] è sempre una conversione *attuale* dello sguardo nella direzione di un’esperienza vissuta attuale, mentre la percezione interna può essere essa stessa *inattuale* [...]».⁷ La distinzione è sottile, ma altrettanto fondamentale: se la «riflessione» indica l’esperienza vissuta attualmente, il cui soggetto è l’*Io puro*, la «percezione interna», invece, è quell’«appercezione di “se stesso”» nel senso dell’individuo in rapporto alla sua esperienza *individuale*, che la fenomenologia in un primo momento mette tra parentesi insieme al giudizio sull’esistenza del mondo esterno, poiché trascendenti l’*Io puro*.⁸

In altri termini, nella *Reflexion* ogni *Erlebnis* assume la forma del “cogito” specifico ed è incontestabilmente certo. I vissuti inattuali, propri della percezione interna di sé, invece, non sono intenzionati dall’*Io*, ma sono un “volgersi a”, che manca del carattere assoluto della riflessione. Tuttavia, poco oltre Stein afferma che attraverso i *rapporti percettivi*, di cui l’*Io* viene a far parte, i vissuti inattuali continuano a perdurare sullo sfondo, rendendo possibile, ad esempio,

⁶ Per la distinzione tra riduzione eidetica e riduzione trascendentale si veda A. ALES BELLO, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007 e R. POZZI, *Per visibilia ad invisibilia. Percorsi di ontologia in Edith Stein*, Edizioni ODC, Roma 2012, pp. 46-53.

⁷ STEIN, *Empatia*, cit., pp. 106-107 (corsivo mio).

⁸ Ivi, p. 107 (corsivo mio). La differenza tra *Reflexion* e *inneren Selbstwahrnehmung* viene rimarcata da Stein nel confronto con la teoria di Scheler, il quale – secondo l’autrice – aveva confuso i due termini e, in questo modo, non aveva colto il significato autentico dell’*Io puro*.

guardare al proprio passato.⁹ Tale considerazione sembra riuscire a contrastare l'accusa di idealismo rivolta alla riduzione trascendentale: qualcosa di pre-riflesso “resta sullo sfondo” e i vissuti attuali sono descritti come la parte evidente di un unico e più complesso flusso di coscienza [Bewußtseinsstrom], costituito da *Erlebnisse* dal diverso grado di evidenza.¹⁰ È questo il fenomeno della ritenzione, proprio della “coscienza originaria”.¹¹ L'analisi dell'io puro,¹² per quanto essenziale, non basta dunque a risolvere il problema della *costituzione individuale* [Selbstheit], la quale «verrà in risalto» in un primo momento nel confronto con un “Tu”. Leggiamo a tal proposito le parole di Stein:

Il fatto che l'io puro, il quale vive nel presente, sia legato a tutti quanti i vissuti del flusso costituisce l'unità di questo flusso, il quale non può interrompersi in alcun punto. Dinanzi a questo “medesimo” flusso di coscienza si pongono ora “altri” flussi di coscienza: al flusso dell'io si pone dinanzi quello del “Tu” e quello del “Lui”. La loro ipseità [Selbstheit] e alterità si basa su quella del Soggetto cui appartengono; ma esse non sono soltanto “altre”, bensì sono pure “diverse”, dal momento che l'una e l'altra ha il proprio peculiare contenuto di esperienza vissuta [Erlebnisgehalt]. Dato che ogni singolo vissuto di un flusso è caratterizzato in special modo dalla posizione che occupa nel totale nesso dei vissuti, anche per questo motivo – oltre al fatto di appartenere ad un io – si distingue dunque pure qualitativamente come vissuto di questo io e non di altri. Grazie al loro contenuto del vissuto i flussi di coscienza sono dunque qualitativamente diversi. Ma anche con questa differenziazione qualitativa non siamo ancora giunti a

⁹ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹⁰ Il dibattito tra realismo ed idealismo ha fin da subito diviso gli allievi di Husserl. Edith Stein stessa si affatica su questa tematica, senza prendere una posizione netta; tuttavia, in ogni sua analisi riparte sempre dal metodo della riduzione, affermando in questo modo la sua aderenza ad esso. Coglie infatti che la correlazione tra il movimento intenzionale noetico e quello materiale hyletico, descritta in particolar modo in *Idee II*, non implica alcun “isolamento” o “assolutizzazione” dell'io trascendentale. Per un approfondimento del tema rimandiamo, tra gli altri, a: R. POZZI, *L'idealismo trascendentale di Husserl: la voce del maestro e degli allievi* in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», anno 16 (2014); A. ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi Edizioni, Roma 2013; F.V. TOMMASI, *Lo sviluppo del dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, in «Aquinas», XLV, 1 (2002), pp. 171-186.

¹¹ Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 151-153.

¹² Stein, nel descrivere l' “io puro”, ricalca la definizione che Husserl dà in *Idee I*. Ella infatti afferma: «abbiamo sempre parlato dell'io puro in quanto soggetto dell'esperienza vissuta privo di qualità e non altrimenti descrivibile» (*Empatia*, cit., p. 120); e ancora scrive a tal proposito: «In contrapposizione all'io che si cela dietro l'esperienza vissuta, Husserl chiama *io puro* quello di cui si ha immediata conoscenza nell'*Erleben*. [...] “io puro e null'altro”» (*Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 84-85).

ciò che comunemente s'intende con un Io individuale ovvero con un individuo.¹³

Il raffronto con l'alterità assume un ruolo fondamentale, poiché è quello che permette al soggetto il riconoscimento di un flusso di coscienza qualitativamente diverso dal proprio.¹⁴ Eppure, ciò non basta ad individuare quel *quid* che specifica ogni singolarità, la quale evolve qualitativamente anche rispetto a se stessa.¹⁵ Bisogna allora tornare alla distinzione – più sopra sottolineata – tra la “riflessione”, riguardante l'Io puro e i suoi vissuti attuali, e la “percezione interna”, la quale invece *sta alla base* di quei vissuti e permane nonostante il divenire del flusso: un *sostrato*,¹⁶ che Stein riconosce nell'anima sostanziale.¹⁷ Su questo tema l'autrice ritornerà continuamente, attraverso un lavoro di scavo quasi incessante,¹⁸ ma ciò che emerge fin dalle

¹³ STEIN, *Empatia*, cit., pp. 121-122. Circa l'insufficienza dell'Io puro per definire la persona come singolarità specifica si veda anche STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 159: «Con la coscienza pura e con la possibilità di coglierla per via conoscitiva e di ricercarla metodicamente non si esaurisce il problema della soggettività. Come abbiamo visto la persona non è semplicemente un Io puro [...] piuttosto – come ogni altro essere vivente animato – è una realtà intrecciata con l'anima ed il corpo nel contesto del mondo reale».

¹⁴ Cfr. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 86: «Poiché tutta la vita dei contenuti scaturisce dall'Io, e poiché essa vive in ogni vissuto, è chiaro che le unità di esperienza vissuta – sebbene per il loro diverso contenuto siano chiuse in sé e delimitate rispetto alle altre – non si allineano l'una dopo l'altra come anelli di una catena, ma si è autorizzati a parlare con Husserl di un *Erlebnisstrom*».

¹⁵ Cfr. STEIN, *Empatia*, cit., p. 122: «La peculiarità qualitativa senza l'ipseità non sarebbe sufficiente per un'individualizzazione, dato che è pure possibile pervenire alla diversità qualitativa del flusso di coscienza se si tiene conto che un flusso di coscienza viene dato mutato qualitativamente nella progressione dell'esperienza vissuta».

¹⁶ La tematica del “sostrato” viene affrontata da Stein anche nelle opere più mature; si veda a tal proposito in particolar modo E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 64 e STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit.

¹⁷ Cfr. STEIN, *Empatia*, cit., p. 123: «Il nostro flusso di coscienza unitariamente concluso non è la nostra anima. Ma nei nostri vissuti – come abbiamo già visto quando abbiamo considerato la percezione interna – si dà a noi qualcosa che sta alla base di essi e manifesta se stessa e le sue proprietà costanti così come il suo identico portatore: questa è l'anima sostanziale».

¹⁸ Cfr. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 58 (corsivo mio): «Questa certezza d'essere precede tutte le conoscenze. Non che tutte le altre – come da un principio fondamentale – siano da derivare da essa in quanto conseguenza logica, o come se essa fosse il metro col quale tutte le altre siano da misurare, bensì nel senso del punto d'inizio oltre il quale non si può ulteriormente retrocedere. *La certezza d'essere è una certezza irriflessa, che precede tutte le conoscenze razionali*».

prime ricerche è la profonda unità tra la dimensione dell'Io trascendentale, luogo degli *Erlebnisse*, e la corporeità oggettiva. Questo legame sembrerebbe quasi contraddire il monito originario della fenomenologia, che tenta una regressione all'essenza proprio attraverso la neutralizzazione del mondo fisico e psico-fisico (*Existenzsetzung*), in quanto trascendenti la coscienza. Eppure, è proprio il risultato di questa *epoché* a ricondurre ad una nuova "datità" [*Gegebenheit*], – materiale (*hyletica*)¹⁹ – ovvero quella del "corpo proprio", percepito [*wahrgenommen*] con le sue sensazioni [*Empfindungen*]. Al movimento intenzionale noetico corrisponde dunque quello noematico, che presenta una precisa localizzazione spaziale (materiale).²⁰ A comprova di quanto detto, ci affidiamo alla descrizione dell'autrice:

(La sensazione) non scaturisce [...] dall'Io puro; non assume in alcun caso la forma del "cogito", con cui l'Io s'indirizza verso un Oggetto, e perciò, riflettendo su di essa, non mi è mai possibile trovare l'Io, in quanto la sensazione si trova sempre in un "dove", localizzata spazialmente, distante dall'Io, forse molto vicino ad esso, in ogni caso mai in esso. E questo "Dove" non è un luogo vuoto nello spazio, ma Qualcosa che riempie lo spazio, e tutti questi "Qualcosa", in cui si manifestano le sensazioni, si raccolgono insieme in un'unità, l'unità del mio corpo proprio.²¹

La riduzione trascendentale sfugge allora al rischio dell'idealismo, poiché salva quel substrato reale, che connota il soggetto singolo. La sensazione, infatti, necessita di uno spazio, di un dove, di una materialità percepita, che faccia da "base" ad ogni vissuto: questa è riconosciuta nella corporeità, non nel corpo fisico [*Körper*] – che come tale è messo fuori circuito dalla prima *epoché* – ma nel corpo proprio [*Leib*], la cui presenza reale è invece ineliminabile. Compiuta la riduzione su ogni realtà del mondo, il soggetto la effettua anche su di sé e, nonostante in questa seconda riduzione vi sia identità tra noesi e noema, poiché il soggetto che compie l'operazione coincide con l'oggetto sul quale tale operazione viene compiuta, la conclusione soggettivista non può essere tratta. Infatti, l'identità tra soggetto e oggetto si fonda su quella percezione "materiale", che non resta confinata nell'Io puro: è la percezione del «corpo proprio senziente» [*empfindender Leib gegeben*] a "riempire" il movimento intenzionale dell'Io.²² Possiamo quindi dire con Stein: «il corpo proprio», che costituisce il residuo ultimo dell'*epoché*, «è essenzialmente

¹⁹ Per un approfondimento sulla dimensione che Husserl definisce "hyletica" si veda ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, cit., in particolar modo il cap. IV, intitolato *Il senso delle cose: hyletica, antropologia, metafisica*.

²⁰ A tal proposito, afferma in *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 73: «[...] posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco coi sensi esista o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla percezione in quanto tale; [...]».

²¹ STEIN, *Empatia*, cit., p. 126.

²² Di questo stesso avviso ci sembra anche Claudia Mariéle Wulf: cfr. *Dalla fenomenologia essenziale alla fenomenologia esistenziale*, in *In ascolto di Edith Stein*. Voci dal mondo, Aracne Editrice, Roma 2016, pp. 18-19.

costituito da sensazioni» ed è perciò un'evidenza di realtà "percepita". Infatti, le sensazioni «sono componenti *reali* della coscienza e in quanto tali appartengono all'Io». ²³ Qui non si parla più dell'Io puro (assoluto), escluso da ogni accesso a quel mondo che trascende la coscienza, bensì dell'Io individuale e personale, che è da me percepito come *corpo proprio senziente*. ²⁴

A questo punto, il pensiero di Rosmini può essere di supporto all'ipotesi avanzata con Stein. La sintesi tra soggetto ed oggetto – fondamento ontologico dell'antropologia rosminiana – aiuterà infatti a mostrare in che senso il movimento della seconda riduzione non possa essere considerato un'inferenza tautologica, in virtù di quel sostrato sensibile individuale che è ineliminabile.

II. LA «REALITÀ» COME PRINCIPIO D'INDIVIDUAZIONE

Antonio Rosmini, nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), si appresta ad indagare l'essere umano con un metodo che definisce analitico-sintetico, mediante il quale scomporre in parti per poi ricomporre in unità. ²⁵ Da una prima analisi della soggettività, emergono perciò le sue componenti essenziali: «l'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo». ²⁶ In quanto tale, egli è dotato di corpo materiale e di intelligenza. Non stupirà, allora, la particolare attenzione che anche il Roveretano riserva alla corporeità, che fin da subito è descritta nel suo duplice significato. ²⁷ Egli dimostra, infatti, che la materialità del corpo non è sufficiente per comprenderne la complessità e distingue tra il corpo fisico (extra-soggettivo) e il

²³ STEIN, *Empatia*, cit., p. 134.

²⁴ Ivi, p. 129: «Ciò che rende particolarmente stretto il legame tra sensazione [*Empfindung*] e percezione del corpo proprio [*Leibwahrnehmung*] sta nel fatto che il corpo proprio è dato come senziente e le sensazioni sono date sul corpo proprio».

²⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, pp. 31-32.

²⁶ Ivi, p. 33.

²⁷ Riportiamo a tal proposito un passo particolarmente significativo, tratto da A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ENC, vol. 4, p. 241: «In primo luogo io osservo, che il corpo nostro [...] si percepisce in due modi: 1) come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' tocamenti, co' cinque sensi in una parola. [...] 2) per quel sentimento fondamentale ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi [...]». Sul tema cfr. T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, in particolare Appendice I: *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, pp. 181-199.

corpo proprio, come principio senziente (soggettivo).²⁸ Nel primo caso, la propria dimensione corporea è avvertita come ciò che cade sotto i sensi – come qualunque altro oggetto – mentre nel secondo è sentita dall'interno in modo soggettivo, grazie al «sentimento fondamentale».

Il corpo nostro dunque ha la stessa forza di agire e le stesse leggi di estensione come qualsivoglia altro corpo; perciò anche a lui spetta il nome di corpo in comune coi corpi esteriori; ma vi ha questo di più, che lo spazio che egli occupa è precisamente né più, né meno lo spazio del sentimento fondamentale e sue modificazioni.²⁹

Cos'è allora questo sentimento, che identifica una reale porzione di spazio – ovvero un preciso “dove” occupato dal corpo proprio – e che modificato dagli agenti esterni rende possibile le sensazioni?³⁰ In un primo momento, con questo termine egli si riferisce al sentimento fondamentale corporeo, ovvero a quella primitiva percezione della vita che, afferma, può essere avvertita chiudendo gli occhi e provando ad annullare qualunque altro stimolo esterno.³¹ Tale percezione implica però non solamente un *sentito esteso* (corpo), ma anche un *principio senziente inesteso* (anima), che permette di parlare della vita di un soggetto e non semplicemente della vita di un corpo.³² L'essere umano, infatti, non solo sente se stesso, come qualunque soggetto meramente sensitivo, bensì *sa se stesso*.

Il senziente dunque - scrive Rosmini - sebbene non senta propriamente se stesso, tuttavia sente il suo modo di essere nel sentito esteso. [...] Il soggetto meramente sensitivo materiale sente in vari modi un

²⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 137-138: «E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsivoglia 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».

²⁹ ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 138.

³⁰ Sul tema si veda, tra gli altri, F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966.

³¹ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 103: «Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni dei sensi esteriori, e ancora tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominammo *sentimento fondamentale-corporeo*, o sentimento del vivere».

³² Cfr. *ivi*, pp. 51-59.

esteso: in questo esteso sente passione ed azione fuse insieme, ma egli non riferisce mica ciò che sente a se stesso, il che è proprio dell'uomo: si ferma lì, e non va più avanti: il pronome *sé* non può applicarsi al mero animale.³³

Il soggetto umano, in virtù della sua natura spirituale – ovvero intellettuale e volitiva –, può ri-conoscersi e pronunciare il vocabolo “Io”. Tale riflessione su di sé ricorda il movimento della riduzione trascendentale, in quanto implica la stessa coincidenza tra il soggetto conoscente e l'Io conosciuto; anche in questo caso però il rischio del soggettivismo è superato. L'Io, infatti, non è un soggetto meramente intellettuale, poiché in tal caso rimarrebbe ignoto a se stesso, ma per sapersi deve essere in relazione col mondo reale e «avere una sua propria azione», in modo da *sentire* la sua stessa attività. Potremmo dire che anche il filosofo di Rovereto si riferisce ad un “sostrato materiale-reale” ineliminabile, riconoscibile nel sentimento precedente la coscienza riflessa, che è poi ‘inteso’ mediante l'intuizione dell'essere ideale. In questa dinamica, il rapporto intersoggettivo assume un ruolo determinante, poiché *attua* quel sentimento reale, che individua ogni singolo.

Acciocché dunque il soggetto intelligente cominci ad avere sentore di sé, egli è uopo che non sia meramente intelligente, che non comunichi meramente col mondo ideale; ma ch'egli possa altresì avere un commercio col mondo reale, possa avere una sua propria azione, che gli dia il sentimento della propria attività, perché la natura del reale in questa si svela. [...] Simigliantemente è da credere, che ogni essere reale abbia un suo proprio modo d'agire su degli altri esseri reali, e di trasfondere per così dire in altri la propria forza, una parte di se stesso, di esistere così in altri enti, che l'esercitare in essi un'azione e il destarvi un sentimento conforme all'azione contiene tutto ciò.³⁴

III. AUTOCOSCIENZA E SINTESISMO

Il sentimento reale deve dunque precedere la coscienza, l'anima infatti sussiste al di là di quella riflessione su di sé, espressa col monosillabo “Io”.³⁵ Se così non fosse, sarebbe impossibile spiegare l'identità del soggetto che, nonostante i molteplici cambiamenti dovuti alla sua na-

³³ Ivi, p. 441.

³⁴ Ivi, p. 445.

³⁵ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 66: «Non si dee adunque confondere la coscienza dell'anima coll'anima; e molto meno si può confonder coll'anima quell'atto col quale l'anima dice IO; di nuovo, non si dee confondere la riflessione dell'anima coll'anima stessa. Coscienza, IO pronunciato, riflessione, sono accidenti dell'anima, non sono la sostanza dell'anima, che precede realmente a tutte quelle sue accidentali modificazioni» e ancora cfr. *Psicologia*, III, p. 113-114. Anche Carla Canullo nota questa distinzione e parla di “preposizionalità della coscienza” in Rosmini: cfr. *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*, in «Rosmini Studies», 3, 2016, pp. 187-199.

tura temporale, rimane sempre il medesimo individuo.³⁶ A tal proposito, il Roveretano non manca di riferirsi al pensiero di San Tommaso; non si fraintende l'Aquinate – afferma – se quel «*materia est principium individuationis*» viene interpretato nel seguente modo: il sentimento, che individua gli enti reali, necessita della materia per sussistere.³⁷ In questo senso, la materia è sì principio d'individuazione, ma lo è solamente di quel sentimento.³⁸ Il reale è ciò che rende unico ogni soggetto, ma «[...] il soggetto umano, unico e semplice com'egli è, unisce il sentito coll'inteso: mediante questa unione egli vede che il sentito esiste nell'inteso come ente [...]».³⁹ L'individuo, dunque, può ri-conoscersi solo nel lume dell'essere ideale, senza il quale tale sentimento non sarebbe inteso e la coscienza di sé impossibile. Leggiamo dall'*Antropologia*:

se si vuol pure concepire un soggetto intelligente che abbia una coscienza, egli è uopo concedergli prima la comunicazione col mondo delle realtà, è uopo ch'egli possa ricevere dall'azione degli enti reali in sé un sentimento straniero, e diventare in questa maniera egli stesso un principio attivo. Allora egli sentirà la propria passione, la propria azione, l'unità delle proprie forze. Percepita quell'unità nel sentimento, egli potrà applicargli l'essere ideale, potrà vedere questa sua attività una nell'essere ideale medesimo, e *nel lume di quest'essere trovare il soggetto* di questa forza da cui essa dipende, *trovare in una parola sé medesimo*, riconoscendo che quel soggetto intelligente da cui dipende quell'unità di passione e d'azione è quegli stesso che intuisce l'essere, è egli stesso che discuoopre la necessità di un soggetto intelligente e percipiente. Egli è così che nasce la coscienza, e che il soggetto intelligente pronunzia il vocabolo Io.⁴⁰

Le scienze della psicologia e dell'ideologia non possono essere prese separatamente, poiché l'attività di *sintesi* tra sentimento (soggetto) e idea dell'essere (oggetto) è, secondo Rosmini, inerente ad ogni ragionamento.⁴¹ L'anima può percepirsi – e quindi conoscere se stessa – solo

³⁶ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 99: «ora poi - afferma il Nostro - la mia propria identità è evidente: io son certo d'essere sempre quell'io in tempi e luoghi diversi, sofferente ed operante cose diverse. Quest'identità trovasi nel sentimento mio proprio, in quella parte di esso che chiamammo *meità*».

³⁷ Rosmini si riferisce alla *quaestio* XXIX della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: cfr. *Antropologia*, cit., pp. 434-439.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 434-35. In queste pagine, Rosmini afferma che il principio d'individuazione deve essere riconosciuto nell'essere reale; lo stesso verrà ribadito nella *Psicologia*, I, cit., p. 270, nota 99.

³⁹ *Ivi*, 446.

⁴⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴¹ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 48; anche l'*Antropologia in servizio della scienza morale* inizia con l'enunciazione dei due postulati, condizione di ogni ragionamento: cfr. *Antropologia*, cit., pp. 24-28.

mediante questa sintesi, che il Roveretano definisce “percezione intellettuale”:⁴² il soggetto, «intuendo l’essenza dell’essere, vede quest’essenza realizzata nel sentimento».⁴³ Azzardando un linguaggio non propriamente rosminiano, potremmo dire che il soggetto è capace, grazie all’idea,⁴⁴ d’intenzionare l’essenza, “riempita” materialmente da un sentito reale; in un movimento da pensarsi assolutamente unitario, appunto *sintetico*. Nel caso specifico, quello nel quale l’individuo guarda se stesso, e non ad altre realtà diverse da sé, soggetto intuente e sentimento percepito coincidono. Quest’ultimo però non è posto dal soggetto, ma da lui trovato: è quel *quid* sensibile e incomunicabile (*meità*) che lo individua prima di essere da lui inteso.⁴⁵

La percezione adunque volendosi esattamente indicare colle parole “è quella operazione, per la quale lo spirito acquista un oggetto reale”; e quest’operazione può chiamarsi anche giudizio ed affermazione, poiché lo spirito non ha acquistato un oggetto reale se non l’ha affermato, se non ha detto a se stesso la parola interiore: è.⁴⁶

Il sentimento rimarrebbe oscuro e del tutto incognito, senza l’operazione della percezione intellettuale, ovvero senza quel giudizio che unisce il soggetto reale al predicato dando origini

⁴² La sostanza dell’anima, riconoscibile nel sentimento fondamentale, come è stato detto, precede la coscienza riflessa ed è conoscibile mediante la *percezione*. Quest’ultima infatti – afferma Rosmini nelle prime pagine della *Psicologia* – è ciò che ci permette di conoscere positivamente la sostanza di ogni ente e quindi anche quella dell’anima stessa. Cfr. *ivi*, p. 86: «La sostanza dell’anima dunque è percettibile all’anima stessa, e non potrebbe essere percettibile, se non consistesse in un sentimento primo e fondamentale, perocchè ciò che non si sente in alcun modo, né per alcun modo si percepisce».

⁴³ *Ivi*, p. 67.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 242. Rosmini prosegue poco oltre: «Ora l’anima che vede l’idea, sente se stessa nell’essere ideale; e questa è la speciale sensitività ideologica di cui parliamo. L’anima poi col sentirsi in possesso dell’idea, si sente intelligente, nobilitata, e piglia un istinto intellettuale e razionale, che è la parte attiva della sensitività ideologica».

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 68-69: «Or quale sarà questa nota caratteristica che fa distinguere all’uomo il sentimento proprio da tutti gli altri? Ella dee essere certamente, per dirlo di nuovo, un *quid* che nel sentimento stesso immediatamente si percepisca. [...] Sì, la proprietà, la suità, la meità è un *quid* del sentimento che si percepisce come tutte le altre parti del sentimento e come tutti gli altri sentimenti per l’essenza dell’essere che si ravvisa in essi. Questo *quid* sensibile è il principio dell’individuazione e diviene anche quello della personalità, e questo esiste anche prima di essere percepito».

⁴⁶ *Ivi*, p. 69-70.

all'ente;⁴⁷ infatti, tale sentimento non potrebbe essere conosciuto prima di essere affermato.⁴⁸ Applicando il giudizio alla conoscenza che l'anima ha di sé, è evidente allora che soggetto ed oggetto vengono a coincidere, ma questa identità presuppone un inevitabile sentimento reale, inerente al sostrato materiale corporeo, inteso poi *nell'essere ideale*. Qui – secondo Rosmini – sta il superamento del soggettivismo di Fichte, il quale non ha colto la differenza tra anima sostanziale ed Io cosciente (o anima riflessa).⁴⁹ Se infatti venisse a mancare quel termine reale, che nell'uomo è sensitivo-intellettivo,⁵⁰ l'autocoscienza si risolverebbe in un'autoaffermazione soggettiva, in un mero auto-porsi intellettuale (ideale). Il sintesismo delle forme – dal quale scaturisce l'ultima delle tre, ovvero quella morale – emerge allora come luogo metafisico fondante l'antropologia: individuato da quello specifico sentimento (*meità*), il soggetto umano sa se stesso nella luce dell'essere.

IV. CENNI CONCLUSIVI: ALL'ORIGINE DELL'INTELLIGENZA

Quando l'attività del conoscere assume come oggetto specifico l'individuo, essa può certamente essere raffigurata con un movimento di ritorno circolare, del soggetto su di sé. Eppure, questo tema delicatissimo trova nella fenomenologia di Stein, come nel pensiero di Rosmini, un solido radicamento nel reale, che qui si è tentato di dimostrare attraverso le rispettive riflessioni sulla costituzione dell'individualità. È infatti l'esigenza di rintracciare la specificità di ogni singolo ad ancorare l'indagine della soggettività ad un sostrato di cui si ha esperienza, ovvero il corpo proprio. Esperienza che si traduce nel flusso di vissuti che la coscienza illumina, secondo l'approccio fenomenologico qui mostrato, o che si può analogamente intendere con la sintesi proposta dal Roveretano.

Secondo il filosofo, come abbiamo visto, l'essere umano è nella luce dell'essere, che lo rende intelligente, e perciò può intendere il sentimento che lo individua: il sentimento che l'anima ha di se stessa è "oggettivato", in quanto termina nell'idea, e in tal modo produce l'atto

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 448: «Giunto a questo punto del suo lavoro, l'uomo ha trovato se stesso, ma senza ancora saperlo, poiché non sa ancora che quell'ente, quella sostanza che ha scoperto sia se stesso; non s'è ancor formato la coscienza di sé, non è ancora in grado di pronunciare il monosillabo Io».

⁴⁸ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 70-71, nota 5: «Ora, quando il giudizio è formato, allora la sensazione sussistente è certo conosciuta, non prima; ed allora appunto riceve il nome di soggetto da colui che riflette sopra il giudizio formato, e con quell'atto riflesso la considera siccome conosciuta, e nota che di lei si predica l'esistenza».

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 66 e ss.

⁵⁰ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 437.

morale.⁵¹ L'essere ideale, «che splende uno ed identico a tutte le intelligenze, e splendendo le crea»,⁵² è certamente cifra specifica del pensiero rosminiano, eppure, senza forzare le interpretazioni, il percorso da lui intrapreso ci pare consonante con quello che conduce Stein a innestare il discorso fenomenologico in quello metafisico-teologico. Questa breve conclusione vuole dunque essere solamente un'ulteriore apertura della prospettiva avanzata. Infatti, anche se nei testi presi in considerazione, Rosmini non mette a tema la dinamica dell'atto creativo⁵³ – come invece farà nella *Teosofia* – essa è ovviamente il presupposto fondante l'antropologia e la psicologia. Scrive nell'*Antropologia in servizio alla scienza morale*: «[...] nell'uomo oltre l'animalità si trova l'intelligenza, ed il difficile consiste nello spiegare l'origine di questa».⁵⁴ Per farlo, egli si pone in profondissimo dialogo con la Rivelazione, attingendo dalla *Genesi* e dal pensiero dei Padri; eppure, ciò non consiste nel passaggio ad “un altro piano”, ma l'argomentazione filosofica e quella teologica sono compresenti.

Questa stessa esigenza di ascendere all'*origine* di ogni intelligenza è condivisa da Edith Stein. La vita attuale dell'Io puro – scrive – scorre da un vissuto all'altro, dai contenuti sempre diversi e mutevoli, e non può essere indipendente; essa necessita di un fondamento.⁵⁵ Per questa via, ella riconosce allora l'Essere eterno, Creatore, quale misura dell'essere di ogni Io.

Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io *sono*, e d'istante in istante sono *conservato nell'essere* e che in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo [...]. Nel mio essere mi incontro con un altro essere, che è so-

⁵¹ Qui non è possibile approfondire ulteriormente il tema della 'forma morale dell'essere', tuttavia è fondamentale tener presente che l'atto sintetico tra idea e sentimento è descritto da Rosmini quale atto morale, l'ente infatti è ri-conosciuto dall'individuo grazie alla volontà. Questo 'movimento sintetico', intrinseco alla struttura antropologica, permette al Nostro di innestare la riflessione filosofica in quella teologica. Michele Federico Sciacca intuisce bene la centralità dell'essere morale nella filosofia rosminiana e descrive la filosofia morale del Roveretano come teologicamente fondata; l'agire morale infatti è il riconoscimento volontario della Verità che l'intelletto conosce: «nel solo conoscere – afferma Sciacca – non c'è morale, la quale comincia quando ciò che è vero è voluto come bene, amato come l'essere nel suo ordine» (M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni L'Epos, Palermo 1990, p. 147).

⁵² ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 454.

⁵³ Per un approfondimento del tema rinvio a N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

⁵⁴ ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 450.

⁵⁵ Cfr. STEIN, *Potenza e atto*, cit. p. 64: «per la vita che scorre, è presente qualcosa che “sta alla base”, che la regge – una sostanza».

stegno e fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento.⁵⁶

La fenomenologia di Stein, raccogliendo le esigenze filosofiche del suo tempo, riesce a conciliarle con la tradizione metafisica e, in questo modo, ad integrare il discorso husserliano delle essenze con il tema dell'esistenza e della sua origine.⁵⁷ L'analisi della possibilità di intendere il senso [*Sinn*] del mondo reale in cui l'essere umano è immerso, la conduce ad affrontare il problema della creazione.⁵⁸ Questa stessa connessione tra piano gnoseologico, antropologico e teologico è quella che mirabilmente Rosmini ha tentato di mostrare col suo sistema; tale sforzo lo ha costantemente guidato nella ricerca filosofica, in una tensione verso quella «Verità», che l'uomo ri-conosce poiché *intelligente*.

martina.galvani8@gmail.com

(Università degli Studi di Genova)

⁵⁶ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 95-96.

⁵⁷ La dottrina delle essenzialità [*Wesenheiten*], elaborata da Stein per dar voce al problema della Creazione, può rendere ulteriormente fecondo il confronto con la prospettiva ontologica rosminiana (in particolar modo cfr. *ivi*, cap. III, §12, 144-159). Il fluire temporale del mondo attuale-reale – afferma la fenomenologa – riceve forma dalle unità di significato, «perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio».

⁵⁸ *Ivi*, p. 145: «Ciò che dà l'essere a me e che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso: nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può "attingere" se non da se medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorchè è chiamata all'esistenza».



SOPHIA CATALANO

BERTRANDO SPAVENTA: HISTORIOGRAPHY AND NATIONAL IDENTITY BETWEEN RENAISSANCE AND RISORGIMENTO

BERTRANDO SPAVENTA: STORIOGRAFIA E IDENTITÀ NAZIONALE
TRA RINASCIMENTO E RISORGIMENTO*

*This article reconstructs the philosophical path followed by Bertrando Spaventa up to the publication of *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, which represents the culmination of his studies on the Renaissance. As I will argue, by rediscovering the value of those thinkers belonging to the Italian Renaissance who were already well known and studied outside of Italy, Spaventa offered his contribution to the construction of Italian national identity. However, Spaventa's attempt was made in clear disagreement with the Neo-Guelph tradition and his discourse on Italian philosophy surprisingly resulted in the denial of any national connotation of modern philosophy.*

I. INTRODUZIONE

Nel suo ultimo lavoro Gregorio Piaia¹ si è soffermato sull'analisi di alcuni studi storiografici ottocenteschi di autori italiani e francesi dedicati specificamente alla filosofia rinascimen-

* Il presente articolo nasce dalla rielaborazione di un intervento presentato al seminario *Le vie della follia. Aspetti del pensiero rinascimentale* tenutosi presso l'Università di Trento il 31 marzo 2016. Ringrazio il prof. Fabrizio Meroi per i preziosi suggerimenti.

¹ Cfr. G. PIAIA, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015. Il saggio in questione è intitolato significativamente: *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia italiana e francese della prima metà dell'Ottocento*, ivi, pp. 285-308.



tale. All'inizio del suo saggio, viene subito messa in evidenza la relazione esistente tra il recupero della tradizione rinascimentale da parte della letteratura storico-filosofica in età risorgimentale e l'esigenza di rafforzare il senso dell'identità nazionale, in un periodo evidentemente sensibile a questo ordine di tematiche. Fatte queste premesse, Gregorio Piaia nota: «la valorizzazione più sistematica del pensiero del nostro Rinascimento (ovvero, come si diceva allora, "Risorgimento") fu opera di Bertrando Spaventa»;² ed è proprio a partire da un'osservazione come questa che intendo sviluppare il mio lavoro.

Bertrando Spaventa è, dunque, l'autore a cui sarà dedicato principalmente questo articolo, attraverso il quale ci si propone lo scopo di mettere in evidenza il carattere del tutto peculiare del suo recupero e della sua valorizzazione della tradizione rinascimentale, se considerati in una prospettiva che prenda in esame il discorso legato al tema dell'identità nazionale.

Prima di chiarire in che cosa consista questa particolarità, è necessario soffermarsi sui caratteri generali di quella valorizzazione della filosofia rinascimentale di cui si sta parlando. A questo scopo, credo non si possa fare a meno di ripercorrere le tappe che hanno condotto Spaventa alla pubblicazione, nel 1862, de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, l'opera nella quale gli studi condotti nel corso di un decennio sulla filosofia rinascimentale trovano la loro espressione più completa e sistematica.³ A proposito di questo notissimo lavoro di

² Ivi, p. 286. Il giudizio espresso da Piaia trova ampio riscontro all'interno del nutrito corpus degli studi spaventiani; ma chi recentemente ha insistito in maniera particolare sulla centralità che nell'opera di Spaventa rivestono gli studi sul Rinascimento (e in special modo su Bruno), evidenziando, allo stesso tempo, la loro importanza per il successivo sviluppo della filosofia in Italia, è sicuramente Alessandro Savorelli. A questo proposito, oltre alla preziosa edizione dei manoscritti spaventiani legati alla progettata - e mai compiuta - edizione dei dialoghi italiani di Bruno per l'editore Le Monnier (Cfr. B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. RASCAGLIA e A. SAVORELLI, Bibliopolis, Napoli 2000), si vedano anche: A. SAVORELLI, *Bruno 'lulliano' nell'idealismo dell'Ottocento (con un inedito di B. Spaventa)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1989, pp. 45-77. ID., *Bertrando Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1998, pp. 33-43. Entrambi si trovano adesso riediti in ID., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le lettere, Firenze 2003. A proposito del rapporto Bruno-Spaventa si veda anche M. RASCAGLIA, *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in E. CANONE (ed.), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 105-190. G. CACCIATORE, *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, Edizioni Marte, L'Aquila 2003. G. ORIGO, *Giordano Bruno visto da Bertrando Spaventa*, Bibliosofica, Roma 2007; S. RICCI, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.

³ Fernanda Gallo ha recentemente sostenuto la tesi secondo cui il compimento degli studi spaventiani sul Rinascimento non sia da rintracciare tanto in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* ma, piuttosto, nei successivi *Principi di etica* (Cfr. B. SPAVENTA, *Principi di*

Spaventa, un'osservazione preliminare va fatta. Sebbene sia ormai consuetudine riferirsi ad esso utilizzando questo titolo (lo ha mantenuto anche il curatore della edizione uscita nel 2003 per Bibliopolis), occorre tenere a mente che non fu quello attribuitogli dall'autore. Spaventa, infatti, aveva pubblicato questo testo con il titolo ben più modesto di *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* è, invece, il titolo assegnato all'opera dal principale editore delle opere di Spaventa: Giovanni Gentile.⁴ Ritengo sia importante sottolineare questo dettaglio, dal momento che il titolo gentiliano mi sembra alludere – seppur velatamente – all'interpretazione generale che il filosofo siciliano aveva dato dell'opera del suo maestro ideale. Anche in virtù dell'operazione di Gentile, il lettore è quasi automaticamente portato a credere che nell'opera di Spaventa si sviluppi una relazionalità tra poli che, tuttavia, permangono in uno stato di contrapposizione: la filosofia italiana da un lato e la filosofia europea dall'altro. Inoltre, l'impressione che si ricava è quella di una certa valorizzazione del primo termine della relazione, cioè la filosofia italiana, rispetto al secondo, cioè la filosofia europea. Quello che si cercherà di mostrare è, invece, che nella relazione istituita tra filosofia italiana ed europea (in particolar modo tedesca), il primato (se di primato si può parlare) viene attribuito alla seconda e non alla prima. Soprattutto, si cercherà di evidenziare come l'analisi della prima costituisca, in realtà, una sorta di stratagemma per rendere più 'digeribile' la filosofia tedesca per l'acerbo pubblico italiano.

etica, in *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 555-1160). Per un approfondimento di questa posizione si veda in particolare: F. GALLO, *Il manoscritto "De Anima" di Bertrando Spaventa*, in «Logos», n.s., 6, Napoli 2011, pp. 323-336. Ed anche F. GALLO, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁴Il testo in questione venne dato alle stampe per la prima volta dallo stesso Spaventa nel 1862. Cfr. B. SPAVENTA, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Stabilimento tipografico Vitale, Napoli 1862. Gentile lo ha ripubblicato nel 1908 cambiandone, come ho detto, il titolo; cfr. ID., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1908 e 1926. Per un'edizione più recente e che si avvale di una preziosa introduzione si rimanda a ID., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. SAVORELLI, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003. Il testo è riprodotto anche nella raccolta delle *Opere* di Spaventa, di cui si danno due edizioni. ID., *Opere*, a cura di G. GENTILE, Sansoni, Firenze 1972, 3 voll e *Opere*, a cura di F. VALAGUSSA, Bompiani, Milano 2009. Per comodità si sceglie di citare da quest'ultima edizione che, nonostante alcuni difetti dovuti principalmente alla riproduzione dei tre volumi originari in un volume unico, si avvale di una bibliografia aggiornata rispetto a quella, ferma al 1972, curata da Italo Cubeddu e ha comunque il merito di aver riproposto al pubblico contemporaneo la lettura e l'analisi dei lavori spaventiani, sostituendo la vecchia edizione ormai di difficile reperibilità.

II. BERTRANDO SPAVENTA, HEGEL E IL RINASCIMENTO

Bertrando Spaventa è generalmente considerato uno degli esponenti principali di quella corrente di pensiero che si è soliti indicare con il nome di hegelismo napoletano e che raccolse intorno a sé alcune delle menti più brillanti del panorama culturale italiano nei decenni a cavallo dell'Unità. Formatosi, per l'appunto, nella Napoli degli anni '40 dell'Ottocento, una città estremamente e singolarmente vivace dal punto di vista culturale, egli venne immediatamente a contatto con la filosofia hegeliana, la quale costituirà una presenza costante all'interno della sua produzione, sia come fonte diretta, sia, indirettamente, come paradigma di riferimento critico.⁵

Il rapporto con Hegel è, dunque, una questione che attraversa l'intera produzione spaventiana e, attraversandola, assume caratteri diversi con il modificarsi degli interessi, degli obiettivi e delle prospettive di Spaventa. Per chiarire il significato di questo richiamo occorre notare come parlare di Hegel fosse, all'epoca, già di per sé una controtendenza che si poneva in chiave 'critica' rispetto alla situazione generale del nostro Paese.

Per comprendere quale fosse il peso che Spaventa attribuiva alla filosofia hegeliana, ritengo utile riportare un passo di una lettera del 14 ottobre 1850. Qui Spaventa scriveva all'amico Pasquale Villari:

Hegel è l'Aristotele della civiltà nuova: e noi saremo sempre dei grandi *coglioni*, finché ci ostineremo a non volerne sapere di cotesta filosofia tedesca nebbiosa e selvaggia [...]. Ma Hegel non si può tradurre come Aristotele, bisogna comprenderlo, renderlo intelligibile senza superficialità, renderlo *popolare*, non *volgare*. Ma si può fare tutto questo; e posso farlo io? Tu sei così buono, che io mi fo lecito di dirti che tenterò; se non altro, dovendo studiare, seguirò questa direzione. Ci vorrà pazienza? Ci sarà. Mi romperò il capo per la via? Meglio morire così che di putredine.⁶

Proprio a questa esigenza di 'popolarizzazione' del pensiero hegeliano si può collegare, credo, l'interesse maturato da Spaventa per la filosofia del Rinascimento, soprattutto se si considera, d'accordo con Savorelli e Rascaglia, che la via scelta dall'autore per consentire la penetrazione di Hegel in Italia, almeno fino alla fine degli anni '50, fu una via eminentemente storica. Si tratta di un'osservazione che gli editori inseriscono significativamente nell'*Introduzione alla Lettera sulla dottrina di Bruno*, in cui sottolineano che «l'immagine personale di 'profeta' di Hegel, Spaventa se l'andò costruendo [...] attraverso una via obliqua, e basta uno sguardo alla bibliografia del periodo torinese, per rendersi conto che essa è in gran parte di taglio storico-

⁵ Per un'analisi più approfondita delle condizioni peculiari della Napoli preunitaria e delle forme particolari assunte dall'hegelismo nostrano, rimando, in particolare, ai preziosi lavori di Guido Oldrini. In special modo si vedano: G. OLDRINI, *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze 1969 e ID. *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973.

⁶ B. SPAVENTA, *Epistolario. 1847-1860*, a cura di M. RASCAGLIA, Istituto poligrafico e zecca dello Stato. Libreria dello Stato, Roma 1995, p. 85.

critico e polemico, più che teoretico». ⁷ È un argomento, questo, che contribuisce a mettere in evidenza la necessità di dedicare la giusta attenzione anche allo Spaventa storico della filosofia, oltre che allo Spaventa più propriamente teoretico, e che trova riscontro anche nell'immagine che di lui e della sua attività filtra a partire dalle sue stesse parole. Ancora nel 1859, infatti, a ridosso della pubblicazione dell'opera qui presa in esame, Spaventa scriveva al fratello Silvio (che era da poco ritornato in libertà) riguardo alle varie possibilità che si stavano definendo circa un suo possibile ingresso nel mondo accademico. A questo proposito confessa: «[...] sai che la storia mi converrebbe meglio che la teoria»; e pochi giorni dopo, a seguito dell'assegnazione della cattedra di Diritto Pubblico (che poi si rivelerà di Filosofia del diritto) presso l'università di Modena, commenterà così: «considerate tutte le ragioni, ho deciso di accettare e accetto. L'argomento non mi dispiace, e la pura speculazione già cominciava a dispiacermi». ⁸

Ritornando al progetto spaventiano di popolarizzazione dell'hegelismo, si può rilevare che il primo lavoro di Spaventa sul Rinascimento risale proprio a quegli stessi anni (al 1851 con esattezza); si tratta nello specifico di un breve scritto dedicato ai *Principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*. ⁹ In esso Spaventa riconosce nel Nolano il primo tra i moderni ad aver fondato la filosofia morale non in un'autorità esteriore, ma «nella ragione come necessaria ed assoluta». ¹⁰ Questo scritto, soprattutto per l'insistenza sul tema della libertà - coincidente con la necessità - come unica «realità concreta nella vita sociale e politica, per cui si svolge in tutta la ricchezza dell'attività sua nella storia del mondo [...]» ¹¹, si può benissimo ricollegare ai numerosi articoli

⁷ A. SAVORELLI, M. RASCAGLIA, *Introduzione a SPAVENTA, Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 10.

⁸ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., pp. 249 e 252.

⁹ Questo articolo del 1851 venne ristampato dallo stesso Spaventa all'interno di una raccolta nel 1867 (Cfr. B. SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867, pp. 136-175). Quest'opera, che raccoglie un'importante testimonianza del lavoro spaventiano sui temi del Rinascimento (in particolare, in riferimento alle figure di Giordano Bruno e Tommaso Campanella), venne ristampato nel 1928 da G. Gentile che, seguendo una prassi - lo abbiamo già visto - adottata per l'edizione di molte delle opere di Spaventa, decise di cambiarne il titolo in *Rinascimento, riforma, controriforma*: cfr. ID., *Rinascimento, riforma, controriforma*, La Nuova Italia, Venezia 1928. Il testo è stato nuovamente stampato con il titolo originario in un'anastatica curata da Biagio de Giovanni (Cfr. ID., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, a cura di B. DE GIOVANNI, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008). Segnalo, inoltre, il volume curato da Giuseppe Landolfi Petrone, che riunisce gli scritti di Spaventa sul Rinascimento dal 1852 al 1872 ed è uno strumento utile anche in virtù della sezione dedicata ai materiali spaventiani. ID., *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, a cura di G. LANDOLFI PETRONE, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2011.

¹⁰ SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., p. 143.

¹¹ Ivi, pp. 174-175.

di argomento politico-sociale che Spaventa andava pubblicando su alcune riviste legate agli ambienti radicali della Torino nella quale aveva trovato rifugio a seguito dei fatti del 1848.

Eppure i primi tentativi di diffusione dell'hegelismo attraverso la filosofia rinascimentale italiana non ebbero buon esito. A questo proposito, è particolarmente interessante riprendere un testo 'tardo' di Spaventa come *Logica e metafisica*,¹² la cui *Prefazione* costituisce un'importante testimonianza autobiografica del percorso intellettuale seguito dall'autore. Ricordando a distanza di quasi due decenni l'occasione della pubblica lettura di quel primo lavoro bruniano, Spaventa scriveva:

è superfluo dire che, io, a Torino, feci fiasco completo; e mi ebbi peggio. Pure non mi sgomentai; anzi. Dopo qualche mese, lessi in una pubblica adunanza uno scritto sulla filosofia pratica di Giordano Bruno. Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni torinesi solevano accendere il gran falò in Piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fossero stati altri tempi, mi avrebbe buttato lì, alimento alle fiamme, di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo, quell'uomo dabbene, ritto e con l'indice della mano destra proteso contro di me, povero paziente, quasi in atto di accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente.¹³

Questo passo ci mostra chiaramente come fosse ancora ben vivo in uno Spaventa ormai maturo e, tutto sommato, affermato professore presso l'Università di Napoli, il ricordo dell'ostilità incontrata al momento del suo arrivo a Torino.¹⁴ Si trattava, lo vedremo, di un'ostilità che dipendeva in larga parte dall'eccentricità dei temi spaventiani rispetto al discorso intellettuale e al clima culturale tendenzialmente moderato della Torino degli anni '50.¹⁵

¹² Il testo in questione venne pubblicato da Spaventa nel 1867 come "*Principii di filosofia*". Ancora una volta, è stato Gentile a cambiare il titolo originale e ad aggiungere, grazie all'intervento di Sebastiano Maturi, l'ultima parte, rimasta inedita fino al 1911: cfr. B. SPAVENTA, *Logica e metafisica. Nuova edizione con l'aggiunta di parti inedite*, Laterza, Bari 1911. L'edizione a cui faccio riferimento è, però, quella inserita all'interno della raccolta completa delle *Opere*: ID., *Logica e metafisica*, in *Opere*, cit., pp. 1757-2185.

¹³ Ivi, p. 1779.

¹⁴ Si ricorderà che Bertrando Spaventa era stato costretto, in seguito alla repressione borbonica successiva alle insurrezioni napoletane del '48, a lasciare la città partenopea e che aveva quindi trovato rifugio prima a Firenze e poi a Torino, dove rimarrà dal 1850 al 1859, anno in cui si trasferì a Modena per prendere la cattedra di Filosofia del Diritto. Il fratello Silvio, invece, a causa del suo coinvolgimento diretto, trascorse quasi dieci anni di prigionia nel carcere di S. Stefano a Napoli.

¹⁵ A proposito delle posizioni filosofiche e politiche del giovane Spaventa rimando in particolare a S. LANDUCCI, *Il giovane Spaventa tra hegelismo e socialismo*, in «Annali dell'Istituto G. Feltrinelli», 1963, pp. 647-707. Per quanto riguarda l'impegno giornalistico di Spaventa a Torino si veda soprattutto I. CUBEDDU, *Bertrando Spaventa pubblicista (giugno-dicembre 1851)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 42, 1963, pp. 46-93. Un documento interessante (oltre all'Epistolario)

III. L'EDIZIONE INCOMPIUTA DEL BRUNO ITALIANO

Nonostante l'infelice esito della lettura pubblica del saggio, con i *Principii della filosofia pratica di G. Bruno* si inaugura un'intensa stagione di studi sul Nolano che avrebbe condotto Spaventa a proporsi di curare, per i tipi di Le Monnier, un'edizione – mai pubblicata – dei dialoghi italiani di Bruno.¹⁶ Ad essa Spaventa pensava di anteporre una monografia nella quale esporre «in una figura vivente, ciò che per la veste che l'avviluppa, sembra morto ed è ancora pieno di vita».¹⁷

Prima di illustrare che cosa intendesse l'autore con queste parole, ritengo utile aprire una breve parentesi che chiarisca l'importanza che assume l'opera di Spaventa nel contesto della storiografia filosofica sul Rinascimento: questa monografia, anch'essa mai pubblicata, in Italia avrebbe costituito il primo vero lavoro su Giordano Bruno. Già considerato di per sé, questo dato contribuisce a mettere in luce l'eccezionalità del lavoro, soprattutto se si tiene presente che nel resto d'Europa, sulla scia di pensatori come Schelling ed Hegel¹⁸, già da tempo si era acceso un vivo interesse per le dottrine del pensatore di Nola.

A riprova del valore che assumono gli studi spaventiani sul Rinascimento si può ricordare che ancora nel 1988 Carlo Dionisotti poteva scrivere che «[...] il contributo italiano agli studi sul Rinascimento fu irrilevante negli anni decisivi del Risorgimento, dalla Restaurazione all'Unità,

e che ci consente di comprendere meglio l'instabilità della posizione spaventiana all'interno del panorama intellettuale della Torino degli anni '50 è quello pubblicato da Gentile con il titolo *Le tribolazioni di Bertrando Spaventa giornalista* e inserito come appendice al suo *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920, pp. 181-191.

¹⁶ Per la descrizione dettagliata delle vicende legate al progetto bruniano di Spaventa rimando, ancora una volta, all'*Introduzione* di Savorelli e Rascaglia alla *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit.

¹⁷ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p. 125.

¹⁸ Il dibattito intorno alla controversa figura di Giordano Bruno nell'Ottocento si era riaperto soprattutto in seguito alla pubblicazione del *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn. Moses Mendelssohn* di Jacobi, che aveva individuato in Bruno, prima ancora che in Spinoza, il sostenitore di una concezione panteistica della realtà. Nel 1802 Schelling aveva dedicato un'intera opera alla filosofia del Nolano (*Bruno oder über das goettliche und natuerliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*). Hegel, poi, dedica ampio spazio alla figura del Nolano all'interno delle sue *Vorlesungen* sulla storia della filosofia, in cui un'attenzione del tutto particolare è riservata al tema del lullismo di Bruno. La bibliografia degli studi dedicati alla fortuna di Giordano Bruno è ricchissima; ad ogni modo, per un'esposizione sintetica della ricezione del pensiero di Giordano Bruno nella storiografia filosofica rimando a S. BASSI, *Storia della critica*, in M. CILIBERTO, *Introduzione a Giordano Bruno*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 139-166.

dal 1815 al 1860».¹⁹ Si tratta di un'affermazione che mette bene in risalto l'atipicità degli studi di Spaventa all'interno del contesto intellettuale italiano. Infatti, se è pur vero che il testo de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia Europea* è posteriore alla data-limite indicata da Dionisotti, dall'altro lato non si può dimenticare che esso rappresenta il compimento degli studi che Spaventa portava avanti (tra modifiche e ripensamenti) ormai da più di un decennio.

Come poi viene messo bene in evidenza da Savorelli e Rascaglia nell'introduzione alla già citata *Lettera sulla dottrina di Bruno*, la novità dell'opera di Spaventa risiedeva soprattutto nel suo volontario distacco dalla tradizione spiritualistica e neoguelfa che nel Nolano continuava a vedere poco più che 'un ingegno bizzarro',²⁰ relegandolo ai margini della tradizione filosofica nazionale.

Per riprendere il filo del nostro discorso, il tipo di lavoro che Spaventa si proponeva di portare avanti ci viene chiarito da un'altra lettera del 23 marzo 1854:

Il mio lavoro originale [...] - dice Spaventa - sarà un'esposizione scientifica della filosofia del Bruno considerata in sé stessa e nelle sue relazioni coi principali sistemi di filosofia anteriori, contemporanei e posteriori che hanno più stretta attinenza con essa. [...] Ciò che manca nel Bruno non è la materia filosofica, [...] ma l'ordine e la deduzione logica, cioè la forma. [...] Che deve fare dunque chi voglia esporre scientificamente Bruno? Rifarlo, in una parola, o ricostruirlo; [...] comporre da tutta la materia sparsa nelle sue opere un tutto ordinato ed organico: un sistema. Questo io intendo per esposizione scientifica.²¹

Al di là dell'equivalenza che qui viene fatta valere tra scientificità e sistematicità, che non può non richiamare alla mente un'impostazione di tipo hegeliano, soprattutto per l'affermazione dell'idea per cui scienza, cioè filosofia, si dà solamente lì dove ci sia il sistema, il testo mutilo della *Lettera sulla dottrina di Bruno* ci fornisce informazioni importanti sulla dipendenza sia formale che contenutistica degli studi bruniani di Spaventa dalla filosofia di Hegel. Senza entrare specificamente nel merito di questa questione, quello che qui preme sottolineare è che, almeno fino al 1853-1854, quel progetto di introduzione di Hegel in Italia sembra muoversi lungo un asse che definirei 'Bruno-Hegel'. Spaventa cerca, in quegli anni, di rintracciare nel solo Bruno tutti quegli elementi che consentirebbero di creare un nesso, non estemporaneo, tra la filosofia italiana e quella tedesca.

L'oltremodo famosa 'Teoria della Circolazione', così come venne formulata compiutamente nel testo del '62, può essere definita come il frutto del progressivo ampliamento di questo asse primitivo.

¹⁹C. DIONISOTTI, *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, p. 265.

²⁰ È un'espressione usata, per esempio, dallo stesso Rosmini che a proposito di Bruno parla di «strano intelletto» e tra i lavori del Nolano ricorda «quello che ha lo strano titolo di *Cabala del cavallo pegaseo*»: A. ROSMINI, *Del rinnovamento della filosofia in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941, pp. 19-20.

²¹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., pp. 124-125.

Le critiche mosse all'astrattezza di quel genere di storiografia impegnata a costruire più o meno eleganti architetture non devono impedire di riconoscere la serietà degli studi ad essa sottesi.²² Poco dopo aver intrapreso il lavoro su Bruno, infatti, Spaventa se ne dice insoddisfatto; questo perché la lettura di nuovi autori, primo tra tutti Campanella, e l'approfondimento delle sue conoscenze sul pensiero cartesiano e spinoziano²³, gli vanno chiarendo l'effettiva impossibilità di fare di Bruno, in tutto e per tutto, un anticipatore della filosofia dello spirito assoluto. Ne *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, infatti, sebbene non venga meno l'impostazione storiografica idealista - di natura, quindi, teleologica - Bruno e Campanella sono, in un certo senso, riconsegnati al loro tempo e Bruno, nelle parole di Spaventa, anticipa Hegel solamente così come poteva farlo prima del *Cogito cartesiano*.²⁴

IV. LA TEORIA DELLA CIRCOLAZIONE: STORIOGRAFIA E IDENTITÀ NAZIONALE

Ma veniamo ora a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, opera che contiene la formulazione definitiva della Teoria della Circolazione, rappresentando il vertice e la

²² Probabilmente uno dei critici più severi della storiografia spaventiana è stato recentemente Paolo Casini che ha insistito sulla convergenza degli studi spaventiani in una ideologia mitografica sotto molti aspetti paragonabile a quella vichiano-giobertiana che, paradossalmente, si proponeva di superare: «[...] Bertrando Spaventa elaborò per via speculativa una ruvida confutazione dell'ideologia patriottica vichiano giobertiana. Al fantasma di un'Italia immaginaria, pelagica, pitagorica, scolastica o che so io" oppose la teoria - speculare e non meno deformante - della "circolazione del pensiero italiano", che avrebbe surrogato l'altra per quasi un secolo». La teoria della circolazione, poi, «dal punto di vista storico, era una sorta di *monstrum*, che banalizzava ulteriormente i percorsi schematici delle *Vorlesungen* hegeliane sulla storia della filosofia». (P. CASINI, *L'antica sapienza italica*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 297 e 307).

²³ A partire da questo momento si intensificheranno soprattutto gli studi di Spaventa sulla filosofia di Spinoza. Una giustificazione di ciò si può intravedere nell'apertura del paragrafo dedicato a Bruno nelle lezioni di storia della filosofia di Hegel: «A proposito di Bruno debbono venir considerati sia i suoi pensieri filosofici, sia ciò che viene chiamato la sua arte lulliana. Nelle opere di Bruno traspare principalmente il più vivace entusiasmo del pensiero. In genere la sua filosofia è spinozismo». (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 436). D'altra parte, è noto come il pensiero europeo dell'epoca avesse generalmente approcciato il pensiero del Nolano a partire dalle sue relazioni (evidentemente a posteriori) con la filosofia di Spinoza, già a partire da Jacobi (cfr. nota 18).

²⁴ «Bruno è il precursore di Spinoza come poteva esserlo prima di Cartesio» è il titolo di un paragrafo della Lezione quinta. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1270.

summa degli studi spaventiani sul Rinascimento.

È forse utile ricordare, anzitutto, che cosa si intende quando si parla di ‘Teoria della Circolazione’. Si tratta di una costruzione di carattere storiografico che rintraccia nelle dottrine dei pensatori del Rinascimento italiano gli elementi, ancora germinali, della modernità. Dopo il Medioevo e la Scolastica, è in Italia che, secondo Spaventa, sorge quel modo nuovo di avvicinarsi alla filosofia e alla realtà che sarà caratteristico di tutto lo sviluppo successivo del pensiero. Ma la spinta controriformistica, con la sua chiusura autoritaria, sarà per Spaventa la causa che condurrà quella nuova filosofia a dare i suoi frutti lontano dall’Italia, e, più precisamente, nel pensiero di Cartesio e Spinoza. In Italia solo Vico sembra ergersi, come una figura solitaria,²⁵ agli stessi livelli della filosofia europea.

La teoria della Circolazione si compone però di due momenti: il primo, come abbiamo visto, di estroflessione; il secondo, al contrario, di introflessione. L’ultima parte del testo di Spaventa è infatti volta a mostrare come i più moderni pensatori italiani – nello specifico Galluppi, Rosmini e, in particolar modo, Gioberti – si siano effettivamente elevati allo stesso livello della più avanzata filosofia europea che, come abbiamo visto, per Spaventa era rappresentata dalla speculazione hegeliana.

In generale, a proposito della teoria della Circolazione, si è molto insistito sulla valorizzazione dell’‘elemento italiano’ all’interno della storia della filosofia; ed effettivamente si tratta di una componente la cui presenza è innegabile nell’opera spaventiana. Tuttavia, per comprendere bene il senso del curioso andamento del testo, occorre sempre tenere presente che Spaventa scriveva in pieno Risorgimento, quando l’Italia cercava faticosamente di giungere all’unità politica e territoriale; per questo motivo, il richiamo all’elemento nazionale, come viene messo in evidenza da Gregorio Piaia, può assumere un valore che trascende il puro interesse filosofico.²⁶

²⁵ Potrebbe sembrare che Vico si trovi in compagnia dei pensatori europei piuttosto che di quelli italiani, ma Francesca Rizzo fa notare che «neppure così egli era sottratto alla sua solitudine. Una compagnia che sia appositamente costruita, o assegnata per giustificare una posizione logica, è una compagnia che sradica, che disincarna, che disindividualizza dal tessuto delle relazioni storiche». (F. RIZZO, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001, p. 118).

²⁶ A questo proposito, in un saggio dedicato significativamente agli studi bruniani di Gioberti, Tiziana Provvidera, in un discorso che tiene insieme Gioberti e Spaventa, Rosmini e Cattaneo, scrive: «Questione cruciale della filosofia italiana del Risorgimento è la relazione che intercorre tra le istanze puramente speculative e l’urgenza dei problemi posti dal particolare momento storico: al filosofo italiano si dà il compito di cimentare la propria capacità di essere ‘figlio’ della filosofia – riguardandola, per dirla con Hegel “il proprio tempo appreso con il pensiero” – con la capacità di offrire, se non nel fatto almeno nel concetto, soluzioni praticabili al problema dei problemi, quello della formazione dello Stato nazionale. Il compimento del filosofo, in altri termini, viene a definirsi in una situazione per certi versi assai più difficile di quanto non sia quella in cui versano i protagonisti del pensiero europeo di quegli anni, giacché gli si chiede, più o meno esplicitamente, di costruire una struttura di idee e di concetti che siano immediatamente

Recuperare il pensiero italiano del Rinascimento, che già da tempo nel resto d'Europa godeva di un significativo interesse, voleva dire, infatti, contribuire alla costruzione dell'identità culturale del popolo italiano, ma – ed è questa la seconda considerazione – questo tentativo da parte di Spaventa veniva condotto in aperta contrapposizione con quelli che lui stesso definiva «i nostri bramani».

Come scrive Gregorio Piaia: «Questa centralità del Rinascimento sul piano filosofico [...] non fu però valutata in termini sempre positivi; è significativa, al riguardo, la posizione di un Gioberti, che nel Rinascimento [...] vide “nella sostanza” un rinnovamento del paganesimo».²⁷

Il recupero spaventiano del Rinascimento non può essere ben compreso, a mio avviso, se non ci si rende conto del fatto che esso risponde ad un progetto preciso, che mirava a contrapporre Tradizione a Tradizione. Di fronte alla diffusione, nei decenni precedenti, delle teorie di matrice neoguelfa e giobertiana, che tendevano a fondare il presunto «Primato» morale e civile degli italiani sulle basi del mito – di matrice vichiana – dell'antica sapienza italica, Spaventa rispondeva mettendone in luce quella che, secondo lui, era la sua struttura intrinsecamente fallace in quanto retorica e storicamente insostenibile, nonché implicitamente dannosa per la causa unitaria.

Continuare ad insistere sul carattere 'autoctono' della filosofia e della cultura italiana, significava, consequenzialmente, insistere sul suo carattere 'autarchico'. Quella dell'antica sapienza italica si proponeva agli occhi di Spaventa, infatti, come una tradizione destinata a mantenere l'Italia in quello stato di isolamento culturale nella quale era piombata a seguito e a causa della Controriforma. In questo modo la filosofia italiana finiva col chiudersi all'interno di un discorso del tutto autoreferenziale che guardava allo studio delle dottrine d'oltralpe nei termini di una nefasta *contaminazione*.

V. IL GIUDIZIO SU ROSMINI E GIOBERTI

A partire da queste considerazioni, è interessante notare come anche l'inserimento dei più recenti autori italiani nel circolo della filosofia descritto da Spaventa assuma un significato del tutto particolare. Nella già citata *Prolusione a Logica e Metafisica*,²⁸ che, come dicevamo, rappresenta sotto molti aspetti l'autobiografia intellettuale di Spaventa, l'autore, ripensando al suo primo approccio alle opere dei pensatori italiani dell'Ottocento, le definiva, senza giri di parole, «droghe che mi muovevano lo stomaco». È forse il caso di riportare per intero questo passo famoso nel quale Spaventa traccia brevemente il suo percorso intellettuale dal 1849 al 1860, mettendo in luce quelli che lui stesso individua come i motivi propulsori della sua ricerca filosofica.

traducibili in strumenti di un'azione politica che le difficoltà del presente configurano nei termini di una strategia rivoluzionaria». (T. PROVVIDERA, *Nota su Gioberti, Bruno e il panteismo*, in E. CANONE (ed.), *Brunus redivivus*, cit., p. 279).

²⁷ PIAIA, *Sapienza e follia*, cit., p. 286.

²⁸ Cfr. nota 13.

Anch'io – dice Spaventa – vedeva tutto buio in Italia, soprattutto dopo l'esodo del 1849. [...] Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano lontano, due luci, e n'era tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fosse un medesimo sole, e sembravano due, perché erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento,²⁹ e la filosofia tedesca. [...] Solo della precedente filosofia italiana io non volea sentir parlare, erano droghe, che mi muovevano lo stomaco; Rosmini era per me un *abate*, Gioberti peggio, un *frate*; e il buon Galluppi [...], un *sensista*.³⁰

A questo proposito, un'altra fonte preziosa è l'epistolario, che ci informa chiaramente sullo spostamento avvenuto negli interessi e nelle opinioni di Spaventa intorno agli anni appena precedenti il corso napoletano del '60.

Ancora in una lettera del 21 Maggio 1855, infatti, Spaventa poteva scrivere al fratello:

Non immagini quante minchionerie ha potuto dire Rosmini. Non solo non ha compreso il pensiero di Hegel, ma non l'ha capito neppure letteralmente. Spropositi e sempre spropositi!³¹

Si tratta di una lettera che si ricollega direttamente ad un testo a cui Spaventa stava lavorando in quello stesso periodo. A questo proposito si può notare che, se gli interventi spaventiani intorno alle figure di Galluppi e Gioberti si limitano, fino al 1860, ad accenni frammentari inseriti all'interno dei suoi lavori o, come abbiamo visto, a riferimenti più o meno vaghi nella corrispondenza, a Rosmini, invece, Spaventa aveva dedicato un breve scritto. Si tratta dell'*Hegel confutato da Rosmini*,³² un articolo pubblicato originariamente sul «Cimento» nel 1855 e che risulta particolarmente interessante perché, se da un lato è una testimonianza importante della virulenza degli attacchi spaventiani alla filosofia italiana a lui contemporanea, dall'altro, visto il tema peculiare della lettura rosminiana dell'hegelismo, ci consente di formarci un'immagine più concreta della natura dei pregiudizi di cui Spaventa credeva fosse vittima, in Italia, l'idealismo tedesco. L'opera contro cui si concentrano gli attacchi di Spaventa è la *Logica* pubblicata poco tempo prima dal roveretano e nella cui prefazione un intero paragrafo era dedicato alla «Difesa della logica contro Hegel»,³³ da cui Spaventa riprende ampi stralci. Senza entrare nel merito delle singole obiezioni, che ci condurrebbe troppo lontano dal nostro tema, si può rilevare che lo stesso Spaventa, prima di dedicarsi ad un'analisi approfondita dei punti in cui la logica rosminiana risulterebbe carente rispetto a quella hegeliana, si impegna a dimostrare come il giudizio di Rosmini fosse determinato da un fraintendimento delle opere del pensatore

²⁹ La denominazione non deve trarre in inganno: Spaventa usa il termine Risorgimento (com'era prassi diffusa nell'Ottocento) per riferirsi a quello che nella storiografia contemporanea si è soliti indicare con Rinascimento.

³⁰ SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in ID., *Opere*, cit., pp. 1775-1776.

³¹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p.149.

³² SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, in ID., *Opere*, cit., pp. 757-1160.

³³ A. ROSMINI, *Logica*, Edizione Critica Nazionale, Città nuova, Roma 1984, p.47.

tedesco. Un fraintendimento, in un certo senso, ‘fraudolento’ perché dovuto, secondo Spaventa, in primo luogo alla mancata lettura della *Logica* hegeliana.³⁴ Inoltre, alle accuse di ciarlataneria e ai richiami rosminiani alle pecorelle hegeliane, «di cui già udiamo qualche belato anche nell’umile nostra Italia»³⁵ rispondeva stizzito: «[...] il vero in tutto questo è che noi, quando abbiamo iniziato a studiare Hegel, eravamo già pecore da un pezzo; ciò che ci ha fatti tali non è stato Hegel, ma qualche altra cosa che già ci era in Italia quando non ci era Hegel».³⁶

Questi, dunque, erano i toni che accompagnavano, ancora nel 1855, la lettura di Spaventa di un’opera dell’abate Rosmini, del tutto in linea con quanto riportavano le lettere che avevo prima menzionato. Se andiamo a riprendere, però, la lezione ottava della *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, essa è dedicata nello specifico a Rosmini e non si può non notare che un certo spostamento è effettivamente avvenuto. Nel riconoscere la centralità che nella filosofia da Cartesio ad Hegel ha assunto il problema del conoscere, Rosmini, ammettendo il puro conoscere, il conoscere trascendentale – dice Spaventa – si inserisce nello sviluppo della filosofia moderna significativamente accanto a Kant:

Galluppi è Kant non inteso bene, inteso a metà; è, dirò così Kant visto con l’occhio di Locke. Rosmini è, generalmente, Kant inteso bene: non il vero Kant, il Kant quale si compie ne’ filosofi posteriori, ma il Kant come ha inteso o frainteso sé stesso.³⁷

Si tratta, come ha giustamente notato Francesca Rizzo, di un’affermazione che ha del paradossale,³⁸ ma che testimonia la rinnovata apertura di Spaventa nei confronti del pensatore

³⁴ Rosmini, dice Spaventa, avrebbe letto solamente la *Logica* contenuta nell’*Enciclopedia*, la quale non è altro, invece, che «[...] un *compendio* (*Grundriss*) della grande opera di Hegel sulla *Logica*» e la *Prefazione* della prima edizione dell’altra. (SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, in *Opere*, cit., p. 914).

³⁵ ROSMINI, *Logica*, cit. p. 59. Il testo si trova come citazione anche nel lavoro di SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, cit., p. 911.

³⁶ Ivi, p. 912.

³⁷ SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1320.

³⁸ «Si tratta di un giudizio che rasenta il paradosso. In sostanza la posizione del Rosmini corrisponderebbe a quella consapevolmente espressa e saputa da Kant: non quindi a quella del “vero Kant”, perché questa sarebbe stata poi la svolta dall’idealismo tedesco; ma la posizione del “Kant vero”. Come si vede Spaventa “giocava” (altrettanto fece poi il Gentile) con la posizione dell’aggettivo “vero”, che, quando precedeva, serviva da indicatore dello spessore speculativo del filosofo in discussione, secondo lo sviluppo, l’intendimento e la coscienza dei suoi successori ed interpreti; quando seguiva, serviva, invece, da indicatore del grado di consapevolezza avuta della sua dottrina proprio dal filosofo in questione». (RIZZO, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, cit., pp.140-141). La paradossalità di questa

roveretano e la sua disponibilità ad inserirlo a pieno titolo tra gli interlocutori del discorso filosofico moderno.

Nel caso di Gioberti lo spostamento si fa ancora più evidente se in una lettera dell'11 Ottobre 1857 Spaventa poteva ancora scrivere:

Erano più di dieci anni che non leggevo Gioberti. Non mi è mai piaciuto; ma ora mi sembra un fanfarone. Niente, niente di filosofico. [...]. Una chiacchiera perpetua, un dommatismo perpetuo, una fantasticheria perpetua. Povero Paese nostro!³⁹

Per poi, a distanza di poco meno di un anno, tornare ad annunciare:

Ho finito il lavoro sopra Gioberti; [...] mi sono un po' riconciliato con quest'uomo. Negli ultimi suoi scritti (postumi) si spoglia di molte imperfezioni che trovavo nella prima forma del suo sistema; ed è curioso vedere questo sviluppo come una specie di critica che il suo pensiero fa di sé stesso. [...] Sissignore: sempre lo stesso principio: l'Ente crea l'esistente; ma il crea è inteso in modo che si avvicina all'hegeliano.⁴⁰

Alla luce di quanto ho scritto precedentemente, può forse risultare un po' meno sorprendente questo repentino cambio di direzione. Intorno al 1857, infatti, matura sempre più in Spaventa la consapevolezza dell'impatto che avrebbe potuto avere la sua teoria, se si fosse dimostrata capace di includere, anziché escludere, proprio quegli autori alla cui autorità si richiama-
vano quei «bramani» contro cui lui stesso scriveva. È un'osservazione, questa, che ha accomunato due interpreti del lavoro di Spaventa tra loro distantissimi: da un lato, il già citato Paolo Casini, dall'altro, Eugenio Garin. Entrambi, infatti, insistono sul significato propriamente po-

posizione di Spaventa emerge ulteriormente se si tiene presente – come messo in evidenza da Fulvio De Giorgi – che Rosmini stesso, nell'istituire un confronto tra la propria teoria gnoseologica, così come era stata formulata nel *Nuovo Saggio*, e quella kantiana, riteneva di aver superato quella attraverso la riduzione della molteplicità delle forme a priori e delle categorie all'unica forma dell'idea dell'essere: «Ma l'analisi di Rosmini diventava [...] quasi un filosofico corpo a corpo, nel confronto con la filosofia di Kant. Non vi è dubbio che il pensiero kantiano avesse assunto per il Roveretano una chiara centralità, almeno in campo gnoseologico. La stessa posizione teorica rosminiana, come espressa nel *Nuovo Saggio*, non appare tanto anti-kantiana quanto piuttosto post-kantiana». Rosmini, dunque, a differenza di quanto sostenuto da Spaventa, inseriva se stesso dopo Kant in una catena di posizioni progressive nella storia ideale della gnoseologia: «Si stabiliva così una genealogia ideale Platone-Leibniz-Kant-Rosmini, in cui il filosofo cattolico si poneva come erede di un filosofo pagano e di due protestanti [...]». (F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo: l'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa: 1797-1833*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 377 e 379).

³⁹ SPAVENTA, *Epistolario*, cit., p. 212.

⁴⁰ Ivi, p. 224.

litico che assume, in particolare, il recupero spaventiano di Gioberti. Garin osserva che progressivamente «Gioberti [...] diventa, per necessità, un interlocutore quotidiano in un nuovo confronto con Hegel» e, a tal proposito, sottolinea come «Spaventa che, a suo modo, fu sempre un filosofo combattente, e non nascose mai le sue valutazioni di fondo, comprese bene la necessità di disarticolare Gioberti, giuntura per giuntura, per eliminarlo ma riassorbendone le tematiche efficaci».⁴¹

Anche Casini ha insistito sull'uso politico della filosofia giobertiana da parte di Spaventa; ma, al contrario di Garin che lo aveva inquadrato all'interno di un programma preciso di militanza politica, ma anche e, soprattutto, filosofica, ne parla in termini di vera e propria ideologia.⁴²

VI. CONCLUSIONE

Per concludere, ritorniamo al tema centrale di questo lavoro. Come abbiamo via via messo in evidenza, anche per Spaventa vale quella relazione, evidenziata da Gregorio Piaia, tra il recupero della tradizione Rinascimentale da parte della letteratura storico-filosofica in età risorgimentale e l'esigenza di rafforzare il senso dell'identità nazionale. Il primo elemento peculiare che però possiamo riconoscere nella ripresa spaventiana risiede proprio nella sua 'costruzione in negativo', attraverso, cioè, un tentativo di contrapporre Tradizione a Tradizione, con lo scopo di neutralizzare l'«approccio bramanico» alla storia della filosofia italiana. Questa operazione aveva per lo Spaventa un valore enorme: significava, infatti, eliminare uno degli ostacoli principali che si opponevano al suo progetto di introduzione dell'hegelismo in Italia. Combattere il nazionalismo filosofico fondato sull'idea della presunta purezza della filosofia italiana significava svincolare l'Italia dall'ossequio ad una tradizione ormai sterile, fornendole la possibilità di aprirsi agli influssi vivificanti provenienti dall'estero.

Il secondo elemento peculiare della storiografia spaventiana, che si ricollega strettamente al primo, è rappresentato, nell'ottica della valorizzazione dell'elemento 'nazionale', dalla posizione, direi, quasi paradossale, che egli assume rispetto a questa particolare problematica. Credo sia indubbio che Spaventa, attraverso la sua opera, abbia inteso contribuire a quella che po-

⁴¹ E. GARIN, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa. Con l'inedita prolusione di Spaventa al corso modenese di Filosofia del diritto a cura di Giuseppe Tognon*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 23 e 25.

⁴² «La sincerità di questo giudizio su Gioberti è più che dubbia, come si vedrà. Acquisire proseliti all'ideologia unitaria hegeliana e alla connessa filosofia della storia, senza rigettare la "formula ideale" giobertiana, con le sue inaccettabili implicazioni teocentriche, era un problema paragonabile alla quadratura del cerchio. Spaventa lo risolse integrando il sistema metafisico giobertiano nella sua storia dello spirito italiano. "il grado - scriverà nel 1860 - a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano, è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel". Questo supremo artificio dialettico fu compiuto tra il 1857 e il 1860». (CASINI, *L'antica sapienza italica*, cit., p. 301).

trebbe essere, ed è stata effettivamente definita, un'operazione di pedagogia politica: la costruzione, cioè, di un'identità culturale per la Nazione che stava materialmente nascendo sotto i suoi occhi. Tuttavia, il discorso di Spaventa sulla filosofia italiana si risolve proprio nella negazione di qualsiasi carattere nazionale della filosofia moderna, nella quale egli fa significativamente rientrare anche i 'suoi' autori del Rinascimento. La *Prolusione* al corso di filosofia teoretica tenuto nel 1860 presso l'Università di Napoli s'intitola significativamente *Della nazionalità della filosofia*; qui Spaventa, sostenendo che nella modernità non è più possibile fare riferimento ad un concetto di nazionalità esclusivamente geografico e naturale, fondato, cioè, sulla lingua, sull'arte e sulla letteratura, sostiene con forza la tesi per cui la filosofia moderna non può più essere definita come il frutto dell'elaborazione spirituale di una singola nazione: essa è, nella sostanza, europea.

Il problema della filosofia moderna e il fondamento necessario alla sua instaurazione - dice Spaventa - richiedono che essa non sia l'opera di una sola nazione, ma di tutte. [...] La filosofia moderna non è dunque né inglese, né francese, né italiana, né alemanna solamente, ma europea.⁴³

Quello che già a partire da queste parole appare come un ridimensionamento della valorizzazione dell'elemento propriamente italiano all'interno del lavoro di Spaventa, raggiunge il culmine nelle pagine finali della decima lezione, dove il nostro autore scrive con decisione che «Il grado a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano è lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel», aggiungendo però un'affermazione estremamente significativa, cioè che «tra i due gradi vi ha una profonda differenza [...] Il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sé: in una parola critico. Quello del pensiero italiano è spezzato, impedito e dommatico».⁴⁴

A partire da queste parole si comprende bene come il contributo di Spaventa alla costruzione dell'identità nazionale, lungi dal fermarsi ad una vuota retorica ideologica, si mostri proprio nel suo continuo porre l'accento sulla non-autosufficienza di quella stessa tradizione, mettendone in evidenza i punti critici; da qui, il carattere, per certi versi paradossale, di cui parlo. La maggiore preoccupazione di Spaventa era quella di liberare l'Italia dal pantano nel quale l'aveva trascinata una tradizione secolare; non si poteva continuare a rimanere isolati all'interno di una prospettiva sterilmente nazionalista, e ciò significava apertura al pensiero europeo. Proprio qui, in questo tentativo si manifesta, a parer mio, il carattere più genuino della militanza filosofica di Spaventa.

sophia.catalano91@gmail.com

(Università degli Studi di Trento)

⁴³ SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, cit., p. 1189.

⁴⁴ Ivi, p. 1362.



Panorami

Nella vita e negli scritti di Antonio Rosmini la tematica della Chiesa e della sua riforma assume, come è noto, un'importanza primaria: non a caso il libro Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, pubblicato nel fatidico 1848, è considerato da molti come il suo capolavoro, certamente un classico della tradizione cattolica. In particolare dopo il Concilio Vaticano II la questione della Chiesa e della sua riforma, nella sua declinazione rosminiana, ha richiamato l'attenzione di molti studiosi. Il saggio di Emanuele Nadalini esamina i contributi più significativi apparsi negli ultimi tre lustri e, più che ricavarne una classica rassegna, cerca di far emergere gli aspetti decisivi della questione messi in evidenza dai singoli autori. La tematica della Chiesa e della sua riforma in Rosmini viene così presentata nella sua poliedrica complessità e contribuisce in modo originale e profondo a comprendere la necessità dell'Ecclesia semper reformanda voluta dal Concilio e continuamente richiesta dalla storia.

La panoramica teologica di Nadalini è arricchita e completata da una magistrale sintesi storica di Fulvio De Giorgi, che rintraccia nella secolare istanza di una "riforma cattolica" una vera e propria corrente di spiritualità, a sua volta internamente articolata in distinti percorsi più particolari, che partendo dal Medioevo trova un momento di significativa emersione con l'Umanesimo cristiano e con la Riforma cattolica della prima età moderna, per giungere a una organica e matura configurazione unitaria, sia pure minoritaria, nel XIX secolo – soprattutto con Rosmini e Manzoni – fino a costituire poi una linea spirituale ed ecclesiale riformatrice, confluita nel Concilio Vaticano II come una sua necessaria premessa storica e insieme come una sua radice spirituale.





EMANUELE NADALINI

ANTONIO ROSMINI, A PASSION FOR THE ECCLESIA SEMPER REFORMANDA

ANTONIO ROSMINI, PASSIONE PER UNA *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

The article focuses its attention on the link between Antonio Rosmini and the issue of the Ecclesia semper reformanda. It shows that, for the abbot of Rovereto, the understanding of the category of “reform” calls into question the idea of process and of an historical insight into the process. It is necessary to seize the deep roots of the facts of the history of the Church, including the Reformation, through a long term reflection interpreting the call of Providence to the Church as an appeal towards the ‘perpetual reform of itself’.

Con Antonio Rosmini si è di fronte ad una articolata proposta di spiritualità, definita a buon titolo da Fulvio de Giorgi come spiritualità di «riforma cattolica» che ambisce «ad una autoriforma della Chiesa cattolica, riforma interna e dall’interno, con l’armonico concorso tanto della Chiesa docente quanto di quella discente (per usare le categorie del tempo)».¹ Con questa formula si può sintetizzare tutto l’impatto della riflessione del Roveretano sulla Chiesa del suo tempo e la sua portata per il presente e il futuro. La proposta di Antonio Rosmini si basa infatti sulla «convinzione di una profonda connessione tra riforma religiosa e riforma politica»,² capace cioè di incidere in modo efficace sulle strutture sia ecclesiali che sociali. Se a questo fatto si collegano poi le odierne celebrazioni per il cinquecentesimo anniversario della riforma luterana, dove il tema della ‘Riforma’ sollecita tra le altre cose una ripresa in ambito cattolico di quello di ‘riforma della Chiesa e delle sue strutture’ (al cuore delle preoccupazioni e del magistero di papa Francesco), la questione diventa ancora più interessante e feconda.

Il cuore di questa spiritualità di riforma è rintracciabile nell’opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, edita a Lugano per la prima volta nel 1848 come denuncia dei mali della Chiesa del

¹ F. DE GIORGI, *Rosmini e la riforma della Chiesa*, in «Notes et documents», 27, 2013, p. 13.

² N. GALANTINO, *Il riformismo rosminiano e la sua condanna*, in G. BESCHIN - L. CRISTELLON (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 327.

suo tempo, dove il tema del mutamento della ‘antica disciplina’ diventa riflessione sulla ‘natura variabile’ di essa e necessità di tornare alle sue forme più genuine, per riconquistare alla Chiesa la sua libertà compromessa. I grandi temi rosminiani della libera elezione dei vescovi, della partecipazione del popolo di Dio ai meccanismi decisionali ed elettivi della Chiesa e dell’affrancamento della cristianità dal giogo dei principi secolari sono in definitiva i temi della riforma della Chiesa, portata avanti da Rosmini con pazienza e discernimento al di là delle incomprendimenti e dei moti ad essa contrari. Un primo dato da cogliere è l’ampiezza del disegno riformistico pensato dall’abate di Rovereto, un disegno che abbraccia tanto la sfera ecclesiale quanto quella delle istituzioni civili. Basti pensare alla riflessione rosminiana sul fenomeno rivoluzionario del ‘48 mediante la pubblicazione nel medesimo anno delle due opere *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*, oltre al suo impegno milanese a seguito della liberazione della città dalla dominazione austriaca. In uno studio ormai classico argomenta Francesco Traniello:

Le esperienze quarantottesche del Rosmini costituiscono la prova più convincente di quanto la sua opera rispondesse ad un vasto disegno operativo. D’altro canto, l’analisi della sconfitta rosminiana del ‘48 può servire a mettere in luce il concorrere, in quel disegno a vasto respiro, di aspetti singolarmente precorritori e di effettivi anacronismi. Apparteneva ai primi la generosa convinzione che fosse giunta per la Chiesa l’ora di un’ampia opera di rinnovamento e di riforma interiore; mentre tutte le circostanze contemporanee contribuivano a renderla impossibile. Tanto costellati di anacronismi quanto ricchi di notevoli precorritivi dovevano poi rivelarsi i suoi numerosi progetti costituzionali, tutti improntati ad uno sforzo, anche geniale, di conciliare realtà e interessi storicamente inconciliabili; e dominati dalla preoccupazione, condivisa questa con il neoguelfismo, di concepire un’unità nazionale caratterizzata da una più vasta influenza pontificia, e tale tuttavia da liberare la suprema autorità ecclesiastica da responsabilità strettamente politiche.³

All’interno del movimento del ‘48 il Roveretano ripropone così con coraggio il tema della riforma, secondo la prospettiva di un disegno ad ampio respiro (ecclesiale e civile), connesso con un moto della Provvidenza la quale, anche attraverso l’emergere dei nuovi contesti democratici, sta aprendo un nuovo «periodo di marcia» per la Chiesa e per la sua liberazione dai giochi dei principi secolari.

L’idea di fondo è che solo una Chiesa che si riforma è una Chiesa capace di riconquistare la libertà perduta, secondo un’altra efficace espressione di Francesco Traniello, per il quale: «l’affermato nesso tra la libertà della Chiesa e la sua riforma interna è il maggior contributo dato dal Rosmini al pensiero politico ecclesiastico del suo tempo».⁴ Considerazioni successivamente riprese da Paolo Marangon per il quale:

Era in quel periodo infatti che la sua prospettiva riformistica giungeva a compimento con la fine della stesura e l’uscita concomitante dei due libretti, legati l’uno all’altro da tanti e tali nessi che a buon diritto Francesco Traniello ha potuto parlare di ‘gran disegno’ rosminiano e della congiuntura quaran-

³ F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 244.

⁴ *Ibidem.*

tottesca come di un 'punto di coagulo' e di un 'banco di prova' della lunga riflessione portata avanti dal prete di Rovereto sul duplice versante del rinnovamento ecclesiale e della riforma politico-costituzionale.⁵

Un primo dato emergente dunque è che il nodo centrale della riflessione rosminiana è in definitiva quello relativo alla Chiesa, alla sua riforma e alla sua libertà. Tema al cuore anche della riflessione politica dell'abate di Rovereto, e che appare in filigrana persino all'interno di quella filosofica e della sua questione basilare, che ripropone in ultima analisi il grande tema dell'essere, dell'uno e del molteplice. Scrive Fulvio de Giorgi in relazione a *Delle cinque piaghe* e alla sua riflessione ecclesiologica:

Anche se non compare nel testo di Rosmini, tuttavia in filigrana al suo discorso si potrebbe vedere un riflesso in chiave propriamente ecclesiologica (cioè non solo, come già si è visto, della 'società') delle tre forme dell'essere. Tra la Chiesa *reale*, costituita da uomini, con le loro debolezze e perciò spesso peccatori, e la Chiesa *ideale*, presentata dalla Sacra Scrittura e rispecchiata nella Chiesa primitiva (secondo il modello degli *Atti degli Apostoli*, cioè sempre con riferimento al Nuovo Testamento), vi è la Chiesa *morale*, Persona mistica, che possiede la rivelazione della verità e la forza sacramentale della grazia e che perciò può continuamente purificare, riformare, rinnovare la Chiesa *reale* in vista e in conformità alla Chiesa *ideale*.⁶

Appare così che nell'abate di Rovereto la questione della filosofia (o almeno una sua parte) è in fondo la stessa questione della Chiesa, della sua essenza, della una unità plurale, e della sua libertà, che rimane sempre in definitiva, per riprendere un'espressione di Giorgio Campanini, il «tema dominante» della riflessione di Antonio Rosmini.⁷

L'opera della riforma si inserisce così dentro una complessa visione ecclesiologica, teologica e storica al tempo stesso, opera anzitutto dell'annuncio della parola di Dio e della persuasione educatrice. Sempre analizzando la dinamica di *Delle cinque piaghe* de Giorgi afferma:

In questo travaglio di liberazione ecclesiale, in una situazione europea in cui la 'schiavitù politica' della Chiesa in alcuni paesi preludeva ad uno scisma, anzi era già uno scisma strisciante, occorre il coraggio di proclamare con forza profetica la necessità di un risorgimento della Chiesa dall'oppressione [...]. La speranza del risorgimento della Chiesa non stava dunque in un potere – nemmeno nel potere pontificio – ma nell'annuncio della Parola di Dio e nella persuasione educatrice. Ritornava, in forme diverse, la questione dell'educazione (in particolare dell'educazione del clero).⁸

Il tema della libertà diventa così il tema dell'educazione: educazione del popolo ai misteri

⁵ P. MARANGON, *La reazione di Rosmini alla condanna della "Cinque piaghe"*, in L. MALUSA - P. DE LUCIA (eds.), *Rosmini e Roma*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2000, pp. 409-410.

⁶ F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 513.

⁷ G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006, p. 17.

⁸ DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 508-509.

della liturgia, per sanare la piaga della divisione tra clero e popolo nell'atto di culto, educazione del clero per sanare la piaga della disunione dei vescovi e disinnescare il meccanismo implosivo della nascita delle Chiese nazionali.

Una visione storico-teologica dunque, quella di una Chiesa piagata e ferita da un sistema di servitù ai principi secolari, chiamata dalla Provvidenza alla riforma nella riconquista della sua libertà. La libertà è infatti la condizione perché la Chiesa possa riformarsi e incidere nella modernità e nelle strutture sociali. Rosmini opera una vera e propria meditazione sui fatti della storia, attenta a cogliere in essa l'opera della Provvidenza, nella convinzione che «alla luce della storia il diritto basato sulla giustizia avrebbe avuto la meglio». ⁹ È l'idea della «tremenda sanzione della divina Provvidenza» ¹⁰ che usa i popoli come verga perché mediante le rivoluzioni si rovescino i poteri che tengono sottomessa la Chiesa al giogo dei principi secolari. Si è di fronte a quel che Paolo Marangon definisce in modo evocativo «discernimento storico fondamentale per comprendere le modalità con le quali, secondo Rosmini, la divina Provvidenza avrebbe spezzato il sistema di potere della Santa Alleanza e realizzato il 'Risorgimento della Chiesa'». ¹¹ La riforma si presenta così come un moto che muove dalla storia, in connessione profonda coi suoi fenomeni e che richiede un certo discernimento dei fatti. Il riformismo rosminiano dunque, per riprendere le parole di Nunzio Galantino, si muove

sulla linea di una vera e propria 'ecclesiologia storica', senza che questa rinunci a una sua rete concettuale che la metta al riparo da ogni deriva storicistica. In Rosmini, la rete concettuale è rappresentata sostanzialmente dalla convinzione che l'"eterno disegno" della Trinità santa trova la sua realizzazione nell'incontro tra la Provvidenza ("il principal mezzo") e le "imperfezioni e miserie" delle "cose umane". È questo incontro a segnare la vita e la storia della Chiesa; le piaghe rappresentano altrettante situazioni nelle quali le "cose umane", per motivi di volta in volta differenti, ma tutti riconducibili all'introdursi nella Chiesa di una mentalità feudale, si sono allontanate dalla volontà del Fondatore ed hanno smesso di lasciarsi guidare dalla sapiente provvidenza di Dio. In questo quadro, la riforma della Chiesa è soprattutto un ristabilimento di questo incontro, permettendo all'"eterno disegno" di Dio di giungere a realizzazione. ¹²

Il problema della riforma è davvero il problema stesso della Chiesa e della sua vocazione, realizzare cioè l'incontro tra i disegni di Dio e il cammino della storia umana. È il problema della Chiesa che vive dentro una storia guidata dall'opera della Provvidenza, incorporata a Gesù Cristo e connessa ai fatti storici. L'applicazione del registro espressivo delle piaghe di Cristo a quelle della Chiesa, per riprendere un'altra riflessione di Traniello, è così in questa prospettiva

⁹ P. MARANGON, *Rosmini per un Risorgimento della Chiesa*, in «Rivista Rosminiana», CV, 2011, 2-3, p. 173.

¹⁰ A. ROSMINI, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. VALLE, minima di Città Nuova, Roma 1999, p. 260.

¹¹ MARANGON, *Rosmini per un Risorgimento della Chiesa*, cit., p. 173.

¹² GALANTINO, *Il riformismo rosminiano e la sua condanna*, cit., p. 333.

non un mero dato metaforico, ma enfatizza

le connessioni profonde che legano l'impianto e l'ispirazione delle *Cinque piaghe* al profilo cristo-centrico dell'ecclesiologia rosminiana [...]. Osservata nella sua storicità, la Chiesa si presentava infatti a Rosmini come la perpetuazione dell'incarnazione di Cristo percepito nella sua *reale* corporeità ferita.¹³

Da ciò consegue una non assimilabilità della storia della Chiesa a quella delle altre società solo umane, avendo essa al suo interno una «forza infinita che ripara le sue perdite, che le rifonde la vita quando questa le viene meno».¹⁴ La riforma è così guarigione delle piaghe e forza che rimette in cammino, come mostra l'altra immagine rosminiana della navicella pericolante scossa dalla tempesta e soccorsa dal suo divino Autore che, svegliatosi dal sonno, improvvisamente si rialza placandone i flutti:

Allora l'esperienza è fatta; si conoscono a prova gli effetti funesti del principio distruttore, e si pensa finalmente a trovarvi i rimedj. Allora comincia il periodo nuovo in cui si toglie a ristorare i guasti sofferti dal gran vascello nella lunga e difficile sua navigazione: epoca di *stazione*, perocchè questi risarcimenti non portano la Chiesa innanzi, non le danno qualche nuovo e grande sviluppo, ma solo la rassettano per così dire in quelle sue parti che hanno troppo sofferto dal faticoso viaggio. Intanto però un gran tratto di cammino è già percorso; e dopo racconciata la nave che non può perire, ella affrontare deve ancora altri mari, altri venti, altre procelle.¹⁵

Alla Chiesa così occorre avere sempre un certo senso della necessità della riforma e un certo senso della storia, per comprendere la radice (e dunque il rimedio) dei mali e il momento in cui il Signore stesso, destandosi, le indica l'inizio di un nuovo periodo. I problemi in questa prospettiva hanno così radici profonde da indagare sia storicamente che spiritualmente mediante una riflessione nel lungo periodo, come le analisi storiche alla base di *Delle cinque piaghe* mostrano.

Questa considerazione è di grande importanza nell'economia del pensiero rosminiano. Per l'abate di Rovereto i vari scismi (l'ortodosso, l'occidentale e il protestante) che hanno dilaniato progressivamente il corpo ecclesiale in tante Chiese nazionali hanno origini più profonde da indagare nel decadimento della disciplina, principalmente a causa dal feudalesimo o dalla permanenza nella Chiesa dei suoi principi. È l'inizio della quinta piaga, commentando la quale Paolo Marangon afferma:

Qui il contesto è più ampio di quello dell'invasione giurisdizionalistica degli stati assoluti nella vita della Chiesa e nelle nomine vescovili e chiama in causa la radice remota di ogni tendenza dispotica, individuata dall'Autore delle *cinque piaghe* nel 'feudalesimo', "sistema misto di signoria profana e barbara, e insieme di servitù e vassallaggio a principi temporali", "che finì collo spegnere la libertà della stes-

¹³ F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 115.

¹⁴ ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., p. 124.

¹⁵ Ivi, pp. 127-128.

sa Chiesa, onde provennero tutti i suoi mali”.¹⁶

C'è una radice profonda alla base delle piaghe attuali della Chiesa, da cogliere in tutta la sua estensione. Analizzando le cause che hanno provocato le varie lacerazioni nel corpo ecclesiale, e tentando di comprenderne la genesi, l'abate di Rovereto afferma che questi scismi «erano fatti prima che si facessero: non furono aggiunte che le formalità esterne».¹⁷ Rosmini parla di «prostituzione de' pastori primarj»¹⁸ in relazione al continuo avvolgersi dei vescovi negli affari secolari a servizio delle varie corone, che ha trasformato l'episcopato in una «accolta di cortigiani».¹⁹ Le ferite alla cattolicità della Chiesa hanno così origini più profonde, e non riconducibili secondo uno schema apologetico ad un nemico esterno, ma ad un decadimento interno.

Alla luce di queste riflessioni si può dunque affermare che Rosmini custodisca un approccio originale al tema della riforma. Come Paolo Marangon ha evidenziato, con *Le cinque piaghe* si è «nel solco e al riparo della grande tradizione di riforma cattolica che prepara il concilio di Trento, stabilendo un legame di continuità ideale particolarmente significativo quanto allo spirito, alle intenzioni e ai contenuti della sua 'operetta'».²⁰ Colpisce però come il tema della spaccatura della Chiesa nel XVI secolo non rientri tra le piaghe. Sono pochissimi i riferimenti espliciti alla riforma protestante e al concilio di Trento, del quale si colgono più gli aspetti disciplinari che quelli dottrinali. Pochissimi sono i cenni alla riforma luterana, usati secondo una prospettiva più a largo raggio, per la quale «all'inizio del processo storico vi è un decadimento generalizzato in tutta la Chiesa [...]. La riforma protestante porta alle estreme conseguenze la tendenza, ma i contraccolpi di lungo periodo si fanno pesantemente sentire anche in campo cattolico».²¹ Gli effetti dei fenomeni sono da comprendere dentro un orizzonte di lungo periodo. L'idea centrale è dunque quella del processo, la coscienza cioè che i fenomeni hanno una radice e uno sviluppo conseguente. E la Riforma non fa eccezione, all'interno di una riflessione storica più ampia dove al cuore vi è la progressiva secolarizzazione della Chiesa. Commenta Traniello:

poco importa che Rosmini, postosi alla ricerca di una causa prima di quel processo, cui imputare l'origine delle piaghe oggetto dell'opera, l'identificasse, con formula sommaria, nel feudalesimo [...]. Importa invece rilevare come nello scenario storico disegnato da Rosmini si profilasse l'idea della secola-

¹⁶ P. MARANGON, *Pio IX e le "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in G. DE ROSA - G. CRACCO (eds.), *Il Papato e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 302.

¹⁷ ROSMINI, *Delle Cinque piaghe*, cit., p. 140.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 141.

²⁰ P. MARANGON, *Riforma protestante e riforma cattolica nelle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in P. PECORARI (ed.), *Europa e America nella storia della civiltà. Studi in onore di Aldo Stella*, Antilia, Treviso 2003, p. 373.

²¹ *Ivi*, p. 381.

rizzazione, che aveva assai poco in comune con i canoni interpretativi allora prevalenti nella cultura ecclesiastica. In primo luogo perché veniva presentata come un fenomeno di lunghissimo periodo, che aveva coinvolto dall'interno la vita e le istituzioni ecclesiastiche molto prima dell'evo moderno.²²

L'attenzione ai processi nel lungo periodo fa sì che la Riforma in sé occupi un posto marginale nel complesso dell'opera rosminiana, in una prospettiva più ampia e come conseguenza di piaghe della Chiesa non curate o curate male. Rosmini si muove con grande libertà intellettuale e fuori dai classici schemi apologetici, in virtù della quale per l'abate di Rovereto al cuore del problema della Chiesa (e di conseguenza della frattura protestante) vi è il decadimento della cultura cattolica, della disciplina ecclesiale e la mondanizzazione (e servitù) dell'episcopato, temi al cuore di *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Il punto centrale non è così 'la Riforma', ma l'assunzione centrale del tema della 'riforma' come via necessaria per la Chiesa. La non centralità del Tridentino nell'economia delle *Cinque piaghe*, colto in un più vasto insieme di epoche di marcia disseminate nella storia della Chiesa, è indizio ulteriore di questa centralità, che richiede una revisione «molto più complessa e profonda del modo stesso di intendere la Chiesa, cominciando dal modo di collocarla nella storia umana».²³

A partire da queste ultime affermazioni si può così legittimamente affermare che vi sia un legame essenziale tra Antonio Rosmini e i temi della *Ecclesia semper reformanda*, inteso come processo lungo da interpretare nei legami non scontati tra i vari fenomeni riformistici. Secondo un recente contributo di Angelo Maffei intorno al Vaticano II: «il rinnovamento della Chiesa [...] è collocato al primo posto nel programma per l'attività ecumenica della Chiesa cattolica e costituisce in certo modo una recezione del *semper reformanda* caratteristico delle richieste essenziali della Riforma del XVI secolo».²⁴ Il contributo di Maffei si inserisce in una riflessione più ampia sui temi della riforma, dove viene indagata la formula *Ecclesia semper reformanda* nelle sue origini, nel suo sviluppo storico, nella sua attualità col magistero di papa Francesco. È interessante notare la connessione individuata dall'autore tra i vari temi riformistici, capace di dare profondità, per mutuare un'evocativa espressione di Fulvio de Giorgi, a quel rapporto storico profondo intercorrente tra i vari temi della *Ecclesia semper reformanda* e i suoi protagonisti. Riflettendo sul legame tra Rosmini e il progetto riformistico del Vaticano II commenta infatti de Giorgi:

Sul piano del metodo va soprattutto richiamato un fondamentale approccio, senza il quale non sarebbe possibile una vera e adeguata intelligenza storica della questione: si tratta, cioè, di inserire questi aspetti nei più ampi processi storici che li comprendono. Voglio dire che con la riforma del Concilio Vaticano II veniva ribaltata quell'egemonia del paradigma intransigente e anti-moderno che aveva dominato l'età 'piana' della Chiesa [...]. Rispetto a questo paradigma intransigente e anti-moderno vi fu pure -

²² TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, cit., pp. 119-120.

²³ Ivi, p. 124.

²⁴ In A. SPADARO - C.M. GALLI (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, p. 148.

ma minoritario e veramente emarginato – un opposto paradigma conciliarista e di dialogo con la modernità, che guardava con simpatia ad un riformismo – in senso costituzionale, liberale, laico – delle istituzioni civili e chiedeva alla Chiesa di auto-riformarsi per riuscire a farsi comprendere dagli uomini e dalle donne dell'età contemporanea, per poter annunciare loro il Vangelo. Di questo secondo paradigma Rosmini fu certo una delle voci maggiori, per ampiezza di visione e profondità di pensiero: una voce per altro sempre fedelissima alla Chiesa. Quando dunque con il Concilio ci si rese conto che si dovevano 'abbattere i bastioni' e riaprire il dialogo critico con la modernità, ecco che il paradigma intransigente tramontò e, come ovvia conseguenza, quello conciliarista poté finalmente emergere. Sono questi più vasti processi storici – qui richiamati sinteticamente e dunque in forma necessariamente schematica – che spiegano il rapporto storico profondo tra il riformismo rosminiano e il riformismo del Vaticano II.²⁵

Tema ripreso dall'autore in un suo successivo contributo, nel quale viene fatta emergere la necessità, per comprendere il riformismo rosminiano e la sua attualità per il presente, di rinunciare ad «inseguire una ricostruzione quasi a dire *archeologica* di quello che Rosmini diceva sulla riforma della Chiesa». Bisogna di contro «impostare con attenzione il problema storico: capire cioè il senso storico di questo tema. Per questo è necessario un punto di vista più ampio di storia della Chiesa».²⁶

È così l'idea del processo e della sua intelligenza storica ad essere al cuore della categoria 'riforma' in Rosmini, necessaria per cogliere i nessi non scontati tra i vari fenomeni e la loro profondità. Idea presentissima nell'abate di Rovereto, il quale infatti non si arrende alla prospettiva controversistica per la quale l'idea di riforma sia legata alla perdita di unità della Chiesa in Occidente, prendendo sul serio la portata del gerundivo *reformanda* e indicando la complessa relazione tra teoria teologica, istituzioni ecclesiali, loro giurisprudenza, contesti storico-culturali di riferimento per interpretare il cammino di una Chiesa che sta varcando le soglie della modernità.

La lezione rosminiana sulla riforma come processo si presenta così sempre attuale, anche per illuminare cammini e compiti del presente rappresentato dalla Chiesa di papa Francesco. Con Bergoglio, per riprendere le parole rosminiane, sembra essersi aperta una nuova «epoca di marcia» per la Chiesa, con la ripresa in modo sistematico di un progetto di riforma. I fili tesi da papa Francesco sono tanti in connessione profonda con i temi dell'*Ecclesia semper reformanda* cari ad Antonio Rosmini. Si pensi all'idea della riforma come processo complessivo, culturale e istituzionale, al cuore di *Evangelii gaudium*, nell'assunzione dei differenti contesti culturali e nella percezione della storia e dei suoi processi: il rinnovamento (complessivo, comunione e missionario) della Chiesa avviene attraverso un rinvigorimento della comunione sinodale e del principio battesimale del *sensus fidei* e del *sensus fidelium*, nella comprensione dei nuovi contesti storico-culturali per una migliore inculturazione del Vangelo nei differenti contesti.

Parole che fanno eco ad alcune tra le considerazioni più importanti di Rosmini, quali per esempio quelle relative al sacerdozio comune dei fedeli: categoria rimasta a lungo in ombra

²⁵ DE GIORGI, *Rosmini e la riforma della Chiesa*, cit., p. 12.

²⁶ F. DE GIORGI, *Antonio Rosmini e la riforma della Chiesa*, in F. BELLELLI - G. GABBI (eds.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, p. 11.

nella Chiesa cattolica per effetto della dura contestazione del sacerdozio ministeriale portata avanti dalla riforma protestante, è ripresa nel suo contenuto da Rosmini come ossatura della sua proposta di coinvolgimento di tutto il popolo di Dio nei meccanismi elettivi per la scelta del vescovo. Si ha con l'abate di Rovereto una potente reinterpretazione del tema del *sensus fidei* dei battezzati, per la quale si può parlare di un certo 'diritto divino' in relazione alla partecipazione dei laici all'elezione dei suoi vescovi. Come nelle lettere al Gatti è possibile rinvenire: «l'elezione a Clero e popolo non sono di diritto divino, se si parla di un diritto divino *costitutivo*, e sono di diritto divino, se si parla di un diritto divino meramente *morale*». ²⁷ Il fondamento di tutto questo è la dignità del battesimo e il carisma da esso conferito. Scrive ancora Rosmini:

il semplice cristiano gode tuttavia d'un sacerdozio mistico e privato che gli dà una speciale dignità e potestà, e un senso delle cose spirituali. Quindi non solo il clero gerarchico, e non gerarchico, ma anche il popolo cristiano ha certi suoi diritti; vi ha una libertà del clero, vi ha una libertà del popolo dentro a quei confini che furono prescritti dalla sacra tradizione e dalle leggi della Chiesa: tutti sono liberi in Gesù Cristo. ²⁸

L'idea centrale è che la Chiesa nella sua interezza (pastori e fedeli) possiede una capacità definita dal Roveretano 'quasi infallibile' di giudizio, capacità che nessun membro, specialmente se esterno, sarebbe capace di avere da solo:

Or da ciò risulta, che se le Chiese ricevono da altri i loro Pastori, questi non potranno giammai essere loro dati con quella quasi infallibilità di giudizio, colla quale esse le Chiese li potrebbero dare a se stesse, e se li sono dati per tanti secoli; e ciò è sufficiente a conoscere, che il loro diritto in tal modo rimane pessundato; imperciocchè come si può negar al popolo di Dio il diritto di avere il miglior Pastore possibile? ²⁹

Rosmini parla di una «costituzione di diritto veramente divino» ³⁰ del popolo cristiano, fondata su un'armonia di poteri dentro il popolo cristiano e il loro collegamento. La piaga delle nomine episcopali nasce dal fatto che tale costituzione essenziale del popolo di Dio è calpestata nella prevaricazione di uno dei poteri sugli altri. La consapevolezza della dignità battesimale dei fedeli fonda infatti in Rosmini una precisa coscienza dei diritti e dei doveri nella Chiesa, dando al *sensus fidelium* di tutto il popolo di Dio una interpretazione dinamica e decisamente in controtendenza rispetto alle prospettive teologiche e pratiche del suo tempo, feconda in relazione ai nuovi scenari ecclesiali aperti da papa Bergoglio.

I temi della riforma richiedono discernimento storico, per cogliere i processi nella loro origine e nel loro sviluppo: la connessione tra i temi di Francesco con quelli dell'*Ecclesia semper reformanda* cari ad Antonio Rosmini, unitamente all'indicazione autorevole proveniente dal ve-

²⁷ ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, cit., p. 301.

²⁸ Ivi, p. 305.

²⁹ Ivi, p. 238.

³⁰ Ivi, p. 255.

scovo di Roma di assumerli mediante concreti percorsi istituzionali di riforma, infonde speranza a quanti credono che la profezia di Rosmini abbia ancora tanto da dire alla Chiesa di oggi e di domani.

enada@inwind.it

(Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, FTER)



FULVIO DE GIORGI

THE ITALIAN SCHOOL OF SPIRITUALITY, ROSMINIANISM, AND THE CATHOLIC REFORM

LA SCUOLA ITALIANA DI SPIRITUALITÀ,
IL ROSMINIANESIMO E LA RIFORMA CATTOLICA

After an introduction on the "Catholic Reform" as a historiographical category, this article proposes an original interpretation of this path of religious culture as a stream of spirituality. Starting from the Middle Ages, it emerges significantly with the Christian Humanism and the Catholic Reform of the early modern period; then in the XIXth century it finds an organic, mature, and unitary (even if minor) expression with Rosmini and Manzoni, thus giving birth to a spiritual and ecclesial reforming movement that flows into the Second Vatican Council. The "Catholic Reform" is not only an essential historical premise of the Council, but also one of its spiritual roots, no less important than the liturgical movement, the ecumenical movement, the movement of return to the biblical and patristic sources, and the nouvelle théologie.

I. LA 'RIFORMA CATTOLICA' COME CATEGORIA STORIOGRAFICA E LA 'SCUOLA ITALIANA DI SPIRITUALITÀ'

Il termine e il concetto di "riforma cattolica"¹ sono stati elaborati tra Otto e Novecento a un dipresso del convergere di storiografia e vita ecclesiale.

Nel 1880 lo storico protestante Karl Peter Wilhelm Maurenbrecher (Bonn 1838-Lipsia 1892) pubblicava la sua opera, rimasta peraltro non completata, *Geschichte der Katholischen Reformation* (Storia della Riforma cattolica). Allievo di Ranke e di Sybel, egli riprendeva l'interpretazione rankiana di una comune origine, tanto in campo protestante quanto in campo

¹ Per un primo orientamento cfr. P.G. CAMAIANI, *Interpretazioni della Riforma Cattolica e della Controriforma*, in AA. VV., *Grande Antologia Filosofica*, vol. VI, Marzorati, Milano 1964, pp. 329-492.

cattolico, dei processi di Riforma. Proponeva così il concetto di “Riforma cattolica”, destinato ad una lunga e significativa fortuna storiografica, che sarebbe giunta, in pieno Novecento, fino a Jedin e, in Italia, a Paolo Prodi e a Massimo Marcocchi. Piuttosto che utilizzare le categorie di Controriforma o di Restaurazione cattolica, che implicavano una reazione oppositiva del cattolicesimo alla Riforma luterana e perciò, storicamente, una dipendenza difensiva da essa, egli voleva sottolineare la presenza di un autonomo e positivo processo riformatore, avviatosi in campo cattolico già prima e comunque insieme e parallelamente alla Riforma di Lutero: Erasmo da Rotterdam ne poteva rappresentare l’esponente più illustre. Nel 1903, poi, un altro storico tedesco, Wilhelm Braun, pubblicava uno studio sul cardinale Gasparo Contarini, utilizzando la categoria affine di *Reformkatholizismus*.

In realtà il *Reformkatholizismus*, già propugnato, tra Otto e Novecento, dal teologo e bibliista Hermann Schell e dallo storico Franz Xaver Kraus, era inteso come una risposta aperta e audace alle sfide del nichilismo nietzschiano. Schell e Kraus ammiravano l’americanismo ed ebbero rapporti con esponenti europei del cattolicesimo liberale e di quello che sarebbe poi stato definito (e condannato) come “modernismo”.² In particolare, il Kraus (Treviri 1840-San Remo 1901), prete cattolico, studioso di archeologia e di letteratura cristiana antica, storico dell’arte e della Chiesa, docente a Friburgo, era un caldo ammiratore di Dante, di Rosmini e di Cavour, critico dell’ultramontanismo e dell’intransigentismo come pure del ‘cattolicesimo politico’ (tanto da simpatizzare per Bismarck) e della forma assolutistica del potere papale, fautore di un cattolicesimo liberale e modernamente riformatore. Ma è da ricordare anche il discorso *Wahre und false Reform* (Vera e falsa riforma), tenuto il 1 dicembre 1902, dal vescovo Paul Wilhelm Keppler al Capitolo della Cattedrale di Rottenburg, in cui affermava l’ideale di una riforma della Chiesa dall’interno, come riforma eminentemente spirituale e religiosa.

Acutamente, nel 1903, dopo la morte di Kraus, lo storico neokantiano italiano Felice Tocco, recensendo la ricordata opera di Braun sul Contarini, scriveva:

La storia della Riforma cattolica, che pur conta i più bei nomi della letteratura europea da Dante e dal Gerson, al Savonarola, al Sarpi, al Lamennais, al Gioberti e al Rosmini non è stata ancora scritta. Il rimpianto Kraus aveva in mente di narrarla e sarebbe riuscita, metto pegno, un’opera monumentale, ma pur troppo non ebbe neanche il tempo di cominciarla.

[...] Il cardinale Contarini era anche egli un umanista, anche egli appassionato cultore della bella latinità, ma non per questo credeva, al pari degli eleganti scrittori della Curia, di poter vincere col disprezzo e col riso le nuove dottrine [protestanti], che andavano raccogliendo un numero sempre crescente di consensi. E l’opera sua era tutta intesa a trovare quella via di mezzo, che dovesse conciliare le vedute nuove con le tradizioni antiche. [...] Trattavasi dunque di togliere e risecare da una parte e dall’altra per riuscire ad una dottrina, che riconciliasse gli animi, avviandoli nella via di una riforma consentita da tutti. Era un disegno magnifico, a cui il cardinale consacrò tutte le forze della mente acuta

² Cfr. O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Pustet, Regensburg 1995, pp. 183ss.; Ch. WEBER, *Liberaler Katholizismus. Biographische und Kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus*, Niemeyer, Tübingen 1983.

e del gagliardo animo, e che non vide cadere senza un pungente rammarico per tutta la vita.³

Dopo avere, dunque, inserito la Riforma cattolica della prima età moderna in un processo storico di lunga durata, che partiva dal medioevo e giungeva a Rosmini, articolando così un più complesso e profondo quadro di intelligenza storiografica, Tocco poneva una questione di grande momento e che guardava al futuro, allo sviluppo di quel XX secolo che si era appena aperto:

Ma se è fallito il disegno del Contarini di comporre i dissidi religiosi, s'ha da dire per questo [...] che il concetto stesso di una riforma non fuori, ma dentro il Cattolicesimo, sia errato? Se non si può negare che nel seno stesso del Cattolicesimo furono sempre trovate le due correnti opposte d'intransigenti e di novatori, non si può neanche revocare in dubbio che dal Concilio tridentino in poi la parte intransigente abbia avuto tal sopravvento, da esser riuscita per più di due secoli a soffocare qualunque soffio di vita, specie nella Spagna e in Italia. Ma sarà sempre così? Non troverà la Chiesa cattolica in sé medesima la forza di rinnovarsi adattandosi alle nuove condizioni della cultura? [...] Nei tempi recenti la politica di conciliazione e di rinnovamento cattolico non salì sul trono stesso dei Pontefici nel nome di Benedetto XIV?

Non dobbiamo dunque far pronostici da pessimisti e dichiarare per sempre impossibile quello che a noi oggi sembra tale. [...] Quel che preme è che la parte più moderata e più intelligente del clero cresca e soverchi sulla parte opposta. Se i Manzoni, gli Sclopis, i Rosmini [...] crescessero a dismisura, siate pur certi che di quella temperanza, di quell'adattabilità di cui dette prova tante volte la Chiesa, non sarebbe molto lontano il trionfo.⁴

Oggi, dunque, che possiamo avere uno sguardo storico più ampio comprendente l'intero Novecento e, in esso, il Concilio Vaticano II, possiamo articolare un diverso giudizio storiografico di tali processi storici, pur mantenendo la categoria della Riforma cattolica. Possiamo allora parlare di una corrente di spiritualità, a sua volta internamente articolata in distinti percorsi più particolari, che partendo dal Medioevo trova un momento di significativa emersione con l'Umanesimo cristiano e con la Riforma cattolica della prima età moderna, per trovare una organica e matura configurazione unitaria, sia pure minoritaria, nel XIX secolo e per costituire poi una linea spirituale ed ecclesiale riformatrice, confluita nel Concilio Vaticano II, venendone a costituire una sua necessaria premessa storica, anzi una sua radice spirituale, non meno importante del movimento liturgico, del movimento ecumenico, del movimento di ritorno alle fonti e della *nouvelle théologie*.

Per essere più precisi si tratta di una corrente di spiritualità eminentemente e prevalentemente italiana, che giunge, appunto, a organizzarsi a metà Ottocento come una unitaria 'scuola italiana di spiritualità'. Tale corrente di spiritualità è animata da un intento di purificazione evangelica e di purezza morale della Chiesa e coltiva pertanto ideali di riforma dei mali o delle

³ F. TOCCO, *Riforma cattolica ai nostri giorni e il Cardinale Contarini*, in «Giornale d'Italia», 26 dicembre 1903, poi in F. DE GIORGI (ed.), *Savonarola profeta e ribelle*, Marietti, Genova 1998, pp. 141-143.

⁴ Ivi, pp. 143-146.

piaghe della Chiesa: riforma peraltro che non riguarda i dogmi, ma se mai la loro più piena comprensione, e che deve essere realizzata sotto la guida materna del magistero gerarchico e, in particolare, dal papa. Insomma riforma interna e dall'interno. È una tradizione che ritrova i suoi precedenti nella riforma gregoriana e soprattutto in Pier Damiani, forse anche in Gioacchino da Fiore, ma in modo più alto e completo in Francesco d'Assisi e nel francescanesimo, dunque anche in Jacopone da Todi, come pure in Dante Alighieri e, più tardi, in Caterina da Siena e nella corrente domenicana che giunge a Savonarola. Prosegue negli esponenti della 'Riforma cattolica' propriamente detta, del XV e del XVI secolo: in particolare nei camaldolesi Quirini e Giustiniani e nel loro *Libellus ad Leonem* e nel card. Contarini, ma anche in Matteo da Bascio e nei Cappuccini, in Carlo Borromeo e, soprattutto, in Filippo Neri e nella tradizione filippina. Continua ancora con i protagonisti della cosiddetta "ripresa tridentina", come il filippino Mariano Sozzini e il cappuccino Bonaventura da Recanati, con i cardinali 'liturgisti' Bona e Tomasi, fino a giungere, nel XVIII secolo, a Muratori, a Benedetto XIV, agli *Augustinenses* ortodossi (Noris, Bellelli, Berti). Si può accostare a questa tradizione anche l'esigenza spirituale intima che animava lo 'zelantismo' romano o almeno una parte di esso più incline alla riforma spirituale (per esempio nel periodo della "ripresa tridentina" o anche tra Settecento e primo Ottocento: penso al *Piano di Riforma umiliato a Pio VII* di Giuseppe Antonio Sala, poi cardinale).

Questa corrente dunque, al suo interno articolata in modo plurale in una costellazione di riferimenti, trova infine nell'Ottocento⁵ una configurazione unitaria di sintesi, così che si può storicamente parlare, anche per l'Italia, di una 'scuola di spiritualità': una scuola italiana di spiritualità. I due nomi principali sono quelli del laico Alessandro Manzoni e del prete Antonio Rosmini, ai quali vanno peraltro accostati i laici Massimo D'Azeglio, Silvio Pellico, Niccolò Tommaseo e Gino Capponi e gli abati Vincenzo Gioberti, Raffaello Lambruschini e Ferrante Aporti. Lambruschini, per esempio, scriveva a Tito Chiesi il 28 luglio 1853: «Io ho sempre conosciuto, come conosco tuttavia, le grandi riforme di che la Chiesa ha bisogno; e sono d'accordo in ciò col Rosmini e con tutti i più dotti e pii del nostro clero».⁶

Rosmini, poi, conobbe o ebbe contatti o fu comunque apprezzato da molti fondatori di nuove Congregazioni religiose italiane:⁷ dalla Canossa a Bertoni, da Passi ai Cavanis, da Pavoni a Bosco, da Ludovico da Casoria a Biraghi ad altri ancora. Egli ebbe inoltre stretti rapporti con i Camaldolesi come pure con Cappuccini e Francescani e con Barnabiti, Scolopi, Teatini. Durante il Risorgimento gran parte del clero 'nazionale' (a Milano e, in generale, in Lombardia, in Pie-

⁵ Cfr. C. BELLÒ, *La riforma della Chiesa nell'Ottocento italiano*, in AA. VV., *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Mazziana, Verona 1971, pp. 55-73.

⁶ In A. GAMBARO, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffello Lambruschini 2. Carteggio religioso e appendice*, G.B. Paravia, Torino 1926, p. 240. Cfr. anche A. DI MAURO, *Libertà e riforma religiosa in Raffaello Lambruschini*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 104-108.

⁷ Cfr. G. PICENARDI, *Antonio Rosmini: per una carità a tutto tondo tra i santi Fondatori*, in L. AGOSTI (ed.), *I Santi sociali della Lombardia e del Veneto nell'Ottocento e l'esperienza di Lodovico Pavoni*, Ancora, Milano 2017, pp. 133-163.

monte e in Veneto) fu filo-rosminiano.⁸

Il 'cuore rosminiano' o rosminiano-manzoniano («Duplice vertice sublime di unica fiamma», secondo la suggestiva epigrafe dettata nel 1905 da Fogazzaro per il bassorilievo di Manzoni e Rosmini) di questa scuola di spiritualità indica una centralità, rispetto alle posizioni più estreme: quella di Vincenzo Gioberti, che sottolineava l'importanza dell'opera «extra-gerarchica» nell'impegno riformistico,⁹ e quella, più in generale, del gruppo toscano, che giungeva a sconfinare nel sansimonismo o, d'altra parte, nel neo-evangelismo dei riformati italiani, ma che pure non segnava mai un'aperta rottura con la Chiesa cattolica, pur in figure-limite come quella di uno Stanislao Bianciardi.¹⁰

La scuola italiana di spiritualità, dunque, nel suo nucleo forte rosminiano,¹¹ ebbe riverberi abbastanza diffusi, anche se non maggioritari, dato il clima prevalente di intransigentismo e di gesuitismo, egemonici - pur con alterne vicende, che non possiamo qui analizzare - nell'ambito cattolico, dall'Ottocento fino al pontificato di Pio XII. Almeno alcune delle opere più significative di questa corrente spirituale, quelle che più e meglio esprimevano gli ideali di riforma cattolica, furono subito messe all'Indice: *Dell'Italia* di Tommaseo; *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* di Rosmini;¹² il romanzo *Il Santo* di Antonio Fogazzaro;¹³ i tre volumetti di pietà *Adveniat Regnum*

⁸ Cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970.

⁹ Cfr. naturalmente V. GIOBERTI, *I frammenti Della riforma cattolica e Della liberta cattolica*, a cura di C. VASALE, Cedam, Padova 1977.

¹⁰ Cfr. S. BIANCIARDI, *Vittoria Colonna*, Bencini, Firenze 1856; ID., *Antonio Rosmini o il filosofo cristiano*, Bencini, Firenze 1857; ID., *Il cardinale D'Andrea la riforma cattolica e l'Esaminatore secondo il Frulla*, Barbera, Firenze 1868. Su di lui cfr. [E. BIANCIARDI], *Stanislao Bianciardi, senese (1811-1868), educatore e propugnatore della riforma cattolica: cenno biografico*, Claudiana, Firenze 1912.

¹¹ Sempre fondamentale è lo studio: F. TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, in AA. VV., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Antenore, Padova 1969, vol. I, pp. 105-139.

¹² Cfr. P. MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque Piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000 (in particolare il paragrafo *Nel solco di una tradizione*: pp. 197-209, in cui sono indicati gli espliciti riferimenti rosminiani alla tradizione di 'riforma cattolica'); ID., *Riforma protestante e riforma cattolica nelle Cinque piaghe di Antonio Rosmini*, in P. PECORARI (ed.), *Europa e America nella storia della civiltà: studi in onore di Aldo Stella*, Antilia, Treviso 2003, pp. 374-389. Sulle condanne a Rosmini cfr. L. MALUSA (ed.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Sodalitas, Stresa 1999.

¹³ Cfr. S. COLLURA (ed.), *Il Santo all'Indice*, Frabeschi, Subiaco 2000.

tuum. Rituale del cristiano di Antonietta Giacomelli, pronipote di Rosmini;¹⁴ *La vita di Antonio Fogazzaro* di Tommaso Gallarati Scotti.¹⁵ Non solo: ma dopo il decreto *Post Obitum*, questa spiritualità divenne carsica, se non clandestina; testi e autori, pur letti, non vennero quasi mai citati, così che per lo storico diventa molto più difficile ricostruirne i percorsi, le permanenze, le tracce.

In ogni caso, le opere fondamentali di questa scuola italiana di spiritualità sono, innanzi tutto, la già ricordata *Delle cinque Piaghe della Santa Chiesa* e tutte le altre opere ascetiche, apologetiche e teologiche di Antonio Rosmini, nonché i maggiori scritti di Alessandro Manzoni: soprattutto *I Promessi Sposi*, ai quali si possono aggiungere gli *Inni Sacri* e, ancora, le *Osservazioni sulla morale cattolica*. L'importanza delle *Cinque Piaghe* è assolutamente unica e decisiva sul piano storico. Come ha notato Francesco Traniello: «Il postulato su cui si fondava tutta l'opera, e la differenziava dalle altre di analogo genere e argomento, consisteva nell'idea che la cura effettiva delle piaghe non fosse praticabile mediante interventi riformatori su questo o quell'aspetto della vita e dell'organizzazione ecclesiastica, ma richiedesse una revisione molto più complessa e profonda del modo stesso di intendere la Chiesa, cominciando dal modo di collocarla nella storia umana».¹⁶

Dopo l'Unità d'Italia vi fu una consapevolezza – una coscienza riflessa, si potrebbe dire – di questa scuola italiana di spiritualità anche in intellettuali laici, più avvertiti culturalmente e più sensibili. Francesco De Sanctis, parlando della scuola cattolico-liberale, ne indicava il caposcuola in Manzoni, al quale affiancava Pellico e Berchet, D'Azeglio e Balbo, Gioberti e Rosmini, Tommaseo e Cantù, Lambruschini ed Aperti. Egli inoltre, pur vedendo in questa scuola il tentativo di conciliare il cattolicesimo con la civiltà moderna, ne indicava le radici spirituali nella tradizione che partiva dal Medioevo cristiano. Ma forse l'esempio più significativo viene da quel gruppo di intellettuali laici ma non anticlericali, come Pasquale Villari, come il già ricordato Felice Tocco, come Ernesto Masi, non a caso accusati ingiustamente di 'piagnonismo' da Giovanni Gentile. Basterebbe ricordare gli studi di storia religiosa di Tocco: la sua visione del francescanesimo, del profetismo, della stessa 'riforma cattolica' intesa, come si è visto, in senso ampio, da Dante a Savonarola a Contarini a Rosmini. Mi paiono emblematiche, in questo senso, le parole della commemorazione ufficiale di Savonarola, tenuta a Ferrara il 20 novembre 1898 da Ernesto Masi (al posto di Carducci che aveva rifiutato per spirito anticlericale): «Il Savonarola [...] non fa che raccogliere una tradizione, la quale precede a lui di lunga mano, quella che la Chiesa cattolica si riformi da sé; una tradizione, la quale storicamente rappresenta forse l'unico movimento religioso veramente originale e schiettamente italiano, ed ebbe nel Savonarola, il

¹⁴ Sulla condanna di questa trilogia cfr. G. VERUCCI, *L'eresia nel Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010, p. 59.

¹⁵ Cfr. A. ZAMBARBIERI, *La vita di Antonio Fogazzaro all'Indice*, in L. PAZZAGLIA-C. CREVENNA (eds.), *Tommaso Gallarati Scotti tra totalitarismo fascista e ripresa della vita democratica*, Cisalpino, Milano 2013, pp. 13-40.

¹⁶ F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 124.

suo apostolo e il suo martire più grande; una tradizione, la quale non ha perciò nulla da fare né coi pochi e spicciolati aderenti in Italia alla Riforma protestante, né coi filosofi nostri, che poi la sorpassarono cogli ardimenti del loro pensiero e delle loro negazioni; una tradizione la quale tentò bensì in sulle prime una conciliazione colla Riforma tedesca, ma dovette subito cedere le armi alla reazione cattolica». ¹⁷ In questo discorso, Masi ricordava pure «Rosmini, un altro riformista cattolico, le cui dottrine, se leggete soltanto: *Le cinque piaghe della Chiesa*, hanno molte affinità con quelle del Savonarola». ¹⁸ Infine di un certo interesse è anche uno scritto di Gaetano Salvemini su *Stato e Chiesa in Italia da Pio IX a Pio XI*, pubblicato postumo, in cui si parlava di una lunga tradizione di «mistici italiani», visti come la «parte più semplice e più pura dei cattolici italiani». Lo storico pugliese osservava: «Chi ha del popolo italiano una conoscenza non superficiale, sa che esiste, specialmente nelle donne, nelle classi rurali e, meno raramente che non si creda, anche nelle classi ricche e nelle classi intellettuali, una Italia mistica, che produsse nel secolo XIII san Francesco d'Assisi. Il basso clero italiano presenta molto spesso degli eroi ignoti, che vivono una vita di povertà e di sacrificio [...] Questi cattolici mistici accettano il dogma senza discuterlo, ma non se ne interessano, e non amano che altri ne discuta neanche per difenderlo. [...] Delle questioni politiche, di regola, l'Italia mistica non si interessa. [...] L'attività di molti mistici è molteplice e mirabile nelle opere di carità, ma è nulla nel campo politico». Tuttavia poteva talvolta accadere che questa regola del non interesse dei mistici verso la politica trovasse delle eccezioni: «Allora, continuava Salvemini, pur mantenendosi rigidamente fedeli all'insegnamento morale e dogmatico della chiesa, parlano ed agiscono nel campo politico con una libertà, da cui l'alto clero rimane sconcertato e atterrito. [...] Manzoni, Rosmini, don Bosco (il fondatore dei Salesiani) appartengono nel secolo XIX a questa grande discendenza di mistici italiani». ¹⁹

Non è un caso che si possa parlare di scuola italiana di spiritualità – pure in un percorso, come si è visto, di lunga durata – solo contemporaneamente e in stretta relazione al Risorgimento italiano, cioè alla rivoluzione nazionale che ha portato all'Italia unita. In effetti tutti gli esponenti della scuola italiana di spiritualità, pur respingendo gli egoismi nazionalistici e gli odi nazionali, sono stati a favore dell'indipendenza e dell'unità d'Italia, anche per motivi spirituali: vedendo cioè nella 'modernizzazione' del contesto civile lo sviluppo di un clima favorevole alla riforma della Chiesa e nella riforma cattolica un potente contributo al rinnovamento morale e civile degli Italiani: insomma, come ha incisivamente sintetizzato Alberto Melloni, «una grande chance riformatrice». ²⁰

¹⁷ E. MASI, *Questione savonaroliana*, in «Rivista d'Italia», I, 1898, vol. III, p. 625.

¹⁸ Ivi, p. 622.

¹⁹ G. SALVEMINI, *Stato e Chiesa in Italia da Pio IX a Pio XI*, a cura di E. CONTI, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 122-124.

²⁰ A. MELLONI, *Tutto e niente. I cristiani d'Italia alla prova della storia*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 39-40, ma cfr. anche pp. 73-74.

II. LA RIFORMA CATTOLICA NELLA SPIRITUALITÀ DI ANTONIO ROSMINI²¹

Vediamo allora, restringendo il campo d'indagine, come questo timbro di riforma cattolica sia presente nella spiritualità rosminiana,²² cercando di individuarne quegli elementi che indicavano e sorreggevano linee di rinnovamento spirituale, ecclesiologicalo e pastorale, chiaramente alternative all'intransigentismo, angustamente antimoderno e ferocemente polemico, e al piccolo gesuitismo ottocentesco, collegato allo stesso intransigentismo e spiritualmente impoverito in una prevalente dimensione devozionistica.

Non potendo ovviamente, in questa sede, presentare una ricostruzione complessiva della spiritualità di Rosmini sarà bene ricordare almeno i suoi passaggi fondamentali: la giovinezza, fino ai primi anni '20; la fase più creativa, tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30; il periodo della maturità, che comprende gli anni '40, fino al 1852.

La prima fase è importante perché Rosmini formula il principio di passività, che segna un elemento-chiave della sua spiritualità, a livello personale, ma anche comunitario ed ecclesiale, e mira a superare un atteggiamento spesso ricorrente nell'intransigentismo e cioè lo zelo indiscreto e fanatico, tendente a convertire il prossimo con una certa invadente e talvolta arrogante supponenza. Il principio di passività invece, nel suo primo assunto, stabilisce di pensare soprattutto a convertire e a riformare se stessi: pone cioè il primato – per il singolo battezzato, per le corporazioni religiose e per la Chiesa – dell'autoriforma, con atteggiamento umile e penitente. Con il secondo assunto si propone di non rifiutare il servizio di carità verso il prossimo se a questo si sia chiamati dalla Provvidenza: con ciò, da una parte, apre alla dimensione della carità, che è l'architrave della spiritualità rosminiana e anzi *tout court* del rosminianesimo, e, dall'altra, afferma che è la Provvidenza che guida la storia della salvezza e che perciò è lo Spirito Santo, non l'uomo con i suoi mezzi, che converte.

Nella fase che ho definito più creativa, tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30, Rosmini pose le basi della sua filosofia, cioè del Sistema della Verità, fondato sull'idea dell'essere, poi sviluppata nella triformità dell'essere. Contemporaneamente avviava anche il Sistema della Carità, fondato sulla consapevolezza dell'inabitazione di Dio nello spirito umano, come carità e

²¹ In questa parte riassumo quanto ho approfondito nella relazione al Simposio rosminiano di Stresa del 2017: *La spiritualità rosminiana come via di riforma cattolica nella storia della spiritualità italiana* (di prossima pubblicazione negli Atti).

²² Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995; M. MARCOCCHI, *Istanze di riforma della Chiesa e le «Cinque Piaghe»*, in M. MARCOCCHI-F. DE GIORGI (eds.), *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque Piaghe della Santa Chiesa"*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 4-21; V. CONZEMIUS, *Le «Cinque piaghe» di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, in G. BESCHIN, A. VALLE, S. ZUCAL (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini. A due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 933-951; L. MAURO, *Le tematiche relative alla riforma della Chiesa entro la Missione a Roma*, in A. ROSMINI, *Della Missione a Roma di Antonio Rosmini negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di L. MALUSA, Sodalitas, Stresa 1998, pp. CLIX-CLXXIII.

grazia, lume della fede: prospettiva che avrebbe portato alla concezione della triplice carità (corporale o materiale, intellettuale, spirituale o soprannaturale).²³

Il Sistema della Verità e il Sistema della Carità trovavano il punto d'incontro nella «fede viva», architrave della spiritualità rosminiana, così come appare nell'*Antropologia soprannaturale*. Se l'assenso di fede dato naturalmente alle verità rivelate è speculativo, l'assenso dato ad esse soprannaturalmente è un giudizio pratico, è operativo, viene «dall'esser *fede viva*, cioè dall'aver congiunta la carità».²⁴ Così la teologia, che ha origine nell'essere ideale, appartiene all'ordine della teoria, la religione, che ha origine nell'essere reale, appartiene all'ordine delle azioni, alla pratica, e ha il suo fondamento nell'uomo interiore, nel culto interiore, senza il quale il mero culto esteriore sarebbe nulla. Così l'azione della grazia opera nella parte intellettuale dell'anima, ma è un'azione reale e perciò 'calda', non ideale, non fredda idea, come la Legge mosaica: «la legge non faceva che presentare alla mente delle *idee*, la fredda cognizione dei doveri: ma la *grazia* di Gesù Cristo aggiunge a queste idee una forza che esse non hanno, le infiamma, le rende veramente possenti nell'uomo».²⁵ Così la fede viva «è l'efficacia dell'amore che s'aggiunge sempre a quella cognizione, non fredda, ma tutta calda, che s'ha per grazia».²⁶ Cioè la grazia «non solo mostra la verità, ma dona liberamente ancora la carità»,²⁷ perché nell'azione deiforme della grazia Dio-Carità si unisce realmente all'essere umano e produce nell'anima un sentimento nuovo, principio della santità.

Ecco allora gli ambiti da riformare e cioè il senso profondo, spirituale, della riforma cattolica: superare il culto solo esteriore, naturale, freddo; correggere la Verità intesa solo come doveri religiosi, senza impegno nella società umana, o la religione vissuta solo come pietà devozionistica, cioè presunta Carità verso Dio ma non verso il prossimo.

Posto dunque il «dogma fondamentale» della grazia deiforme operante nell'anima umana e perciò l'intima unione di Verità e Carità, Sistema della Verità e Sistema della Carità, per tutti i cristiani che, nella grazia, sono universalmente chiamati alla perfezione della santità, giova soffermarsi, per coglierne le conseguenti implicazioni di riforma cattolica, sul Sistema della Carità. La prospettiva della triplice carità emerge nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, nelle forme di carità verso il prossimo, torna – come spunto ascetico – nel *Manuale dell'esercitante*, riceve infine una sintetica – ma essenziale – esplicitazione teologica complessiva nel grande discorso sulla Carità del 1851. È dunque metodologicamente opportuno assumere questo approdo finale e maturo della visione rosminiana, nel 1851-52, come punto di vista di tutto il cammino ascetico-spirituale ed ecclesiologico precedente, per comprenderne, appunto, la portata riform-

²³ Cfr. G. GRANDIS, *Il dramma dell'uomo: eros/agape & amore/carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

²⁴ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983, vol. I, p. 71.

²⁵ Ivi, p. 83.

²⁶ Ivi, p. 79.

²⁷ Ivi, p. 84.

matrice.

Com'è noto, nel grande discorso sulla Carità, vero vertice mistico della spiritualità rosminiana, il Roveretano, commentando un passo della lettera agli Efesini (3, 14-19), imposta la sua riflessione su «La larghezza, simbolo della carità di Dio che abbraccia tutti gli uomini; la lunghezza, simbolo della carità di Dio che dura in eterno; l'altezza, simbolo della carità di Dio che tende ad innalzare la creatura intelligente al sommo bene ed all'ultima perfezione; la profondità, simbolo della carità di Dio che con disegni d'inarrivabil sapienza e con misteri ascosi, come fu quello della croce, compisce l'opera che si è proposta». ²⁸ Proiettando su questo schema biblico e teologico la visione della triplice carità, deriva una polarità 'verticale' tra altezza della Carità, dove si colloca la Carità soprannaturale, e profondità della Carità, dove si colloca la Carità corporale. Questa polarità verticale si incrocia poi con una polarità 'orizzontale' data dalla larghezza e dalla lunghezza, nelle quali si colloca la Carità intellettuale.

L'altezza, nella quale troviamo la Carità soprannaturale, è la tensione escatologica, che dunque permea necessariamente tutta la spiritualità rosminiana: «L'altezza della carità è la sublimità del suo fine. [...] la carità sfolgorante in cielo dove ella stessa è beatitudine; eterna salvezza. [...] Iddio creò l'universo per cavarne la gloria della carità nell'edificazione della città celeste». ²⁹

Nella prospettiva escatologica si vede la Carità di Dio guidare alla salvezza l'umanità, attraverso la carità preveniente, nella Provvidenza, e la carità santificante, nella grazia. Il cristiano, perciò, può ascoltare la voce di Dio e conoscerne la volontà tanto meditandone la Parola quanto scrutando l'opera della Provvidenza: quelli che diremmo 'segni dei tempi'. Si dispiega così, dalla Creazione alla Parusia, la storia dell'amore di Dio per l'umanità, studiata da Rosmini in tutta la Sacra Scrittura, dalla Genesi all'Apocalisse. E in questo contesto si definisce la prima fondamentale figura ecclesiologica, quella della Chiesa-Sposa che, in attesa del ritorno definitivo di Cristo-Sposo, per le nozze ultime, non cessa di purificarsi, per presentarsi allo Sposo senza macchie né rughe. Ecco allora il primo senso teologico forte della riforma cattolica: una *Ecclesia semper reformanda*, perché sempre bisognosa di autopurificarsi, di curare le piaghe che, nel cammino storico verso la Parusia, si generano nella sua realtà umana.

A fronte dell'altezza, vi è la profondità della carità. Si tratta del mistero della *Kenosi* del Figlio, che da ricco che era si fa povero incarnandosi e assumendo la condizione di servo per amore dell'umanità. Ma nell'Incarnazione si inserisce pure il profilo teologico della seconda fondamentale figura ecclesiologica, quella del Corpo mistico, ordinata alla prima (della Chiesa-Sposa). Il Corpo mistico è un corpo vivo che cresce nel tempo. Insieme segna pure una *Kenosi* ecclesiale: un farsi poveri dei cristiani, come Cristo Povero, e un avere in loro i suoi medesimi sentimenti di dilezione particolare per i poveri. Da qui, dunque, la carità corporale, evangelicamente intesa. Ma da qui anche l'ideale della Chiesa povera, tratto decisivo della prospettiva rosminiana di riforma cattolica.

Siamo nell'ambito di quelle che, nelle *Cinque Piaghe*, sono le piaghe dei piedi e che indica-

²⁸ A. ROSMINI, *Discorso IV. La Carità*, in Id., *Operette Spirituali*, a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1985, p. 59.

²⁹ Ivi, pp. 75-78.

no un ideale di riforma cattolica nel senso di una Chiesa staccata dal potere temporale, libera, in una prospettiva di evangelica laicità, oltre ogni confessionalismo e cattolicesimo politico, tipici dell'intransigentismo. Emblematico in questo senso può essere quanto, nel 'fatidico' 1848, cioè in un momento di forte accensione politica e polemica degli animi, Rosmini scriveva al vescovo di Montepulciano mons. Claudio Samuelli, in una limpida e troppo nota lettera, tanto conosciuta da consentirmi di non citarla.

Dunque, nella polarità tra altezza e profondità della carità, cioè tra carità soprannaturale e carità corporale, si delineano, come si è detto, le due figure fondamentali dell'ecclesiologia rosminiana: la Chiesa-Sposa, tesa verso il Regno in continua autopurificazione, e, ordinata ad essa, la Chiesa-Corpo mistico, Chiesa povera, libera dal potere, tesa alla carità verso i poveri.

Ma la *Kenosi* nel Corpo mistico, che si svuota e si impoverisce e, nel contempo, come corpo vivo, cresce nel tempo, risulta un mistero così profondo da essere particolarmente oscuro. Ad illuminarlo soccorre la lunghezza della carità, cioè la sua eternità, dunque lo svolgersi, nella carità divina, del tempo. Ecco la «legge della perfettibilità». L'essere umano «è come un germe destinato a svilupparsi». Ciò vale sul piano naturale ma anche, dopo il peccato originale e la redenzione, sul piano della grazia, che introduce una «nuova legge di perfettibilità». Questa nuova legge di perfettibilità è molto importante, perché costituisce il secondo fondamento teologico della riforma cattolica, accanto a quello della continua autopurificazione. Essa prevede: «1° L'incremento della rivelazione. 2° La fede de' santi si rende sempre più esplicita. 3° Ad una fede più esplicita corrisponde nuova specie di grazia».³⁰ Abbiamo qui qualcosa di analogo alla concezione di Newman sull'evoluzione del dogma. La Chiesa Corpo mistico di Cristo, corpo vivo, cresce e si sviluppa e così cresce e progredisce la sua comprensione della Rivelazione.

Ma qui, con la lunghezza della carità, siamo entrati nella seconda polarità, quella 'orizzontale', che vede la larghezza e, appunto, la lunghezza della carità stessa. In questa polarità si definisce la carità intellettuale e il carattere pastorale della Chiesa e perciò il suo essere madre e maestra. La larghezza sta per l'apertura universale e questo porta i cristiani alla magnanimità, che implica «la compassione de' peccatori lor fratelli [...]. La compassione è quel dolce ma insieme penoso affetto, pel quale l'uomo sente in se stesso le sofferenze e i mali di tutti i suoi fratelli, come fossero mali suoi propri».³¹ Pastoralmente, si potrebbe dire, la Chiesa come madre amorevole è magnanima e come maestra è compassionevole con chi sbaglia. È evidente quanto questa prospettiva fosse lontana da quella, allora e ancora per lungo tempo egemone in campo cattolico, dell'intransigentismo e della preminente ecclesiologia da crociata della Chiesa-esercito. La spiritualità rosminiana, indicando questa concezione, auspicava un cammino di rinnovamento e di riforma.

Si trattava così di un nuovo stile pastorale da far affermare, lo stile dell'amabilità, cioè la carità che, non solo ama, ma anche si fa amare: una prudenza della carità che non era un annacquare il Vangelo, ma un prevenire il prossimo.

Questo stile portava, pastoralmente, *ad intra* ad un modello di chiesa comunitaria e comunionale, come la Chiesa primitiva descritta negli Atti degli Apostoli, con un «rispetto di tutti fra

³⁰ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, cit., p. 190.

³¹ ID., *Discorso V. Il sacrificio*, in ID., *Operette Spirituali*, cit., p. 92.

tutti nella chiesa»; in cui era valorizzato il «sacerdozio comune» di tutti i battezzati³² (e anche il particolare «sacerdozio domestico» degli sposi) soprattutto con una liturgia compresa e partecipata, centro della devozione dei fedeli; in cui fosse assidua la lettura della Scrittura, in particolare i Salmi e il Nuovo Testamento, e in cui la stessa Parola di Dio fosse al centro dell'educazione del clero; in cui il «reggimento ecclesiastico» fosse «così dolce, come di pastore»; in cui infine si recuperasse la prassi collegiale dei Concili e dei Sinodi. Si trattava cioè del superamento di quelle che Rosmini aveva indicato come le prime tre piaghe della Chiesa.

Infine, *ad extra*, questo medesimo stile portava alla necessità di distinguere bene tra errore, da combattere, ed errante, da amare. Mentre, infatti, il tono apologetico dell'intransigentismo, specialmente gesuitico, era nell'Ottocento aspramente polemico, Rosmini, sulla scorta del proprio indirizzo spirituale, formulava una prospettiva nuova: un'apologetica conciliativa, per persuadere non per condannare, distinguendo perciò tra errore ed errante. Raccogliendo, nel 1840, alcune sue opere in volume unico, sotto il titolo di *Apologetica*, il Roveretano vi premetteva una nuova e significativa *Prefazione*, in genere pressoché ignorata negli studi. Egli riconosceva come un progresso positivo e un «segno di civiltà» lo svilupparsi di una più raffinata «delicatezza» culturale, per la quale il termine stesso di «apologetica» e ancor di più la polemica suonavano aspre e disdicevoli. E osservava:

Dell'*Apologetica* e della *Polemica* si è abusato, egli è troppo vero: talora si confuse la causa de' principj colla causa degli uomini, e si infierì contro di questi [gli uomini] per lo zelo, qualche volta col solo pretesto di salvar quelli [i principi]. Ciò fu sovente uno sbaglio lacrimevole, sovente un'inescusabile tristezza: e solo confessandolo nel modo il più solenne, l'umanità laverà da sé quella macchia, ed eviterà il pericolo d'insozzarsene nuovamente. [...]

Sieno dunque pur congiuntissime fra di loro le due cause de' principj e degli uomini che li professano: elle rimangono nullameno due cause; e riman però il debito [...] di tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l'errore e l'errante, impugnando quello [l'errore] senza pietà, e questo [l'errante] rispettando ed amando.³³

Non tanto come sintesi finale di tutti i diversi spunti di riforma cattolica presenti nel grande edificio della spiritualità rosminiana, ma come testimonianza che Rosmini non era solo nel perorare questa prospettiva, si può richiamare un passo di Tommaseo. Con una forma di estremismo rosminiano infatti, nello scritto *La Chiesa secondo il Vangelo*, incluso nel volume *Dell'Italia*, pubblicato anonimo a Parigi nel 1835 e poi messo all'Indice, Niccolò Tommaseo prospettava, non senza una certa caotica e ardente foga, indirizzi che preferiva definire di rinnovamento più che di riforma. Auspicava dunque:

Più schietta e ai tempi meglio accomodata la disciplina; meno cerimonie e meglio comprese, e più fortemente animate dallo spirito di carità. [...] La violenza imposta dai principi ripulsare; alle ingiuste leggi che offendono le coscienze, resistere; vietare che i vescovi sieno nominati dal principe [...].

³² A. ROSMINI, *Della Educazione Cristiana. Libri Tre*, in Id., *Della Educazione Cristiana. Sull'unità dell'educazione*, a cura di L. PRENNA, Città Nuova, Roma 1994, p. 83.

³³ A. ROSMINI-SERBATI, *Apologetica*, Boniardi-Pogliani, Milano 1840, pp. 7-8.

All'educazione ecclesiastica volgere gl'inutili beni, anziché spenderli in legni dorati e in candele [...] Una nuova enciclopedia cattolica, con le cospiranti forze di tutti gl'ingegni, fondare. [...] far della pontificale potenza un'arme di ecclesiastica libertà, per contenere i forti e i deboli sollevare, e tutti comporre in armonia riposata; la spiritual vita diffondere per tutte le membra, non già raccoglierla nel capo a stagnare con incessante pericolo. Non altro che la suprema vigilanza su tutta la gran mole cattolica a sé destinare, nobilissimo e più che regale uffizio: che nessuno la opprime, che il moto di lei non sia languido [...] Rinfrescare la santa consuetudine de' provinciali e de' nazionali e de' generali concilii, il cui vituperoso abbandono è indizio della depravazione vostra: e nei concilii discutere non le cose del dogma, ormai definite o non definibili, ma i pratici perfezionamenti da compiere, le novità da tentare, quelle tante novità che ai credenti veri comanda l'amore degli uomini, l'amore di Dio. Le novità negli antichi tempi dagli apostoli, e da' papi e da' vescovi e da' dotti tentate, proporre a sé stessi in esempio; alcuni istituti alla pristina semplicità revocare, altri e sempre nuovi sopraggiungere, spirituali tutti, e che rispondano alle novità sempre incalzanti del secolo, e le volgano a bene, e le signoreggino; non già riforme tentare (riforma è fratta parola e cosa più gretta) ma rinnovazione dell'intima essenza, ma continuazione non interrotta e quotidiano ricominciamento di vita.³⁴

Peraltro le parole, insieme forti e dolenti, che Rosmini rivolgeva nelle *Cinque Piaghe* ai «prudenti di questo secolo», sembrano quasi porci davanti ad una profezia sulla sorte a cui, in effetti, nell'immediato e per quasi un secolo, andò incontro la scuola italiana di spiritualità. Il Roveretano diceva: «Ora ov'è, in circostanze così fatali per la Chiesa cattolica, chi non se ne dorma un sonno tranquillo! Tutto va bene, a giudizio de' prudenti di questo mondo. A giudizio d'altri ancor più prudenti, è necessario che i cattolici non abbiano la temerità di parlare: conviene osservare perfetto silenzio per non eccitare inquietudini e rumori disgustosi: e tutto quello che può recar turbazione, non è che imprudenza e temerità. Tale specie di prudenza è l'arma più terribile di que' che minano la Chiesa; essi la minano sordamente: e chi denuncia la loro mina, chi rivela il tradimento, sono i turbolenti, sono i perturbatori della società. Intanto la Chiesa geme».³⁵

III. ROSMINIANESIMO E RIFORMA CATTOLICA NEL SECONDO OTTOCENTO: IL MOMENTO PIÙ DIFFICILE

Nel considerare il fermento portato dal rosminianesimo alla spiritualità italiana dall'Ottocento al Novecento come via di riforma cattolica, nello studiare, cioè, più propriamente, il cammino storico della 'scuola italiana di spiritualità' dopo la morte di Rosmini, giova di-

³⁴ N. TOMMASEO, *Dell'Italia. Libri cinque*, [1835], Unione tipografico-editrice torinese, vol. II, Torino 1920, , pp. 16-18. Ma si vedano anche le lettere di Tommaseo a Lambruschini nel 1832-33: N. TOMMASEO, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia*, a cura di R. CIAMPINI e con un saggio introduttivo di G. SOFRI, Morcelliana, Brescia 1963.

³⁵ A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. VALLE, Città Nuova, Roma 1981, pp. 173-174.

stinguere – in prima approssimazione – quattro periodi: il secondo Ottocento fino alla fine del secolo e cioè fino al primo centenario della nascita di Rosmini nel 1897; gli anni del primo Novecento fino all'avvento della dittatura fascista in Italia; il trentennio dalla metà degli anni '20 fino alla metà degli anni '50 e cioè fino al primo centenario della morte di Rosmini nel 1955; infine il periodo che va dalla fine degli anni '50 alla fine degli anni '70 e che comprende in sé il Concilio Vaticano II e i due pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Vi sarebbero, poi, in realtà, gli anni successivi, che, passando per il bicentenario della nascita del Roveretano, culminano con la sua beatificazione nel 2007, ma di questo più recente periodo non mi occuperò.

Il primo periodo, anche a causa dell'irrigidimento di Pio IX, della forma assunta dall'Unità nazionale italiana, della fine del potere temporale pontificio e dell'aprirsi della questione romana, per giungere fino al decreto *Post Obitum*,³⁶ durante il pontificato, pur per molti versi aperto e illuminato di Leone XIII, segna in realtà il momento più difficile del rosminianesimo e della scuola italiana di spiritualità. Certo le classi dirigenti, che portarono a compimento il Risorgimento, canonizzarono Rosmini, insieme a Gioberti, nel Pantheon patriottico dell'Italia unita e nella pedagogia nazionale, con qualche riverbero in quella vaga religiosità civile a sfondo cattolico liberale, che caratterizzò soprattutto il primo decennio post-unitario. Ma nell'ambito più propriamente ecclesiale, nella Chiesa del Sillabo e dell'infalIBILISMO pontificio, l'ostilità anti-rosminiana fu crescente. Scomparivano, peraltro, le grandi figure che avevano affiancato, anche spiritualmente, Rosmini: Manzoni moriva nel 1873, nello stesso anno di Raffaello Lambruschini, e l'anno dopo, 1874, moriva Tommaseo. Ma erano già scomparsi anche Gustavo di Cavour nel 1864 e Massimo D'Azeglio nel 1866, per non dire di Camillo di Cavour, morto nel 1861. Certo nell'ambito fiorentino e toscano rimaneva ancora una qualche energia spirituale in quel gruppo che, come ho già detto, Gentile avrebbe polemicamente definito 'piagnone'³⁷ e del quale si possono ricordare, almeno, Cesare Guasti (che si considerava nella linea di S. Francesco, S. Filippo Neri, Savonarola, Muratori, insieme con «il Balbo, il Gioberti, il Rosmini, il Manzoni, il Pellico, il Tommaseo, il Capponi»³⁸ e che polemizzò con «La Civiltà Cattolica») e Bettino Ricasoli.³⁹ Non bisogna peraltro dimenticare la singolare personalità di Ruggero Bonghi⁴⁰ e

³⁶ Cfr. L. MALUSA, P. DE LUCIA, E. GUGLIELMI (eds.), *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio*, Angeli, Milano 2008. Ma sempre utile F. TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia, I: 1875-1881*, in «Aevum», 37, 1963, pp. 63-102; L. MALUSA, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto «Post obitum»*, Sodalitas, Stresa 1989.

³⁷ Cfr. G. GENTILE, *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Vallecchi, Firenze 1922.

³⁸ Cit. in F. DE FEO, *Cesare Guasti*, in AA. VV., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, cit., p. 504.

³⁹ Cfr. M. TEDESCHI, *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli: 1859-1862*, Giuffrè, Milano 1971; ID., *Gli ideali giovanili di riforma ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, in «La rassegna storica toscana», XVII, 1971, 1, pp. 3-33.

neppure la parabola, in senso sempre più riformatore, del gesuita Carlo Maria Curci, fino alla sua uscita dalla Compagnia di Gesù. A lato vi erano poi i deboli tentativi dei vetero-cattolici (cioè dell'ex-canonico di S. Pietro Enrico di Campello, della Chiesa cattolica riformata d'Italia, di riviste come «Il Labaro: organo della riforma cattolica in Italia»).⁴¹

Tra le figure di spicco del rosminianesimo, nel secondo Ottocento, si ricordano Francesco Paoli, segretario e primo biografo di Rosmini, e Giovanni Battista Pagani, superiore generale dell'Istituto della Carità. Ma le personalità più eminenti, in questo periodo, gli alfieri di quello che fu detto «lo stremato drappello rosminiano»,⁴² furono soprattutto l'abate Antonio Stoppani,⁴³ scienziato e educatore, che promosse la rivista «Il Rosmini» e poi, insieme a Michelangelo Billia, «Il Nuovo Rosmini», entrambe condannate e fatte cessare, ma anche alcune figure di vescovi come Gio. Pietro Losana (morto nel 1873) a Biella, Lorenzo Gastaldi (morto nel 1883) a Saluzzo e poi a Torino, Pietro Maria Ferrè (morto nel 1886) a Crema e poi a Casale Monferrato, nonché, sullo sfondo, Luigi Nazari di Calabiana (morto nel 1893) a Casale Monferrato e poi a Milano⁴⁴ e Giovanni Battista Scalabrini (morto nel 1905) a Piacenza.⁴⁵ Ma si devono ricordare pure religiosi come lo scolopio Tommaso Pendola, il mazziano Francesco Angeleri,⁴⁶ Sebastiano Casara secondo fondatore dell'Istituto Cavanis, nonché i cappuccini Luigi Puecher Passavalli e Clau-

⁴⁰ Sul quale cfr. la voce scritta da Pietro Scoppola per il *Dizionario Biografico degli Italiani*. Ma cfr. anche F. TRANIELLO, *Idee di riforma religiosa ed ecclesiastica nei rappresentanti della Destra fedeli all'idea separatista*, in «Vita sociale», ottobre 1961, pp. 58-63.

⁴¹ G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Claudiana, Torino 2002, pp. 257-258.

⁴² FOGAZZARO, *La figura di Antonio Rosmini: discorsi del primo centenario*, cit., p. 59.

⁴³ Cfr. E. PIGNOLONI, A. Stoppani, G. Bonomelli e la questione rosminiana, in «Rivista Rosminiana», LV, 1961, 1, pp. 53-65.

⁴⁴ Cfr. E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana arcivescovo di Milano (1867-1893). Vicende della Chiesa ambrosiana nella seconda metà del 1800*, Ned, Milano 1992; A. RIMOLDI, *Le tensioni tomiste-rosminiane a Milano dalla «Aeterni Patris» alla restaurazione della Facoltà teologica (1879-1892)*, in M. FOIS, V. MONACHINO, F. LITVA (eds.), *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Università Gregoriana, Roma 1983, pp. 427ss.

⁴⁵ Cfr. G. ROSOLI (ed.), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Centro studi emigrazione, Roma 1989; C. MARCORA (ed.), *Carteggio Scalabrini-Bonomelli: 1868-1905*, Studium, Roma 1983; P. BORZOMATI, *Giovanni Battista Scalabrini: il vescovo degli emarginati*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; P. ZOVATTO, *La spiritualità dello Scalabrini*, in G. PAROLIN-A. LOVATIN (eds.), *L'ecclesiologia di Scalabrini*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, pp. 213-236.

⁴⁶ Più in generale cfr. AA. VV., *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Mazziana, Verona 1970.

dio Poggi e i barnabiti Luigi Villorresi e Cesare Tondini.⁴⁷ A questa ristretta pleiade appartenne pure Pietro De Nardi, che, nel maggio 1893, tenne tre conferenze nell'Università di Bologna, poi pubblicate con il titolo: *Di Antonio Rosmini-Serbati riformatore filosofico, riformatore civile e politico e riformatore religioso*.⁴⁸

Nell'anno del compimento dell'Unità nazionale, nel 1861, Massimo D'Azeglio riaffermava l'auspicio della riforma cattolica ai fini della vera rinascita nazionale: «se Roma, se il cattolicesimo non si riforma, se il prete non riesce a convincere che egli crede quello che insegna; ch'egli crede che non è temibile troppo la povertà, né troppo desiderabile la ricchezza; che è un bene essere mite ed umile, ed un male essere crudele e superbo; che la carità ed il perdono sono un bene, ed un male l'odio e la vendetta; finché egli non persuade coi fatti ch'egli crede tutto ciò, non c'è da sperare si diffonda negli animi italiani quel vero e sincero principio religioso, senza il quale saremo sempre, come ora, un popolo di poco nervo, di meno carattere, e di nessuna facoltà assimilativa tra' propri elementi».⁴⁹

Francesco Traniello, in sede di ricostruzione storica, ha giustamente osservato: «il disegno di fare del rosminianesimo l'elemento dottrinale comune di quella non trascurabile parte dell'opinione cattolica che per brevità dirò di tendenze conciliatoriste, fu perseguito dai “rosminiani” di stretta osservanza, capeggiati prima dall'arcivescovo di Torino, Lorenzo Gastaldi, e poi da Antonio Stoppani, tutti presi dal tentativo di contrastare, soprattutto nel campo della cultura del clero e della sua formazione nei seminari, l'ondata anti-rosminiana, che venne ben presto a colpire anche i centri in cui l'insegnamento del filosofo di Rovereto si era più radicato». Furono però sconfitti sia per il carattere non popolare e speculativamente alto del sistema rosminiano sia soprattutto per il «precisarsi delle scelte anti-rosminiane delle supreme gerarchie ecclesiastiche».⁵⁰

Al chiudersi di questo periodo, nel 1897, Antonio Fogazzaro parlava di Rosmini come di «un Santo a cui fu cara la libertà della coscienza e della parola cristiana fuori dei confini del dogma, nel campo aperto alle opinioni, che nessuna tirannia di parte religiosa o politica ebbe né può avere in suo arbitrio mai»;⁵¹ il propugnatore, dunque, «d'una riforma ecclesiastica, il contraddittore formidabile di certi teologi e moralisti e soprattutto il patrono, per così dire, di una specie di opposizione costituzionale cattolica che osa disapprovare l'azione del partito preponderante nella Chiesa».⁵² Fogazzaro individuava così il motivo essenziale dell'opposizione a Rosmini in campo ecclesiale: «La causa vera, fondamentale, permanente dell'odio implacabile onde una parte della Chiesa persegue ciò che battezza, quasi con un nome di eresia, rosminiani-

⁴⁷ Cfr. G. SCALESE, *Il Rosminianesimo nell'ordine dei Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», VII, 1990, pp. 66-136; VIII, 1991, pp. 55-148; IX, 1992, pp. 175-265.

⁴⁸ Forlì 1894.

⁴⁹ M. D'AZEGLIO, *Questioni urgenti. Pensieri*, P. Naratovich, Venezia 1861, pp. 55-56.

⁵⁰ TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, cit., p. 112.

⁵¹ FOGAZZARO, *La figura di Antonio Rosmini: discorsi del primo centenario*, cit., p. 88.

⁵² Ivi, p. 78.

smo, è l'opera data senza tregua da questa parte a spogliare la coscienza e la parola cattolica delle loro legittime libertà, a fare della Chiesa una specie di grande monarchia dispotica e militare, tanto più potente quanto più silenziosa; ed è la resistenza invitta ch'essa trova nello spirito di Rosmini tuttavia vivente nei suoi libri e nei suoi discepoli: vivente e immortale».⁵³

IV. L'INTRECCIO CON IL MODERNISMO MISTICO NEL PRIMO NOVECENTO

Nel periodo successivo, negli ultimi anni dell'Ottocento e nel primo Novecento, i maggiori rappresentanti di un ambito spirituale e culturale che vedeva con favore Manzoni e Rosmini e che si sentiva, idealmente, in continuità con il cattolicesimo risorgimentale, furono il filippino cardinale Alfonso Capececiattolo, il vescovo Geremia Bonomelli (che superava una precedente diffidenza verso il rosminianesimo),⁵⁴ le riviste «Rassegna Nazionale» (soprattutto tra il 1898 e il 1908)⁵⁵ e «Il Rinnovamento» (1907-1909: condannato dalla Chiesa),⁵⁶ il barnabita Pietro Gazzola⁵⁷ (in generale, in quel momento, i Barnabiti passavano «per rosminiani (idealmente parlando)», come avrebbe ricordato p. Giovanni Semeria),⁵⁸ lo scienziato scolopio Giovanni Giovannozzi e lo scrittore Antonio Fogazzaro.

Come ha efficacemente osservato, ancora una volta, Traniello: «il rosminianesimo era visto dagli eredi del cattolicesimo liberale anzitutto come esempio di un modo “diverso” di sentire il cattolicesimo nei suoi valori più strettamente spirituali, e insieme come garanzia di una possibile alternativa nel campo teologico e culturale: e in questa più o meno cosciente ricerca di un'alternativa era implicita un'istanza di libertà intellettuale, pur all'interno di una stretta

⁵³ Ivi, p. 89.

⁵⁴ Cfr. P. ZOVATTO, *Geremia Bonomelli e il rosminianesimo*, in ID., *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900*, Parnaso, Trieste 1999, pp. 311-342.

⁵⁵ Cfr. O. CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Il Mulino, Bologna 1971.

⁵⁶ Cfr. F. CHIAPPETTI, «*Il Rinnovamento*»: «una rivista di coscienza dedicata ai fratelli della nostra anima», in M. BENEDETTI-D. SARESELLA (eds.), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 177-195. Cfr. anche F. DE GIORGI, *Autorità ecclesiastica e libertà della coscienza. Una Lettera aperta di Gallarati Scotti a Tyrrell (in bozze, 1907)*, in «Contemporanea», XIV, 2011, 3, pp. 479-502.

⁵⁷ Cfr. M. ANGELERI, *Rosminianesimo a Milano. Il caso di Padre Gazzola (1885-1891)*, Ned, Milano 2001; N. RAPONI, *Pietro Gazzola. Una sofferta testimonianza di cultura e di fede nella crisi religiosa tra Ottocento e Novecento*, in ID., *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 221-240.

⁵⁸ G. SEMERIA, *I miei ricordi oratori*, Amatrix, Milano-Roma 1927², p. 134.

ortodossia. La feconda sintesi di rinnovata spiritualità, di vivace riformismo ecclesiastico, di impegno teoretico, incarnata da Rosmini, poteva ben servire a configurare quell'alternativa, e quasi a personificare una siffatta libertà». ⁵⁹

Un tramite dalla generazione di Antonio Stoppani alla successiva si ebbe con Contardo Ferrini, avvicinato dal padre, collaboratore di Stoppani e della sua rivista, al rosminianesimo e che, a sua volta, ebbe una certa influenza, in senso innovatore, su giovani come Tommaso Fulco Gallarati Scotti. È, comunque, indubbio che tale ambiente e soprattutto figure carismatiche di prelati come Bonomelli e Capecepatro esercitarono un fascino diffuso e una grande ascendenza: in tal modo furono avvicinati alla 'scuola italiana di spiritualità' e, in modi più o meno diretti, allo stesso rosminianesimo personaggi come don Primo Mazzolari⁶⁰ (sul quale contò pure l'influenza di Gazzola), come don Giovanni Calabria, fondatore dei Poveri servi della Divina Provvidenza, e come il filippino p. Giulio Bevilacqua. Un'eco nascosta, ma non invisibile, si ebbe pure su Angelo Roncalli e sul più giovane Giovanni Battista Montini (nato nel 1897, cioè proprio nel centenario rosminiano), allora negli anni della loro formazione presbiterale. Una qualche sintonia rosminiana (mediata dal prozio don Antonio Cicuto) vi fu altresì nel giovane Celso Costantini che, in un'operetta del 1901,⁶¹ sottolineava l'urgenza di «coscienze di liberi cristiani e liberi cittadini». ⁶²

Altre figure, come per esempio Giulio Salvadori, furono affascinate dal rosminianesimo spirituale, ma rimanevano perplesse e indecise davanti all'organico e compatto "sistema" filosofico complessivo del Roveretano (un atteggiamento analogo si ritrovava nel già ricordato barnabita Semeria): con una certa maggiore propensione verso il Tommaseo. Si rimaneva comunque nell'ambito della 'scuola italiana' di spiritualità.

Si produsse tuttavia una netta separazione, che sfiorò la dicotomia oppositiva tra, da una parte, religiosi rosminiani e filosofi rosministi, radunati – dal 1906 – attorno alla neonata «Rivista Rosminiana» (soprattutto con Giuseppe Morando,⁶³ meno con Carlo Caviglione), che per timore di ulteriori censure silenziarono quasi totalmente le istanze di riforma cattolica e si im-

⁵⁹ TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, cit., p. 108.

⁶⁰ Cfr. G. Campanini, *Percorsi del "riformismo religioso": Bonomelli e Mazzolari*, in G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1999, pp. 437-450.

⁶¹ C. COSTANTINI, *I doveri del clero al principio del secolo XX*, Scuola tip. Salesiana, Roma 1901.

⁶² Cit. in P. ZOVATTO, *Celso Costantini e la modernità*, in ID., *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900*, cit., p. 621.

⁶³ Per un'interessante testimonianza cfr. G. SEMERIA, *Anni terribili. Memorie inedite di un "modernista" ortodosso (1903-1913)*, a cura di A. GENTILI E A. ZAMBARBIERI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 136-141. Ma cfr. A. ZAMBARBIERI, *Giuseppe Morando, la "Rivista Rosminiana" e il riformismo modernista*, in M. BENEDETTI-D. SARESELLA (eds.), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, cit., pp. 149-175; F. DE GIORGI, *Saints, visionnaires, hérétiques et poètes. Mysticisme néo-catholique et modernisme orthodoxe dans de groupe de Fogazzaro*, in G. LOSITO-CH.J.T. TALAR (eds.), *Modernisme, mystique, mysticisme*, Champion, Paris 2017, pp. 373-400.

pegnarono invece, con una fedeltà assoluta, filologica, quasi scolastica e non priva di rigidità, in una difesa della filosofia di Rosmini e, dall'altra, il gruppo che potremmo definire dei modernisti ortodossi a tendenza mistica (Fogazzaro, Gallarati Scotti,⁶⁴ Giulio Vitali, la pronipote di Rosmini Antonietta Giacomelli con la rivista «In Cammino»)⁶⁵ i quali esaltarono al massimo la dimensione di riforma cattolica della spiritualità rosminiana e invece assunsero più liberamente la filosofia del Roveretano (come diceva, ancora nel 1914, Gazzola a Pietro Stoppani: «noi dobbiamo tenere maggiormente allo *spirito* che al *sistema* di Rosmini»),⁶⁶ variamente combinandola con il pensiero di Newman e, soprattutto, con la nuova filosofia francese dell'azione. Tra i due gruppi non ci fu quasi dialogo, soprattutto quando cominciarono a fioccare le censure ecclesiastiche verso i secondi e, in particolare, dopo l'enciclica *Pascendi* di Pio X che condannava il modernismo.

Certamente, comunque, nell'ambito del variegato modernismo italiano, vi fu una «persistenza di aree rosminiane, ove accanto allo studio della filosofia del Rosmini si tengono desti i suoi ideali di riforma e di rinnovamento religioso».⁶⁷ Luciano Pazzaglia ha pertanto notato risultanze rosminiane nella letteratura modernistica «ben oltre gli studi e i romanzi del Fogazzaro: penso, tanto per fare qualche esempio, a certi passaggi delle *Lettere di un prete modernista*, ad alcune pagine del Minocchi, a taluni richiami di don Brizio Casciola».⁶⁸

Ancora l'8 novembre 1883, rispondendo ad una cara amica, Antonio Fogazzaro scriveva:

Il corpo della Chiesa è guasto. Oh sì molto molto, lo so; e non tanto perché la maggior parte dei fedeli sia poco degna, cosa troppo naturale, quanto perché tanta parte umana, tutta forse la parte umana della religione è invecchiata, è logora, ha urgente bisogno di una *riforma cattolica*. Antonio Rosmini che fu un santo prete e uno tra i più vigorosi filosofi del nostro secolo, veneratissimo ancora dal clero non gesuitico, fondatore di un ordine religioso, scrisse sulle piaghe della Chiesa e certo non le indicò tutte. [...] Ma dunque se la Chiesa è malata, è questa una buona ragione di abbandonarla? È una buona ragione di abbandonare le sante verità eterne che le furono affidate, per le quali solo si chiama *santa*? Abbandoneremo noi la patria perché è mal governata, perché vi abbondano le cattive leggi, i cattivi cittadini? No,

⁶⁴ Cfr. F. TRANIELLO, *Tommaso Gallarati Scotti nella tradizione rosminiana*, in F. DE GIORGI-N. RAPONI (eds.), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 61-68.

⁶⁵ Cfr. F. DE GIORGI, *La ricerca intellettuale e spirituale di "In Cammino"*, in M. BENEDETTI-D. SARESELLA (eds.), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose*, cit., pp. 177-195.

⁶⁶ Cit. in TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, cit., p. 125.

⁶⁷ N. RAPONI-A. ZAMBARBIERI, *Modernismo*, in F. TRANIELLO-G. CAMPANINI (eds.), *Dizionario storico del Movimento cattolico*, I/II, Marietti, Genova 1982, p. 310.

⁶⁸ L. PAZZAGLIA, *Le «Cinque piaghe» e la cultura milanese: la lettura di Tommaso Gallarati Scotti*, in MARCOCCHI-DE GIORGI (eds.), *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque Piaghe della Santa Chiesa"*, cit., p. 239.

no, amica mia, chi può combattere preghi onde Dio tolga le piaghe dal corpo della Chiesa cattolica, la quale non ci è cara e santa, no, per gli uomini che la compongono e la governano, ma per Cristo che l'ha fondata.⁶⁹

E in uno dei discorsi del centenario, nel 1897, aggiungeva: «Leggendo certe fierissime pagine di lui [Rosmini] contro i corruttori dell'educazione ecclesiastica vengono in mente le invettive dantesche, ed è naturale che gli ammiratori cattolici del filosofo e del poeta, attribuiscono alla Provvidenza il sorgere in Italia di questi uomini grandi, che per la chiara visione di errori e di colpe gravi nel governo della Chiesa non perdettero la fede, come a tanti minori, fuori d'Italia, è avvenuto».⁷⁰ Nel 1905 Fogazzaro, poi, pubblicava *Il Santo* (messo all'Indice nel 1906). Nel colloquio notturno del protagonista del romanzo, il laico Benedetto, con il papa, veniva sintetizzato il programma dell'auspicata riforma cattolica in cinque punti:

Santo Padre [...] la Chiesa è inferma. Quattro spiriti maligni sono entrati nel suo corpo per farvi guerra allo Spirito Santo. Uno è lo spirito di menzogna. [...] Cristo ha detto: "io sono la Verità" e molti nella Chiesa anche buoni, anche pii, scindono la Verità nel loro cuore, non hanno riverenza per la Verità che non chiamano religiosa [...] non comprendono quanto scarsa e codarda è la loro fede, quanto è loro straniero lo spirito dell'apostolo che tutto scruta. Adoratori della lettera, vogliono costringere gli adulti a un cibo d'infanti che gli adulti respingono, non comprendono che se Dio è infinito e immutabile, l'uomo però se ne fa un'idea sempre più grande di secolo in secolo e che di tutta la Verità Divina si può dire così. [...] Santo Padre, oggi pochi cristiani sanno che la religione non è principalmente adesione dell'intelletto a formule di verità ma che è principalmente azione e vita secondo questa verità [...]. E quelli che lo sanno, quelli che non scindono la Verità nel loro cuore [...] sono combattuti acutamente, sono diffamati come eretici, sono costretti al silenzio, tutto per opera dello Spirito di menzogna [...].

Se il clero insegna poco al popolo la preghiera interiore che risana l'anima quanto certe superstizioni la corrompono, è per causa del secondo spirito maligno che infesta la Chiesa trasfigurato in angelo di luce. Questo è lo spirito di dominazione del clero. [...] Egli ha soppressa l'antica santa libertà cattolica. Egli cerca fare dell'obbedienza, anche quando non è dovuta per legge, la prima delle virtù. Egli vorrebbe imporre sottomissioni non obbligatorie, ritrattazioni contro coscienza [...]. Egli tende a portare l'autorità religiosa anche fuori del campo religioso. [...] Non ceda, Santo Padre! [...] non sia il Suo potere un guanto per invisibili mani altrui. Abbia consiglieri pubblici e siano i vescovi raccolti spesso nei Concilii nazionali e faccia partecipare il popolo alle elezioni dei vescovi scegliendo uomini amati e riveriti dal popolo, e i vescovi si mescolino al popolo non solamente per passare sotto archi di trionfo e farsi salutare dal suono delle campane ma per conoscere le turbe e per edificarle a imitazione di Cristo, invece di starsene chiusi da principi orientali negli episcopi, come tanti fanno. E lasci loro tutta l'autorità che è compatibile con quella di Pietro! [...]

Il terzo spirito maligno [...] È lo spirito d'avarizia [...] lo spirito di povertà non vi è bastantemente insegnato come Cristo lo insegnò, le labbra dei ministri di Cristo sono troppo spesso troppo compiacenti ai cupidi dell'avere. [...] si prepari il giorno in cui i sacerdoti di Cristo diano l'esempio della effettiva povertà, vivano poveri per obbligo come per obbligo vivono casti, e servano loro di norma per questo le

⁶⁹ Cit. in T. GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, [1920], Morcelliana, Brescia 2011, p. 113.

⁷⁰ FOGAZZARO, *La figura di Antonio Rosmini: discorsi del primo centenario*, cit., p. 74.

parole di Cristo ai Settantadue. [...]

Il quarto spirito maligno [...] è lo spirito d'immobilità. Questo si trasfigura in angelo di luce. Anche i cattolici, ecclesiastici e laici, dominati dallo spirito d'immobilità credono piacere a Dio come gli ebrei zelanti che fecero crocifiggere Cristo. [...] Sono idolatri del passato, tutto vorrebbero immutabile nella Chiesa, sino alle forme del linguaggio pontificio, sino ai flabelli che ripugnano al cuore sacerdotale di Vostra Santità [...]. È lo spirito d'immobilità che volendo conservare cose impossibili a conservare ci attira le derisioni degli increduli; colpa grave davanti a Dio! [...]

Vicario di Cristo, io La scongiuro di un'altra cosa. [...] io scongiuro Vostra Santità di uscire dal Vaticano. Uscite, Santo Padre; ma la prima volta, almeno la prima volta, uscite per un'opera del vostro ministero! Lazzaro soffre e muore ogni giorno, andate a vedere Lazzaro. Cristo chiama soccorso, in tutte le povere creature umane che soffrono. [...] Dal Vaticano si risponde: "sì" a Cristo, ma non si va. Che dirà Cristo, Santo Padre, nell'ora terribile?⁷¹

Segno emblematico del valore di spiritualità, nella prospettiva della riforma cattolica, del romanzo di Fogazzaro, furono le conferenze di commento che gli dedicò Semeria.⁷² Lo stesso Semeria, peraltro, rappresentò un'originale posizione intermedia: arosminiano (non antirosminiano)⁷³ sul piano dell'ontologia (dissentendo dalle posizioni del confratello Ghignoni)⁷⁴, favorevole alla filosofia morale rosminiana,⁷⁵ ma soprattutto estimatore della ricca e complessa figura del Roveretano.⁷⁶ Delle *Cinque Piaghe* diceva: «quel libro proibito... e diciamolo, oggi mai

⁷¹ A. FOGAZZARO, *Il Santo*, [1905], Mondadori, Milano 1985, pp. 203-208. Cfr. P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Il Mulino, Napoli-Bologna 1998.

⁷² Sono state pubblicate da Annibale Zambarbieri: G. SEMERIA, *Conferenze sul Santo*, in P. MARANGON (ed.), *Antonio Fogazzaro e il modernismo*, Accademia Olimpica, Vicenza 2003, pp. 65-106 (ma si veda pure l'Introduzione di Zambarbieri: pp. 45-63). Cfr. anche P. MARANGON, *L'eredità di Rosmini in Fogazzaro e Semeria*, in G. LOSITO (ed.), *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 203-216.

⁷³ SEMERIA, *Anni terribili. Memorie inedite di un "modernista" ortodosso (1903-1913)*, cit., p. 138.

⁷⁴ Ivi, pp. 269-270 (ma cfr. anche pp. 141-142).

⁷⁵ Ivi, p. 142.

⁷⁶ Con acuta osservazione, Semeria inseriva Rosmini in una visione di vasto orizzonte e cioè nell'ambito «di quelle altre grandi figure cristiane che, come sant'Agostino e come l'Aquinate, come Bossuet e come Fénelon, come Rosmini e come Newman, vissero, in gran misura incarnando e interpretando il cristianesimo nella sua culminante sintesi cattolica, richiedente per la sua più ricca e comprensiva vita religiosa non solo armonia, ma anche tensione tra la religione e la cultura; non solo armonia ma anche azione e reazione, tensione tra l'elemento istituzionale, il mistico e l'intellettuale della religione; non solo armonia ma anche tensione tra il movimento dell'anima di fuga dal mondo verso Dio e quello di ricerca del mondo per redimerlo, per apportarvi ed incarnarvi Dio; non solo armonia ma anche tensione tra l'ascesa e la crocefissione dell'anima da un lato e l'espansione e la gioia dall'altro; non solo l'armonia ma anche la tensione

così innocuo e tanto vero in molte sue parti, quel libro la cui proibizione fu una manovra più che una giustizia». ⁷⁷ E si proclamava: «rispettoso del sistema e amante del Rosmini, del Rosmini perseguitato, del Rosmini oppresso, sì oppresso al segno che i suoi volumi erano e sono universalmente ignorati dal nostro clero e il suo nome per un certo tempo almeno non si sarebbe potuto citare dal pergamo senza attirarsi gravi molestie». ⁷⁸ Nel maggio-giugno 1906, in una visita al Calvario di Domodossola, Semeria, fermandosi nella cappella, ebbe pure un pensiero positivo per il rosminianesimo spirituale: «Quella cappella è il tacito verbo d'un voto segreto ... Rosmini canonizzato dalla Chiesa. Verrà quel giorno?! Perché no? Certo i suoi figli mi edificarono assai. Non solo non riuscii a sorprendere nessuno spirito di fronda, ma con la pietà fervida e l'austera virtù una devozione alla Chiesa assoluta». ⁷⁹

Dopo la condanna di *Il Santo*, Fogazzaro, sull'esempio di Rosmini, si sottomise prontamente. Ma dopo l'enciclica *Pascendi* del 1907, che colpiva, in modo generale e generico, tutti i riformatori cattolici, egli fu fortemente addolorato e turbato. L'11 dicembre 1907 scriveva al card. Capececiatello: «Le parole del Newman da Lei citate, spirano il più profondo ossequio alla Chiesa e ammettono, ciò che affatto non contraddice all'ossequio, come la Chiesa possa in futuro interpretare i dogmi non del tutto come oggi li interpreta. [...] Quanto alla conquista delle anime mi consenta V.E. che io le dica maggiore la mia fiducia nella pienezza dell'amore che nella luce dell'intelletto. Non il solo minuto popolo cristiano, ma pure le classi colte, io penso, aderirebbero largamente alla Chiesa se il clero fosse, ancorché poco dotto, ardente di carità. [...] Oh Eminenza, se questo fuoco di carità ardesse anche in alto, se il richiamo e l'ammonimento amoroso precedessero il rimprovero amaro, se non si vedesse la mala intenzione dove non è che l'errore intellettuale, se insomma, questo amore degli erranti si vedesse un poco, gli erranti diminuirebbero e anche le occasioni delle scomuniche». ⁸⁰ E scrivendo a mons. Bonomelli, il 9 marzo 1908, aggiungeva: «Tempo verrà, lo confido, in cui non sarà pericoloso nominarmi e si riconoscerà che qualcosa per la fede e per la vita religiosa ho fatto anch'io. Allora trionferanno quella verità e quella carità per le quali ha detto testé una franca parola il Cardinale Ferrari [...]. Io mi domando, io non agnostico, né immanentista, io devoto a Rosmini, io poeta che sento Iddio nell'universo; mi domando se lo spionaggio, la delazione, la mania di scoprire dovunque eretici ed eresie non corrompano la vita religiosa molto più largamente di sistemi filosofici che pochi capiscono [...]. Queste presenti inquisizioni, questi rigori mi fanno spavento per il pericolo di allontanare dalla Chiesa tutte le intelligenze migliori e anche di abbassare i caratteri. Ma subito

tra il senso della vicinanza e della presenza e realtà di Dio nella natura, nella storia, nelle singole anime e quello della sua incomprendibilità e trascendenza, cioè il senso della sua straboccante ricchezza di vita ulteriore, di cui l'immanenza a noi rivela solo una piccola, per quanto splendida e reale misura» (ivi, pp. 277-278).

⁷⁷ Ivi, p. 135.

⁷⁸ Ivi, pp. 137-138.

⁷⁹ Ivi, p. 134.

⁸⁰ Cit. in GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, cit., pp. 398-399.

mi conforto pensando come nella vita immortale della Chiesa questo sia un attimo fuggente».⁸¹ Alla fine dello stesso anno, 1908, dunque dopo la condanna della rivista «Il Rinnovamento», era il più giovane Tommaso Gallarati Scotti, che di quella rivista era stato tra i maggiori artefici, a scrivere al Fogazzaro, del quale si considerava quasi allievo: «Leggo con ammirazione le *Cinque Piaghe* di Rosmini. Grande anima e grande intelletto! nel suo accento di rimprovero è amore e dolore. Questo dovremmo imparare da lui!».⁸²

Occorre, peraltro, notare che in questo stesso periodo qualche modificazione cominciava a emergere sia nella neo-scolastica non gesuitica sia nella stessa Compagnia di Gesù. Per quanto riguarda il primo aspetto, dal versante francescano si sviluppava un indirizzo neo-scolastico (attento a Bonaventura e a Scoto) che, con Agostino Gemelli ed Emilio Chiocchetti, guardava – almeno inizialmente – con quale attenzione simpatetica al modernismo e si attestava del resto, soprattutto con Chiocchetti, in una chiara prospettiva rosminiana. Nella Compagnia di Gesù, poi, in particolare con il generalato di Franz Xaver Werns (1906-1914), si notò una certa linea di moderazione che voleva evitare le punte più polemiche e non condivideva perciò né le forme estreme di Pio X né il parossismo anti-modernista di alcuni Padri della «Civiltà Cattolica» (che avevano polemizzato perfino con i bollandisti). Si veda, per esempio, il giovane ma solido storico Pietro Tacchi Venturi – che già si era mostrato sensibile verso la classe operaia femminile⁸³ e aveva pubblicato studi storici sulla “riforma cattolica”,⁸⁴ in particolare su Vittoria Colonna⁸⁵ – il quale diede alle stampe un ricco primo volume sulla storia della Compagnia di Gesù, che fu letto con interesse dai ‘modernisti mistici’ (soprattutto per i riferimenti al *Consilium de emendanda*

⁸¹ Cit. *ivi*, pp. 409-410.

⁸² Cit. in N. RAPONI, *Tommaso Gallarati Scotti dopo la condanna del «Rinnovamento»*, in AA. VV., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, cit., p. 815.

⁸³ Cfr. P. TACCHI VENTURI, *La Società di Patronato e Mutuo Soccorso a favore delle Giovani operaie di Torino. Discorso tenuto nella Chiesa di S. Rocco il 20 Marzo 1902*, Tip. S. Giuseppe degli Artigianelli, Torino 1902.

⁸⁴ Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Per la storia della Chiesa nuova e delle relazioni tra san Filippo Neri ed Anna Borromeo nei Colonna*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria», 1904, 27, pp. 483-492; ID., *Stato della religione in Italia alla metà del sec. XVI*, Dante Alighieri, Roma-Milano 1908.

⁸⁵ Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della riforma cattolica secondo alcune sue lettere inedite*, in «Studi e documenti di storia e diritto», XXII, 1901, pp. 150-179: si noti l'uso della categoria di “riforma cattolica”. La figura di Vittoria Colonna appariva come emblematica su vari piani: certo quello della linea della riforma cattolica (così anche in E. MASI, *Studi e ritratti*, Bologna 1881), ma anche quello del protagonismo femminile (si pensi, per esempio, alla rivista «Vittoria Colonna: periodico scientifico, artistico, letterario per le donne italiane», pubblicato a Padova-Napoli dal 1890 al 1912, dalla Unione delle dame coadiutrici della Società Antoniana).

Ecclesia).⁸⁶ Il gesuita, che era in buoni rapporti con Giancarlo Gallarati Scotti (e anche con il figlio Tommaso)⁸⁷, fu pure, nel 1914, attaccato dal periodico antimodernista «Unità Cattolica» per le sue posizioni aperte sulla questione del sindacato aconfessionale.⁸⁸ Egli era in relazione con i cardinali Parocchi e Ferrata,⁸⁹ con Giulio Salvadori,⁹⁰ con mons. Francesco Faberj,⁹¹ con Alberto Lepidi,⁹² oltre che con i bollandisti Delehaye⁹³ e van Ortroj⁹⁴ (anche a proposito della ricordata

⁸⁶ Alla fine del 1913, Casciola indicava a don Canzio Pizzoni autori e 'luoghi' classici della tradizione di riforma cattolica: «Converrebbe citare qualcosa di s. Pier Damiani, s. Caterina da Siena e de' Ricci, Gerson, Cusano e il responso della Commissione creata da Paolo III per la riforma della Chiesa (presso Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. I) e il libro di Crispolti e Galimberti sulla politica di Leone XIII e anche le 5 piaghe di Antonio Rosmini ecc.» (F. ARONICA, *Le condizioni religiose della Chiesa durante la crisi modernista in un documento inedito di don Brizio Casciola*, in «Itinerarium», (1995), 3, p. 191).

⁸⁷ Nell'Archivio di Tommaso Gallarati Scotti (collocato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano) si conservano alcuni estratti di Tacchi Venturi con dedica. In particolare lo scritto del 1906 I «*Monita Secreta*» dei Gesuiti, con la dedica: «A S. Eccellenza il Principe Gian Carlo Scotti in segno di ossequiosa gratitudine l'autore» (BAM, Fondo Duca Tommaso Gallarati Scotti, Serie IV Opuscoli. 12.2); lo scritto del 1904 *Diario concistoriale di Giulio Antonio Santoni cardinale di S. Severina*, con la dedica: «Al Duca Don Tommaso Scotti questo Diario nel quale spesso ricorre menzione del Cardinale Morone offre con animo riconoscente l'Editore. Roma, 25.IV.1906» (BAM, GS IV, 12.16); le due pubblicazioni su Vittoria Colonna *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica secondo alcune sue lettere inedite* (1901), con dedica: «Omaggio devoto dell'autore», e *Nuove lettere di Vittoria Colonna* (1901), senza alcuna dedica (BAM, GS, 12. 15 e 15bis). Il gesuita dovette entrare in contatto con la famiglia Gallarati Scotti in relazione ai suoi studi sul card. Morone: cfr. ARSI, Carte Tacchi Ventura, 1003, n. 315 lettera di Tommaso Scotti (del 6 marzo 1904). Ma cfr. anche ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, n. 865: lettera di Gian Carlo Gallarati Scotti del 23 luglio 1911.

⁸⁸ Cfr. M. TAGLIAFERRI, *L'Unità Cattolica: studio di una mentalità*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, p. 150. Ma su questa polemica cfr. ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1005, nn. 351-353, 358-359, 364, 382.

⁸⁹ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1003, n. 95: lettera di Parocchi (del 28 ottobre 1901) che gli diceva di aver letto con piacere il saggio su Vittoria Colonna; 1004, n. 496: lettera di Ferrata (del 28 dicembre 1906) che ringrazia per l'omaggio di una pubblicazione. Ma per i rapporti con Ferrata cfr. anche 1004, n. 800.

⁹⁰ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, n. 595 (lettera di Salvadori del 12 novembre 1908); 1005, n. 47 (lettera di Salvadori del 17 maggio 1912). Cfr. anche 1008, n. 553.

⁹¹ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, n. 601 (lettera di Faberj del 4 dicembre 1908).

⁹² ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, n. 802.

polemica con «La Civiltà Cattolica»⁹⁵ e con il giovane don Angelo Roncalli.⁹⁶ Ebbe contatti pure con Benedetto Croce.⁹⁷ Non stupisce allora che, proprio al Tacchi Venturi, Bonomelli indirizzasse il 19 giugno 1912 una significativa lettera, nella quale scriveva:

Non ho il bene di conoscere Vostra Signoria, ma la stimo e l'amo per ciò che udii di Lei. Ha cuore e sente tutta la gravità dell'ora presente. Dica e ripeta alto e franco come può, che la crisi attuale della Chiesa (intellettuale anzitutto) è paurosa, è spaventosa. È una defezione tacita, continua e vasta, che si fa sotto i nostri occhi e non si prendono provvedimenti pari ai mali. Si domanda una riforma quale non fu mai nemmeno tentata.

La nostra società è agitata profondamente, sente in modo inesplicabile il bisogno della fede, la nostalgia del sovrannaturale, di Dio. Altro che perdere tempo o sciupar tempo e ingegno su questioni bibliche astoriche, in polemiche bizantine e armeggiare con sillogismi vuoti! Io da qualche tempo (ignoro la causa) ricevo continue lettere di uomini laici o ecclesiastici o donne, che non conosco, che mi confidano segreti pieni di angoscia sulla fede, sulle verità fondamentali: sono grida desolate, gemiti affannosi: domandano luce, implorano conforti: sono preti, frati, che si lagnano delle catene accettate incautamente ecc. ecc. Quali agonie! Che su in alto si provveda: così non si va innanzi: *videant Consules!*

Io temo assai che in alto non si comprendano abbastanza i tempi: la repressione non basta, non giova: forma i ribelli o gli ipocriti. Fo punto. Perdoni questo sfogo amaro e raccomandi a Dio chi si dice

Suo dev-mo

+ Ger. Bonomelli⁹⁸

Con tono altrettanto accorato e pessimistico, Bonomelli scriveva, qualche giorno dopo, il 28 giugno 1912, a Luigi Antonio Villani, intellettuale vicino al modernismo: «Da tre secoli urge la Riforma, e la Riforma non si fa e credo non si possa fare. Dio abbia pietà di noi!».⁹⁹

⁹³ ARSI, Carte Tacchi Venturi, lettera di Delehay (del 13 marzo 1906) su Tyrrell (e la lettera a Fogazzaro).

⁹⁴ ARSI, Carte Tacchi Venturi, lettere di van Ortroj: 1004, nn. 456 (6.6.1906), 544 (11.10.1907), 725 (1910); 1005, nn. 2 (1911), 431 (1914). Ma cfr. anche 1004, n. 752. Com'è noto il bollandista belga van Ortroj fu pure significativamente legato a Tommaso Gallarati Scotti: cfr. N. RAPONI, *Francesco Van Ortroj e la cultura cattolica italiana tra Ottocento e Novecento*, in ID., *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 21-82.

⁹⁵ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, n. 456: la già ricordata lettera di van Ortroj del 6 giugno 1906.

⁹⁶ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004: lettere di Roncalli: n. 677 e 677a (dell'8 dicembre 1909) e n. 681 (del 18 dicembre 1909).

⁹⁷ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1004, nn. 732, 797, 798.

⁹⁸ ARSI, Carte Tacchi Venturi, 1005/57: Lettera manoscritta di Geremia Bonomelli a P. Tacchi Venturi su sua Carta intestata di Vescovo di Cremona, con stemma episcopale.

⁹⁹ L.A. VILLANI, *Lettere inedite di Mons. Bonomelli*, in «Bilychnis», 1914, 8, pp. 86-90.

In ogni caso, la migliore sintesi degli ideali di riforma cattolica, in cui il rosminianesimo si intrecciava con il ‘modernismo ortodosso’, a coloritura mistica, con la sua attenzione per Dante, per Francesco e il francescanesimo, per Caterina da Siena e Savonarola,¹⁰⁰ si ebbe nella biografia fogazzariana di Tommaso Gallarati Scotti, iniziata quasi subito dopo la morte dello scrittore vicentino nel 1911, ma pubblicata solo nel 1920 e, nello stesso anno, posta all’Indice. *La vita di Antonio Fogazzaro* rappresenta, dunque, sì un lavoro biografico, ma meglio ancora la biografia di un gruppo, di quel cenacolo di riformatori che vide, accanto a Fogazzaro, lo stesso Gallarati Scotti, Gazzola, Minocchi, don Brizio Casciola, Antonietta Giacomelli, ma anche il tedesco Kraus, von Hügel, nonché – sullo sfondo – il card. Alfonso Capecepatro e il vescovo di Cremona mons. Bonomelli. Essa è dunque un lavoro storiografico ma anche un documento storico: la più efficace sintesi spirituale, come ho detto, degli ideali di riforma cattolica del primo Novecento. In questa biografia personale e plurale, parlando di Fogazzaro, Gallarati Scotti scriveva:

Egli credeva nella Chiesa. Era uno di quelli, pochi in Italia, pei quali l’appartenervi era cosa seria, preoccupazione costante della vita, non cosa che si risolve con l’andare a messa la domenica e col ricevere gli olii santi quando si è fuor di ragione. Questo uomo credeva – salvo le differenze di genio, di temperamento, di epoca – come avevano creduto Dante, Savonarola, Manzoni. Perciò il suo spirito di riforma zampillava da quello stesso amore. Era la critica che nasce da una fede. In questo egli era nella grande corrente dello spirito italiano. In nessun paese come nel nostro la rivoluzione religiosa – scisma, eresia – è stata più inefficace; in nessuno si sono levate voci più severe e potenti di santi e di profeti laici, contro la corruzione dello spirito cristiano. Il Fogazzaro apparteneva per temperamento e per tradizione a questa corrente di opposizione interna all’ecclesiasticismo formalistico e autoritario. [...] Egli continuava nel solco aperto dalla generazione che lo aveva preceduto, continuava per la via su cui avevano camminato Manzoni, Rosmini, Tommaseo, se continuare vuol dire avanzare e risolvere difficoltà sempre nuove. I suoi padri gli avevano insegnato la virile asprezza contro l’elemento caduco e corrotto dell’istituto ecclesiastico. Ma come tutti i suoi maestri, egli combatteva questa rivolta ideale con un amore appassionato per la Chiesa nella sua essenza incorruttibile [...]

Per questo nulla è più falso che il dire [...] che egli avesse un’anima “luterana”. Ciò significa non conoscere l’anima italiana in uno dei suoi caratteri più originali e perenne, in quella resistenza “savonaroliana” all’ecclesiasticismo romano, che si è sempre conciliato nei più grandi con un bisogno vivo dell’unità, con un riconoscimento del valore del papato, come centro, con un amore fatto di disciplina e di libertà per la Chiesa visibile. Anche per il Fogazzaro il cattolicesimo era la verità centrale di cui si vive. Distaccarsi da quel centro era disperdersi e inaridirsi. Lavorare in quel centro era in qualche modo lavorare per tutta l’umanità religiosa. Una vera riforma non poteva partire, secondo lui, che dal cuore del cristianesimo, e il cuore era nella Chiesa romana come quella che in potenza era universale e più atta a vivere lo spirito di Cristo non secondo la lettera morta, ma secondo la tradizione viva.¹⁰¹

In sostanza, quello che Fogazzaro e i modernisti mistici chiedevano alla Chiesa «era una

¹⁰⁰ Cfr. F. DE GIORGI, *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, La Scuola, Brescia 2009.

¹⁰¹ GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, cit., pp. 339-340.

grande riforma interiore, non di governo ma di spirito».¹⁰² Lamentavano la grave dicotomia prodottasi nella compagine ecclesiale dopo il Tridentino: da una parte un clericalismo castale, autoritario, chiuso e autoreferenziale, dall'altra un laicismo, inteso non tanto come ateismo militante e anticlericalismo, cioè come materialismo teorico, quanto invece come una frattura tra fede e vita, nei laici, che avviava un progressivo materialismo pratico.

Questo mi pare l'apporto nuovo più originale di questa fase della storia della scuola italiana di spiritualità: l'avvertire cioè il rischio di un incipiente secolarismo, come materialismo pratico. Come scriveva lo Scotti: «Il risultato di questo dualismo era stato, fatalmente, l'indifferenza e lo scetticismo pratico. Senza distaccarsi violentemente dalla Chiesa il cattolico si era trovato a non vivere nella Chiesa che a momenti fissi e in modo larvale, lasciando che tutta la sua attività si svolgesse sopra un piano diverso, affatto estraneo a ogni preoccupazione religiosa. La religione era diventata per le masse una tradizione, un ricordo, una consuetudine, spesso solo una superstizione. Per pochi era una vita, una ispirazione, un fuoco centrale. Era questa la malattia che il Fogazzaro sentiva latente in tutto il cattolicesimo».¹⁰³

Le risposte che la spiritualità della riforma suggeriva erano una maggiore partecipazione dei laici alla vita ecclesiale¹⁰⁴ e, di conseguenza, un lievito evangelico diffuso per la fermentazione cristiana delle realtà secolari.¹⁰⁵ Ma soprattutto e in fedeltà all'ispirazione rosminiana,

¹⁰² Ivi, p. 342.

¹⁰³ Ivi, p. 343.

¹⁰⁴ Scriveva lo Scotti: «Il Fogazzaro non ha mai rinnegato la sua fede in una Chiesa visibile e gerarchica, né ha mai tentato di distruggere cautamente ogni distinzione tra la Chiesa docente e la discente, tra superiori e sudditi. Ma in un momento in cui questa distinzione era divenuta così esclusiva da ridurre ogni giorno di più il laicato a una posizione passiva e quasi inerte, di fronte a un disinteresse da parte dei discepoli derivante da una ipertrofia del potere da parte dei maestri, egli sentiva il bisogno di riaffermare una unità fondamentale, perenne del cristianesimo, per cui la Chiesa non potesse essere considerata, come lo è per lo più grossolanamente "cosa di preti", da lasciarsi ad essi, in loro dominio esclusivo; ma eredità comune, vita di tutti, in cui ciascuno è fratello e l'autorità è servizio; organismo vivente in cui il Capo è necessario quanto le membra se anche vi è diversità ascendente tra esse. Sentiva la necessità di riaffermare di fronte alla pigra accettazione di una disciplina esteriore, la partecipazione attiva dei grandi cristiani che si sentivano nella Chiesa operanti e liberi come è libero ogni membro di un corpo vivo: il mistico corpo di Cristo. [...] E gli pareva che per questo anche i laici fossero chiamati a partecipare a un'opera di riforma interiore della Chiesa, ad agire in qualche modo sull'autorità, a portare il loro contributo di esperienza e di scienza, il loro contributo di vita attinta alla realtà» (ivi, pp. 345-346).

¹⁰⁵ Gallarati Scotti annotava: «Bisognava far conoscere al mondo il cristianesimo tragico e virile. Esso si era rifugiato nei secoli passati entro i chiostrì, sui monti, nella solitudine. L'ora era venuta di viverlo tra il rumore assordante di una civiltà lavoratrice, di porlo a contatto col tumulto degli uomini; di non vestirlo di saio, ma solo di volontà; di non dargli per abitazione una

declinata con sensibilità nuova, la risposta al secolarismo, al materialismo pratico, stava nella carità evangelica 'pratica', vissuta:

L'ora era venuta di indicare la vitalità del cattolicesimo vivendolo, predicandolo con la pratica, superando ecclesiasticismo e laicismo nella carità delle opere. Bisognava dare al mondo la prova che lo spirito di Cristo era sempre vivo nella Chiesa, e che un contatto più intimo con questo spirito bastava a rinverdire ciò che pareva sterile e secco. Riconquistare il mondo con la teologia non era più possibile. Occorreva la parola vissuta nei fatti per commuovere e comunicare l'esperienza intima del Salvatore.

Nella civiltà scristianizzata, la Chiesa doveva farsi serva dei servi, doveva operare, non discutere e non condannare, vivere intere le parole del *Vangelo*, fino al giorno in cui gli uomini sentissero il valore del suo messaggio. Alle argomentazioni teologiche le menti orgogliose potevano ribellarsi, ma a una fede fatta vita anche i più ostili avrebbero finito per inchinarsi, come a una rivelazione di verità. [...] certe anime, anche umili, anche sperdute tra genti ostili, finivano per convincere, attraverso alle loro opere [...]. Nel loro modo di amare il prossimo, col semplice gesto verso un povero o un infermo, essi dicevano più che un gonfio apologista in cattedra [...] Vita e azione nello spirito di Cristo, avrebbero condotto a una ben più reale riforma il clero che non tutte le dispute teologiche degeneranti in dissidi. Bisognava che il clero uscisse dai luoghi chiusi del casuismo e dell'accomodamento per risentire, in un contatto interiore col Maestro, l'assoluto e l'eterno come ragione e regola della propria azione e per rispondere con una dedizione piena all'appello rivolto ai lavoratori del Regno di Dio in quest'ora grave della storia.¹⁰⁶

Un'altra notevole novità, un significativo sviluppo, che si registrava in questa fase storica, era un primo emergere, all'interno della spiritualità della riforma cattolica, di un ideale ecumenico, allora quasi assente nel mondo cattolico (anche il mondo evangelico italiano visse un momento di rigoglio riformatore nel primo Novecento).¹⁰⁷ Parlando sempre di Fogazzaro, Gallarati Scotti annotava: «Non si trattava per lui di ristabilire una unità con reciproche concessioni esteriori, o di giungere a qualche cristianesimo così incolore da poter essere accettato da tutti; si trattava di vivere con pienezza di fede ciò che veramente può unire, ciò che veramente può far sentire l'unione fraterna in cancellata e incancellabile, in Cristo; di parlare la lingua materna che può essere ancora compresa dai membri dispersi della grande famiglia cristiana: quella dell'Evangelo. Così si conciliavano nel Fogazzaro questi tre elementi, che parevano a volte contraddittori per il lettore superficiale: la fede intera nella Chiesa romana, il senso di necessità della sua riforma interiore per il bene di tutti, la simpatia comprensiva anche del cristianesimo non perfetto, di tutte le Chiese e le associazioni religiose separate eppur unite per radici segrete all'unica radice e che nel loro stesso frazionamento rappresentano forse momenti necessari e affermazioni parziali di una unica armonia finale, veramente cattolica. [...] Egli non invocava in

cella ma la stessa vastità del mondo; di non obbligarlo a digiuni esteriori, ma alla continenza interiore, che rifiuta ogni cibo di pensieri vili e si nutre solo di ciò che è alto e puro» (ivi, p. 348).

¹⁰⁶ Ivi, pp. 344-345.

¹⁰⁷ Cfr. L. DEMOFONTI, *La riforma nell'Italia del primo Novecento: gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.

fondo che un ritorno a Cristo, un contatto più intimo con lo spirito evangelico».¹⁰⁸

V. UNA SIGNIFICATIVA FIORITURA

Nel trentennio che va dall'avvio della dittatura fascista nel 1925 al centenario della morte di Rosmini nel 1955, dunque nel contesto dei pontificati di Pio XI e di Pio XII, la spiritualità rosminiana o – come allora si preferiva dire – l'ascetica e la pietà rosminiane lentamente, ma non senza fatica, riemergevano, paradossalmente favorite sia dalla Conciliazione tra Stato e Chiesa (della quale Rosmini poteva essere annoverato tra i 'precursori')¹⁰⁹ sia dal valore che Gentile accordava al filosofo roveretano, leggendolo certo in senso idealistico (e dunque accrescendo le diffidenze verso di lui nel campo cattolico) ma comunque facendolo entrare, almeno nell'insegnamento liceale, nel canone dei classici della storia della filosofia.

Indubbiamente il contesto storico generale, dominato, non solo in Italia, dagli Stati totalitari, e l'irrigidimento, per contrapposizione difensiva, di una Chiesa cattolica, essa stessa dai tratti 'totalitari', spegnevano quasi del tutto – sicuramente nel dibattito pubblico aperto – quelle istanze di riforma cattolica, rosminiano-modernistiche, del periodo precedente, che pur continuarono a fermentare carsicamente sia in alcune figure di forte tempra, formatesi nel primo Novecento e che ora raggiungevano la maturità, sia nelle premesse di alcune ricerche storiche significative, come i due volumi di Angiolo Gambaro *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini*, del 1926.¹¹⁰

In questo trentennio le personalità più importanti, peraltro con caratteristiche molto diverse e in qualche modo complementari, furono due religiosi dell'Istituto della Carità: Giuseppe Bozzetti e Clemente Reborà. Il primo, fortemente impegnato sul piano pubblico, sia come Preposito generale dell'Istituto sia come centro di un'ampia e significativa rete di rapporti personali, fu cultore dignitoso di filosofia e soprattutto direttore d'anime e apostolo della pietà rosminiana¹¹¹ (rivendicando anzi, per la prima volta in modo netto, un'autonomia dell'indirizzo

¹⁰⁸ GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, cit., pp. 341-342.

¹⁰⁹ Cfr. per esempio P.M. BINI [pseudonimo del cappuccino Placido da Pavullo], *Un precursore della conciliazione: abate Antonio Rosmini*, Officine Graf. Reggiane, Reggio Emilia 1929.

¹¹⁰ Sulle traversie di Gambaro, a causa di quest'opera (e sulla condanna 'postuma' a Lambruschini) cfr. VERUCCI, *L'eresia nel Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, cit., pp. 102-106.

¹¹¹ Cfr. almeno G. BOZZETTI, *Lineamenti di pietà rosminiana*, Sodalitas, Domodossola 1940 (conferenze degli anni 1933-1935); ID., *Le tre ascensioni spirituali di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», XXXIV, 1940, pp. 177-184; ID., *Nell'altra vita*, Sodalitas, Domodossola 1942 (conferenze del 1936-1941); ID., *L'asceta*, in AA. VV., *Rosmini*, Studium, Roma 1943, pp. 9-22. Ma naturalmente cfr. ID., *Opere complete*, a cura di M.F. SCIACCA, 3 voll., Milano 1966. Con la consueta finezza, Traniello ha osservato: «un'analisi anche sommaria dell'intera opera del Bozzetti [...] fa scoprire in essa

rossiniano),¹¹² sentendo vicini, oltre Rosmini, anche Manzoni e Capecelatro;¹¹³ il secondo, poeta turbolento, convertitosi al cattolicesimo, fattosi poi religioso dell'Istituto della Carità e, da allora, schivo e appartato, fu appassionato, acuto e geniale interprete della mistica rosminiana. Accanto a loro si può ricordare almeno, tra le voci laiche con spiccata personalità spirituale, il filosofo Giuseppe Capograssi. Ma non si deve dimenticare che, dagli anni '20 e durante il regime fascista, anche il giovane Carlo Carretto lesse le *Cinque Piaghe*, la «Rivista Rosminiana», scritti di Fogazzaro:¹¹⁴ premesse remote di una spiritualità che sarebbe fiorita successivamente, sulle orme di Charles de Foucauld.

Con Bozzetti, dunque, si ebbe la ripresa – ma in forma posata e pacata (con «serietà e serenità»,¹¹⁵ per usare le sue parole), quasi didattica – delle istanze di riforma cattolica del rosminianesimo. Vi fu così, innanzi tutto, la riaffermazione dei due principali presupposti teorico-teologici della stessa riforma cattolica. Bozzetti parlava di «sviluppo della Chiesa»¹¹⁶ e affermava: «dobbiamo tener presente quando consideriamo la Chiesa nella sua evoluzione [che] essa segue l'indirizzo dato da Gesù Cristo, si basa sui principii posti da Lui direttamente, ma al tempo stesso segue nella sua storia le leggi naturali con cui si svolgono gli avvenimenti umani:

una larga preponderanza degli scritti ascetici, spirituali e devozionali, che degli altri studi filosofici e di esegesi critica rosminiana costituiscono il vero tessuto connettivo. Se è incontestabile e riconosciuto il contributo dato dal Bozzetti alla conoscenza e all'interpretazione del pensiero filosofico rosminiano, dal complesso della sua opera si ricava l'impressione viva ch'egli intendesse a sua volta aderire ed esaltare, prima del filosofo cristiano, il Rosmini uomo religioso» (TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, cit., p. 117).

¹¹² Scriveva: «La pietà cristiana e cattolica è una [...]. Ma sulla base di tale identica essenza possono svolgersi delle varietà, come la storia della spiritualità cristiana ci mostra. [...] E si parla di pietà antica, di pietà liturgica, di pietà benedettina, di pietà francescana, di pietà salesiana, ecc. In mezzo a questa varietà non è temerario collocare anche la pietà rosminiana, che ha pur le sue caratteristiche» (BOZZETTI, *Lineamenti di pietà rosminiana*, cit., pp. 7-8). E indicava così cinque caratteristiche proprie della pietà rosminiana: l'amore e la preghiera universale; la ricerca della purificazione della coscienza; l'intelligenza; l'offerta di se stessi; la benedizione eucaristica (Ivi, p. 12).

¹¹³ Cfr. D. ZANALDA, «Ho trovato la gioia e mi sento felice», in AA. VV., *Ricordo di P. Giuseppe Bozzetti. Testimonianze, onori funebri, scritti inediti, bibliografia*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1957, p. 51.

¹¹⁴ Cfr. C. CARRETTO, *Innamorato di Dio. Autobiografia*, a cura di G.C. SIBILIA, Cittadella, Assisi 1992.

¹¹⁵ BOZZETTI, *Lineamenti di pietà rosminiana*, cit., p. 88.

¹¹⁶ G. BOZZETTI, *Nella Chiesa di Cristo*, Sodalitas, Milano-Domodossola [1939] 1951², p. 60. Il volume raccoglieva scritti degli anni 1931-33.

l'elemento umano è in lei soprannaturalizzato, non distrutto». ¹¹⁷ Bozzetti parlava così di «leggi provvidenziali nella storia della Chiesa», a partire dalla «legge del germe»: «Dio nella creazione non ha fatto tutto già completo e finito, ma ha posto dei germi con una potenza insita in loro di svolgersi, di completarsi, di raggiungere il loro finimento ultimo. Così è della Chiesa, questo grande organismo spirituale e morale connesso col mondo materiale: essa è stata istituita dal Signore allo stato di germe, perfetto nelle sue potenzialità essenziali, ma destinato a svilupparsi e a crescere sino alla fine dei secoli. [...] La legge del germe ci fa considerare la Chiesa come un organismo vitale che si svolge assumendo varie forme». ¹¹⁸

Il secondo presupposto era dato dalla tensione escatologica, come attesa della Parusia («sarà il momento in cui il “regno di Dio”, come Gesù chiama la sua Chiesa, sarà giunto al termine di questo sviluppo da piccolissimo seme a pianta gigantesca [...] finito il mondo, quel rapporto [di Cristo con la Chiesa] non si interromperà ma darà luogo a un nuovo sviluppo di rapporti con Lui, cioè a quella vita celeste, di cui la presente vita, in quanto “cristiana”, cioè animata dalla Grazia di Cristo, è germe fecondo»), ¹¹⁹ anche se Bozzetti lamentava un allentamento di tale tensione tra i cattolici contemporanei: «non si può negare che noi uomini di questi tempi, la crediamo sì, ma la “sentiamo” poco. Ci siamo ormai persuasi che quella fine è così lontana! [...] non ci tocca molto». ¹²⁰ Egli poi affermava che, insieme alla Parusia ultima, vi era pure una Parusia continua e immanente di Cristo che sarebbe dovuta diventare il pensiero dominante della coscienza cristiana, come consapevolezza di «quel gran vero che la vita della Chiesa è una continua riproduzione della vita di Cristo. La nascita, i giorni di oscurità, l'azione, il combattimento, la passione, la morte e la risurrezione: vicende per cui la Chiesa di epoca in epoca passa, e attraverso mille crisi sempre si va rinnovando nei suoi eletti». ¹²¹

Sulla base di questi due presupposti teologici, Bozzetti operava la ripresa delle due figure fondamentali dell'ecclesiologia rosminiana: la Chiesa-Sposa e la Chiesa-Corpo mistico, la seconda ordinata alla prima: «La Chiesa è il Corpo di Cristo, il Suo *alter ego*, e ciò non solo metaforicamente. L'espressione “la Sposa di Cristo” che cosa vuol dire? – Il matrimonio, di due esseri ne fa uno solo, sotto certi aspetti; e si ha nel matrimonio la distinzione e l'unità nel tempo stesso». ¹²² Non è secondario che l'ecclesiologia del Corpo Mistico fosse ordinata a quella della Chiesa-Sposa: se l'identità della Chiesa con il Corpo di Cristo fosse stata assunta come iniziale e prioritaria avrebbe portato a quel trionfalismo ecclesiale, allora peraltro egemone, e avrebbe emarginato e cancellato l'istanza previa di autopurificazione e di autoriforma, implicita nella Chiesa Sposa. Parlando del XVI secolo e, in particolare di S. Filippo Neri e di altri santi del tempo, Bozzetti osservava: «Essi dissero: noi vogliamo stare con la Chiesa fondata da Gesù Cristo, perché a

¹¹⁷ Ivi, p. 62.

¹¹⁸ Ivi, pp. 100-102.

¹¹⁹ Ivi, p. 259, 266.

¹²⁰ Ivi

¹²¹ Ivi, p. 271.

¹²² Ivi, pp. 15-16.

questa Egli fece le sue promesse, non ad altra. Questa Chiesa nei tempi attuali è in un periodo di decadenza? Essa risorgerà, certissimamente, perché la promessa di Cristo non può fallire. A noi non resta che aiutare, quanto sta in noi, una pronta risurrezione. Questa è la riforma da attuare, e a cui certamente non mancherà l'assistenza divina. Vi è un Papa indegno? vi è un clero corrotto? È un male spaventoso; ma passerà, deve passare; la vita di Cristo continua come un germe nascosto nelle viscere della Sua Chiesa». ¹²³ Tale riforma S. Filippo «ottenne, e insieme con lui gli altri Santi, col servirsi di quella forza straordinaria che viene da un sano misticismo, per salvare la compagine della Chiesa, per richiamarla praticamente ai suoi principii, per rinnovare la Gerarchia e la pratica sacramentale nel vero spirito di Cristo». ¹²⁴ La riforma cattolica era dunque un'autoriforma. ¹²⁵

Ma a Novecento inoltrato, al superamento di quali mali si doveva rivolgere la riforma cattolica? In sintesi potremmo dire che, da una parte, Bozzetti non faceva cadere quella prioritaria attenzione critica verso il materialismo pratico borghese, che abbiamo visto emergere nel periodo precedente, dall'altra parte, in un contesto di totalitarismi, anche ecclesiali, teneva desta l'istanza di libertà. Osservava, dunque: «le nazioni, che da secoli sono cristiane, subiscono facilmente un processo di inaridimento [...] È una forma di cristianesimo meccanizzato, in cui si è inaridita la vita interiore: l'influsso della formazione, dell'educazione cristiana sopravvive solo automaticamente». ¹²⁶ Parlava perciò di fariseismo come «l'attaccamento materiale alla religione in tutte le sue funzioni e forme esteriori. Anche tra i cattolici c'è chi concepisce la religione principalmente come osservanza esteriore: noi aderiamo alla Chiesa, essi dicono, noi siamo ubbidienti all'autorità della Chiesa. Quindi li vedete osservare fedelmente e scrupolosamente le sue leggi, stare ben attenti a non perdere la Messa; osservare gelosamente la disciplina. Ma poi li trovate scarsi, deboli in quello che è la vita spirituale, lavoro ascetico, aspirazione, entusiasmo interiore, carità espansiva verso Dio e verso il prossimo [...] quelli che magari servono la Chiesa come servi, con fedeltà burocratica, ma insieme non aderiscono al suo spirito o coltivano lo spirito del mondo nel Santuario, e così, occultamente e magari inavvertitamente, lo pro-

¹²³ Ivi, pp. 134-135.

¹²⁴ Ivi, pp. 74-75.

¹²⁵ Chiariva infatti: «Il desiderio di una riforma morale nel mondo, nella chiesa, negli uomini, è un'esigenza di tutti i secoli; in tutti i secoli le anime hanno desiderato che il mondo si riformasse. Santissimo desiderio; ma per tradurlo in pratica donde si comincia? I veri riformatori, i santi, hanno cominciato col riformare se stessi. Il segno, la prova più evidente che erano falsi riformatori quelli che hanno agitato questa parola di *riforma* nel XVI secolo (Lutero, Calvino, ecc.) ci è dato da questo che non si sono curati di riformare se stessi; non appare che abbiano pensato a farlo, che ci sia stato in loro un vero sforzo in questo senso. Appare anzi il contrario. Invece i Santi che sorsero in quel secolo a effettivamente riformare la chiesa, cominciarono con un lungo, penoso lavoro sopra se stessi. Basta che ricordiamo Filippo Neri e Ignazio di Lojola» (BOZZETTI, *Lineamenti di pietà rosminiana*, cit., p. 20)

¹²⁶ BOZZETTI, *Nella Chiesa di Cristo*, cit., pp. 35-36.

fanano. [...] Che dire poi quando ciò si verifica in quelli che dovrebbero essere il sale della terra, i successori degli Apostoli?». ¹²⁷ In sostanza, pur essendo convinto di una progressiva, generale crescita della Chiesa, ¹²⁸ Bozzetti intravedeva vicina una crisi ecclesiale. ¹²⁹

D'altra parte, Bozzetti aveva di fronte la tragedia dei totalitarismi. Egli intanto denunciava il «pericolo che al vero spirito cattolico può venire dagli egoismi di nazione o di razza». ¹³⁰ Ma

¹²⁷ Ivi, pp. 65, 97.

¹²⁸ Ivi, pp. 84-85.

¹²⁹ Scriveva: «Ma la storia della Chiesa insieme alle crisi, determinate da nemici interni ed esterni, ce ne mostra anche il superamento. La crisi del '500 fu terribile ma superata. Altre crisi sopravvennero ciascuna diversa dall'altra. Anche il nostro tempo avrà la sua speciale crisi, che i contemporanei forse non avvertono ancora chiaramente. Sono verità queste che possono scandalizzare i pusilli, quelli stessi che ancora si scandalizzano a leggere degli abusi invalsi nella Chiesa e magari nelle somme Gerarchie durante il Medio Evo o il Rinascimento. Per timore di questi pusilli certi storici ecclesiastici passano sotto silenzio o cercano di palliare i fatti della storia; rimedio a sua volta pericoloso che può risolversi in un altro scandalo forse peggiore. Quello che è vero è vero, e il nostro Dio è il Dio della Verità, *Deus Veritatis*» (ivi, pp. 97-98).

¹³⁰ Ivi, p. 41. Scriveva dunque: «La Chiesa coltiva i missionari per mandarli a tutti, dovunque vi siano uomini, anche a tribù selvagge, di razza inferiore secondo il giudizio della scienza, o avviate a scomparire» (ivi, p. 30: si noti la nota scettica o perfino sarcastica di quel «razza inferiore secondo il giudizio della scienza»). Aggiungeva: «È vero, il Cristianesimo ha generato la presente civiltà delle razze europee; ma è lecito accettare il punto di vista che identifica il cristianesimo con quelle? No, sarebbe un errore contro lo Spirito Santo» (ivi, pp. 32). E ancora: «Ma la Chiesa ha anche la funzione di vegliare a che lo spirito nazionale non diventi orgoglio di razza, cieca passione di dominio, pretesa di assoluta e perenne superiorità. [...] Non è forse vero che la razza europea, che il Cristianesimo ha portato tanto in alto, nutre un disprezzo più o meno aperto per le altre razze? Noi forse in Europa lo sentiamo meno, ma in America è un fatto che salta agli occhi; gli uomini "di colore" sono tenuti gente inferiore, e se ne sfugge il contatto» (ivi, pp. 41-42). E infine: «Sappiamo anche che il Signore ha stabilito che ciascuna delle razze umane, ciascun popolo come ciascun individuo, apporti nella Chiesa un proprio contributo vitale. [...] Tale è l'universalità della Chiesa Cattolica. Deriva da un'azione di Cristo che vivifica e feconda, ma implica anche un apporto di materiale umano che ogni popolo della terra può recare alla Chiesa. Quale sarà un giorno l'apporto dei negri? Noi ora li disprezziamo come un popolo inferiore, che ha tutto da ricevere, niente da dare. Ma sono tali i pensieri di Gesù Cristo? Egli sa le nascoste potenzialità della psicologia di quella razza, che forse un giorno gioveranno a qualche cosa nella crisi che attende i popoli ora già civili. La storia ha le sue sorprese per noi, non per il Signore» (ivi, pp. 32, 39-40).

soprattutto insisteva sulla libertà del cristiano, certo innanzi tutto rispetto allo Stato¹³¹ ma anche, eventualmente, rispetto alla Chiesa. Affermando che «Le virtù evangeliche hanno una funzione liberatrice»,¹³² osservava: «Il Vangelo ristabilendo in pieno il valore della persona umana, ci ha fatto conoscere la vera libertà. E questa coincide con la carità, ossia con l'amore di tutto il Bene nell'ordine suo. [...] Qualsiasi cosa o tendenza che alieni dall'amare tutto il bene, nella sua interezza e nel suo ordine, diminuisce o distrugge la vera libertà».¹³³ E aggiungeva: «Vi è poi una pregiudiziale di importanza assoluta da tenere presente in questo argomento dell'ubbidienza, ed è che l'ordine di qualunque superiore, fosse pure il Papa, sarebbe nullo se implicasse peccato, anche il minimo dei peccati veniali, nell'animo di chi lo eseguisse. Chi in qualsiasi modo o misura spinge al male, cessa per ciò stesso di poter rappresentare la Volontà di Dio».¹³⁴ Tutto ciò aveva conseguenze di riforma cattolica verso certo conformismo del cattolicesimo militante del tempo: «Certuni magari dicono: "Per me io sto a tutto quel che dice il Papa e non faccio distinzioni tra quando è infallibile e quando non lo è". Questo sarà comodo, sarà pratico, ma espresso così come principio teorico non è giusto. Potrà costituire un merito per chi agisce così con semplicità d'intenzione e in buona fede, ma non potrà costituire una norma esatta di pensiero cattolico. Questa esige che si sappia distinguere dove si deve distinguere. Si va a rischio qui, per la smania di essere *ultra cattolici*, di non essere *cattolici* puramente e semplicemente. Perché è contro la verità cattolica il trattare il Papa come infallibile là dove non lo è».¹³⁵ Ed è da osservare come Bozzetti difese anche sempre la libertà filosofica in ambito cattolico contro ogni pretesa di uniformità neotomista.¹³⁶

Peraltro, nel 1942, a un anno cioè dall'8 settembre e dall'avviarsi della Resistenza, Bozzetti richiamava ad un'eventuale obiezione di coscienza, senza riferimenti politici, ma con una coerente logica evangelica: «con tutto il desiderio di consentire altrui, sempre ci avviene qualche caso in cui dobbiamo reagire e resistere, magari anche con chi meno lo vorremmo. Nel resistere poi c'è la maniera forte e c'è la maniera soave. Di solito questa è la più efficace; ma è vero

¹³¹ Affermava infatti: «Lo Stato può chiedere in certi casi al cittadino il supremo sacrificio della vita, come al soldato in guerra; ma non potrà mai chiedergli, neppure in nome della salvezza della patria, di commettere un'azione intrinsecamente immorale» (G. BOZZETTI, *Le virtù evangeliche per tutti*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1942, p. 99)

¹³² Ivi, p. 112.

¹³³ Ivi, p. 115.

¹³⁴ Ivi, p. 77.

¹³⁵ BOZZETTI, *Nella Chiesa di Cristo*, cit., pp. 146-147.

¹³⁶ Ha testimoniato Dante Morando: «La funzione del "rosminianismo" come simbolo di libertà del filosofare tra i cattolici era gelosamente sentita dal P. Bozzetti. Il quale, in nome di tale libertà, sapeva battersi con semplicità e modestia, ma senza timidezza e riserve» (D. MORANDO, *Padre Bozzetti: un educatore filosofo*, in AA. VV., *Ricordo di P. Giuseppe Bozzetti. Testimonianze, onori funebri, scritti inediti, bibliografia*, cit., p. 31).

anche che in certe circostanze la maniera forte è necessaria, e quindi doverosa. [...] Il P. Fondatore passa poi a considerare il caso in cui consentire non si può e siamo obbligati a contraddire. [...] per la difesa della verità, per salvaguardare un diritto altrui, per un dovere d'ufficio, possiamo trovarci nella necessità morale di contraddire. [...] Vi è un coraggio, vi è un'energia nell'opporglisi, che è obbligo di coscienza».¹³⁷ È appena il caso di ricordare la testimonianza personale che Bozzetti portò a questi principi: egli, Preposito generale di una Congregazione religiosa, fu la personalità ecclesiastica più importante che dovette subire un lungo arresto durante la Repubblica Sociale.¹³⁸ Peraltro sarebbe da compiere e, credo, potrebbe condurre a risultati significativi uno studio sulla presenza di Rosmini nella spiritualità dei preti partigiani o comunque coinvolti nella Resistenza, non solo nella Repubblica partigiana dell'Ossola, bensì in generale. Ed è, peraltro, da ricordare che, il 25 luglio 1943, cioè il momento della caduta del regime fascista, trovò Giuseppe Dossetti¹³⁹ - qualche mese dopo partigiano cattolico e poi figura-simbolo del 'legame cristiano' tra Resistenza e Costituzione - che leggeva l'*Antropologia soprannaturale*.

Naturalmente Bozzetti ribadiva pure molte altre indicazioni di Rosmini che andavano nel senso della riforma cattolica: la Chiesa come popolo di Dio e il sacerdozio comune dei fedeli,¹⁴⁰

¹³⁷ BOZZETTI, *Le virtù evangeliche per tutti*, cit., pp. 84, 92-93.

¹³⁸ Cfr. G. BOZZETTI, *Storia del mio arresto: Domodossola, 1944*, prefazione di C. Riva, Spes, Milazzo 1982.

¹³⁹ Nel celebre convegno dei giuristi cattolici del 1951, in cui avrebbe tenuto la relazione *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, Dossetti avrebbe ricordato i suoi «due amori extragiuridici: S. Tommaso e Rosmini», aggiungendo: «Ci sono stati degli anni, soprattutto gli anni della guerra, in cui lo studiare e l'immergermi in Rosmini mi ha profondamente consolato di tanti timori, di tante amarezze, di tanta tragedia che era intorno a me e dentro di me, e non mi riferisco solo alle opere ascetiche o agli scritti spirituali, ma anche alle opere filosofiche, per quel tanto che la mia forza poteva arrivare a capire, e soprattutto alla filosofia del diritto» (G. DOSSETTI, «Non abbiate paura dello Stato!». *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno. La relazione del 1951: testo e commento*, a cura di E. BALBONI, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 263).

¹⁴⁰ Scriveva: «Si usa nel linguaggio liturgico indifferentemente la parola *populus* o la parola *plebs*, popolo o plebe. [...] La parola *plebe* ha perso ogni senso dispregiativo. La massa dei cristiani è la *plebs sancta*: santa, ossia consacrata a Dio nel sangue di Cristo, chiamata alla santità, *vicati sancti*. Tutte le anime, come tali, sono uguali davanti a Dio [...] Tutto l'insieme dei fedeli in quanto membri di Cristo forma dunque il popolo o la plebe di Dio, popolo nobilitato dalla vocazione celeste uguale per tutti. La rivoluzione che solleva in alto questa plebe è tutta spirituale, interiore. Anch'essa plebe ha la sua funzione attiva nella vita del corpo mistico di Cristo. Non per nulla è dato a ciascun cristiano, mediante il battesimo, un sacerdozio iniziale, che è la facoltà di offrire a Dio un culto degno di lui» (ID., *Nella Chiesa di Cristo*, cit., pp. 159-160).

la collegialità episcopale,¹⁴¹ la laicità delle istituzioni civili.¹⁴² Parlando infine della costituzione della Chiesa egli ne indicava prima il carattere di società sacramentale, con i conseguenti elementi del culto e di una certa comunione dei beni, e solo dopo, e in funzione della precedente, di società gerarchica.¹⁴³

Ma Bozzetti è storicamente importante non solo per quest'opera di pensiero e di spiritualità viva, ma anche per la sua vasta azione di apostolato rosminiano, soprattutto da quando, alla metà degli anni '30, divenne Superiore Generale dell'Istituto della Carità e si stabilì perciò a Roma, sistemando la casa generalizia di Porta Latina, presto divenuta un cenacolo di intellettuali.¹⁴⁴ Egli fu dunque in contatto, esercitando una influenza di diversa profondità, ma mai banalmente superficiale, con diverse personalità del mondo cattolico di quegli anni: con donne di forte spiritualità come Antonietta Giacomelli, Adelaide Coari, Teresita Friedmann Coduri e, soprattutto, Angelina Lanza, con filosofi come Emilio Chiochetti, Michele Federico Sciacca,¹⁴⁵ Giuseppe Capograssi, Enrico Castelli, Francesco Carnelutti, Maria Teresa Antonelli, Giulio Bonafede, con altri intellettuali di vaglia come Tommaso Gallarati Scotti, Gianfranco Contini, Riccardo Bacchelli, Silvio D'Amico, Angiolo Gambaro, Maria Sticco, con figure aperte di presbiteri come Luigi Sturzo, Angelo Portaluppi, Pietro Stoppani, Paolo Piombini (il cappuccino Placido da Pavullo). In particolare segnalerei i suoi rapporti con figure del cattolicesimo fiorentino, che in modi diversi si possono ricollegare al già ricordato p. Giovanni Giovannozzi, come Giulio Facibeni, Raffaele Bensi, Giorgio La Pira: se don Bensi (allora parroco di S. Michele Visdomini) gli scriveva fin dal 1932, esternandogli il suo giudizio circa la vocazione religiosa di un giovane (esprimendo una valutazione diversa dal discernimento operato da Bozzetti, ma rimettendosi infine alla sua paternità),¹⁴⁶ La Pira, nel 1941, lo invitava a parlare a Firenze in un ciclo unitario su *L'uomo*, in cui dovevano intervenire, con due conferenze ciascuno, Bozzetti (*La vita interiore*

¹⁴¹ Osservava: «Dio ha anche stabilito che nell'esercizio dei suoi poteri il Capo della Chiesa debba servirsi dell'opera dei Vescovi come suoi necessari cooperatori» (ivi, p. 112).

¹⁴² Bozzetti scriveva: «l'ordine soprannaturale direttamente investe l'individuo, investe la famiglia nel suo atto costitutivo che è il matrimonio e quindi investe tutto l'insieme del genere umano come tale, ma non si può dire che investa *direttamente* la società civile. Solo indirettamente la società civile riceve un influsso dall'ordine soprannaturale: "Date a Cesare quel che è di Cesare"» (ivi, pp. 57-58).

¹⁴³ Ivi, pp. 51-57.

¹⁴⁴ Cfr. C.M. PAPA, *Rosmini: conoscere e credere. Storia della Causa*, Studium, Roma 2007, p. 266.

¹⁴⁵ Cfr. P.P. OTTONELLO (ed.), *Carteggio Bozzetti-Sciacca*, Sodalitas, Stresa 1999.

¹⁴⁶ ASIC, A.G. 218, n. 122: lettera manoscritta di don Raffaele Bensi a Bozzetti (2 ottobre 1932). Bensi concludeva: «Dico, ho sognato; ma accetto ed approvo il punto di vista di V.R. che è generoso per altra ragione e non espone il giovane a perdere il dono di Dio. Perciò diriga tutto Lei, Padre, come il Signore La ispira».

dell'uomo), La Pira stesso (*I problemi della personalità umana*) e Mazzolari (*L'uomo nel Vangelo*).¹⁴⁷ E infine don Facibeni, non solo gli manifestava stima e affetto, ma sottometteva a lui nel 1949, per eventuali correzioni, Costituzioni e statuto dell'Opera "Madonnina del Grappa".¹⁴⁸ Peraltro mi sembrano storicamente molto rilevanti soprattutto i rapporti di Bozzetti con Giovanni Battista Montini e con il mondo dei 'montiniani', cioè fucini, laureati cattolici, preti assistenti, come Emilio Guano, Guido Gonella, Vittorino Veronese, Aldo Moro, Gesualdo Nosengo, Nello Vian, Silvio Golzio, Pietro Pavan, Arturo Paoli, Vittore Branca, Romolo Petrobelli. A questi ultimi avvicinerei pure il rosminiano Clemente Riva che di Bozzetti scrisse il necrologio tanto sulla rivista della Fuci quanto su quella dei Laureati cattolici.¹⁴⁹ Bozzetti svolse, in questi ambienti dei movimenti intellettuali di Azione Cattolica, un'intensa attività di predicazione e di conferenze 'ascetiche'. Le relazioni si avviarono probabilmente nel gennaio 1936, quando don Emilio Guano, allora assistente dei fucini genovesi, invitò Bozzetti, che gli era stato segnalato da don Luigi Pelloux, per predicare la preparazione della Pasqua agli studenti dell'Università di Genova.¹⁵⁰ Ma si potrebbe ricordare anche Aldo Moro che, nella sua qualità di Presidente Centrale delle Associazioni Universitarie di Azione Cattolica, invitava nel 1940 Bozzetti, dicendo di conoscer-

¹⁴⁷ ASIC, A.G. 225, n. 266-267 (due biglietti manoscritti: l'anno si può dedurre dal timbro postale).

¹⁴⁸ ASIC, A.G. 223, n. 77, 78, 79 (tre lettere dattiloscritte di Facibeni a Bozzetti, su carta intestata "Madonnina del Grappa"). Nella prima lettera (del 5 agosto 1949), mandandogli le Costituzioni e lo Statuto dell'Opera, Facibeni scriveva: «ho ancora nell'anima la consolazione grande dell'incontro. [...] Modifichi pure le espressioni. Tolga quello che giudica non opportuno. Aggiunga tutto quello che può essere utile alla vita dell'Istituzione. [...] Inviarli poi al Successore di Antonio Rosmini, che imparai a conoscere e ad amare dall'anima grande di Padre Giovanni Giovannozzi e inviarli nel luogo stesso dove S. Giovanni subì il martirio è per me un auspicio santo». Il 3 ottobre dello stesso anno gli scriveva ancora sia sempre in merito alle Costituzioni sia per chiedere l'invio di un Padre Rosminiano per la predicazione. Infine il 23 gennaio 1951 gli manifestava i suoi auguri (con un'allusione, mi pare, alla triplice carità): «ho appreso la celebrazione del suo giubileo. Permetta che mi unisca a tanti cuori che, riconoscenti, si sono stretti attorno a Lei e con Lei hanno ringraziato il Signore per tutte le grazie concesse. Quante opere di bene compiute, quante menti illuminate, quante anime pacificate. Il Signore la conservi ancora a lungo a bene del suo Istituto ed a bene della Chiesa. Un pensiero per me al suo Padre fondatore, affinché sappia compiere, con umiltà e fermezza, la volontà divina».

¹⁴⁹ Cfr. C. RIVA, *La morte di Padre Bozzetti*, in «Ricerca», 15 giugno 1956; ID., *Ricordo di Padre Bozzetti*, in «Coscienza», 20 giugno 1956.

¹⁵⁰ ASIC, A.G. 216, n. 244-246: due lettere di Guano a Bozzetti (del 9 e del 17 gennaio 1936). Nella seconda Guano informava: «Come mi è venuto in mente il suo nome? Io la conoscevo di fama e più volte me ne aveva parlato D. Pelloux [...] e anche un fucino genovese che studia a Milano».

ne «la grande bontà», a tenere a Bari un breve corso di meditazioni per gli studenti universitari di quella città.¹⁵¹ E, nel 1943, don Arturo Paoli, a nome del gruppo lucchese dei Laureati cattolici, invitava il Superiore dei Rosminiani a tenere a Lucca una “tre sere” di meditazioni in preparazione alla Pasqua: «A Lucca Ella Rev.mo Padre, conta molti fervidi ammiratori che L’hanno ascoltata a Firenze o hanno seguito le Sue pubblicazioni. Io stesso appartengo alla seconda categoria».¹⁵²

Nel dopoguerra era, invece, Bozzetti che invitava Montini, tramite mons. Michele Maccarone, a «cocelebrare» la messa in una Giornata di meditazione e di studio per docenti universitari dai Rosminiani a Porta Latina a Roma (anche se poi Montini, troppo impegnato, doveva declinare l’invito).¹⁵³ Ma i rapporti – personali e confidenziali (testimoniati anche da telegrammi di felicitazioni di Montini a Bozzetti)¹⁵⁴ – con Montini toccarono anche altri e più minuti aspetti: nel 1942 Bozzetti scriveva a Montini circa l’apertura di un cinema a Rovereto, troppo vicino ad una chiesa;¹⁵⁵ nel 1943 Montini si rivolgeva a Bozzetti per segnalare alcuni ragazzi che volevano entrare nei Collegi rosminiani;¹⁵⁶ nel 1947 sempre Montini comunicava a Bozzetti di aver parlato con il card. Lavitrano per vicende che stavano a cuore al Padre rosminiano; nel 1951 e nel contesto del progetto Gonella di riforma della scuola, Bozzetti dava un parere (evidentemente richiesto) su ciò che vi si prevedeva circa la parità scolastica;¹⁵⁷ nel 1952, in risposta ad una «confidenziale» di Montini,¹⁵⁸ egli forniva ancora un parere sulla questione degli stipendi agli insegnanti delle scuole tenute da Ecclesiastici.¹⁵⁹ Negli stessi anni Bozzetti pubblicava suoi lavo-

¹⁵¹ ASIC, A.G. 227, n. 10: lettera dattiloscritta di Moro a Bozzetti (su carta intestata «Associazioni Universitarie di Azione Cattolica – Presidenza centrale degli universitari») del 13 febbraio 1940. Acquisita la disponibilità di Bozzetti, Moro gli scrisse ancora - per definire gli ulteriori dettagli logistici - due brevi missive il 16 febbraio e il 22 febbraio: ASIC, A.G. 227, n. 11-12.

¹⁵² ASIC, A.G. 228, n. 75: lettera dattiloscritta di Paoli a Bozzetti, datata: Lucca Sessagesima del 43.

¹⁵³ ASIC, A.G. 226, n. 432: lettera dattiloscritta di Montini a Maccarone (su carta intestata della Segreteria di Stato), del 10 dicembre 1948. Evidentemente Maccarone aveva poi trasmesso la risposta di Montini a Bozzetti, nelle cui carte è ora conservata.

¹⁵⁴ Come per esempio quello per il conseguimento della libera docenza: ASIC, A.G. 226, n. 429.

¹⁵⁵ ASIC, A.G. 215, n. 9: minuta di un memoriale di Bozzetti per Montini (10 giugno 1942).

¹⁵⁶ ASIC, A.G. 226, n. 430.

¹⁵⁷ ASIC, A.G. 215, n. 10: minuta di un appunto di Bozzetti per Montini (31 gennaio 1951).

¹⁵⁸ ASIC, A.G. 226, n. 433: lettera dattiloscritta di Montini a Bozzetti, del 22 gennaio 1952, su carta intestata della Segreteria di Stato. Montini, in realtà, rispondeva a sua volta ad una lettera «personale» di Bozzetti (la cui minuta non è conservata in ASIC).

¹⁵⁹ ASIC, A.G. 215, n. 11: minuta di un appunto di Bozzetti per Montini (29 gennaio 1952).

ri con l'editrice Studium dei Laureati cattolici.¹⁶⁰

Quasi a conclusione di questo periodo, nell'immediato secondo dopoguerra e subito dopo la petizione riservata rivolta a Pio XII (nell'ottobre 1946) con la richiesta di introdurre la causa di beatificazione di Rosmini,¹⁶¹ petizione che non ebbe esito, Bozzetti chiese, probabilmente nel 1948-49, che almeno, in vista del centenario della morte del Roveretano, fossero tolte dall'Indice (anche per la loro ripubblicazione nell'Edizione Nazionale), le due operette rosminiane che ancora vi figuravano (e dunque le *Cinque Piaghe*).¹⁶² Anche in questo caso l'iniziativa non ebbe successo. Ma forse – ed è particolare non secondario – essa fu concertata d'intesa con mons. Montini o almeno cercando in lui una sponda e un appoggio. A Montini infatti fu indirizzato un coevo breve appunto di Bozzetti¹⁶³ sul presunto febronianesimo di Rosmini (in particolare nelle *Cinque Piaghe*): evidentemente era questo l'elemento-chiave delle perduranti opposizioni e chiusure.

Diversa da Bozzetti è la voce di Clemente Rebora, pur personalmente molto legato al suo Superiore. Si tratta di brevi note che egli scrisse per il bollettino rosminiano «Charitas», soprattutto tra il 1951 e il 1955, con qualche ulteriore intervento fino al 1959. Tali scritti furono poi meritoriamente raccolti in volume. Essi mostrano uno studio ravvicinato e una penetrazione acutissima della spiritualità rosminiana, ma anche una visione complessiva nuova, in cui la dimensione di riforma cattolica assume quasi vibrazioni palinogenetiche. A parte i rapporti di Rebora con anime femminili da lungo tempo attestate su ideali di riforma cattolica, come Adelaide Coari e Antonietta Giacomelli, già ricordate, è da segnalare un aspetto quasi oscuro, che potrebbe invece – sul piano storico – avere un'importanza non piccola: si tratta dell'influenza spirituale che Rebora esercitò sui primi nuclei dei Focolarini trentini;¹⁶⁴ aspetto che si iscrive nella più grande questione dell'influenza rosminiana su Chiara Lubich e sulla spiritualità del Movimento da lei fondato. È un ambito di ricerca appena avviato: basti qui averne evocato la possibile significatività sul piano della storia della scuola italiana di spiritualità.

Rebora pensava che Rosmini e il rosminianesimo fossero stati voluti dalla Provvidenza divina in vista di un grande rinnovamento pentecostale contemporaneo: «E come? Da una parte col promuovere il *sistema della verità*; dall'altra col far emergere il *sistema della carità*, secondo la perfezione del Vangelo e la sapienza della Chiesa, in santità».¹⁶⁵ E cioè «verità, la quale com-

¹⁶⁰ Nel 1941 (ma con ristampa nel 1943) contribuiva al volume collettaneo *Rosmini: l'asceta, il filosofo, l'uomo, l'amico* e nel 1952 pubblicava il volume *Che cos'è la filosofia*.

¹⁶¹ PAPA, *Rosmini: conoscere e credere. Storia della Causa*, cit., p. 281.

¹⁶² Pubblico il testo in appendice. Per la minuta (con molte correzioni): ASIC, A.G. 215, n. 45.

¹⁶³ Pubblico il testo in appendice. Per la minuta: ASIC, A.G. 215, n. 49, 46, 47, 48.

¹⁶⁴ Cfr. P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 293-307.

¹⁶⁵ C. REBORA, *Rosmini*, Longo, Rovereto 1987, p. 206.

piendosi è carità, perfezione di amore, che nell'ordine soprannaturale è santità, fine di tutto il mistero della creazione e della redenzione. Onde al sistema della verità [...] doveva corrispondere il sistema della carità».¹⁶⁶

Si trattava così di conseguire la massima santità possibile, in vista di una società di Santi. L'alternativa a questa grande riforma era un'intossicazione della stessa spiritualità: «Onde il suo [di Rosmini] richiamo incessante al gran lavoro, che è la perpetua purificazione di noi stessi [...], osservando ogni giorno con più fedele amore la parola di Gesù; poiché la parola del Signore diventa parola di vita nella misura in cui si traduce in carità concreta; e se l'abbondanza del pascolo spirituale non è messa in circolazione, intossica».¹⁶⁷ Reborà avvertiva di essere alla vigilia di un grande movimento spirituale: «Sì, oggi c'è un bisogno di Dio, e un rifiorire di fede in uno straordinario soffio pentecostale; ma scarseggia l'essenziale [...] Invano ci convertiamo a Cristo, se non ci convertiamo in Cristo».¹⁶⁸ Questo convertirsi in Cristo era la cifra reboriana della riforma cattolica, per lui necessaria premessa ad una grande, quasi palingenetica, trasformazione epocale. Tale riforma avrebbe superato il materialismo pratico e il cristianesimo di tradizione e di abitudine («un medio, se non mediocre, cristianesimo»),¹⁶⁹ avrebbe cioè sanato «l'infezione della moderna apostasia, latente oggi anche in molti in apparenza schierati con Cristo».¹⁷⁰

Reborà sublimava e superava il suo precedente gioachimismo, con fremiti millenaristici,¹⁷¹ nel rosminianesimo, con la sua prioritaria tensione escatologica. Per lui, ora, Rosmini «intravede il compimento dell'evo antico e dell'evo medioevale nell'evo moderno: quasi richiamo anche qui, nel processo storico, alle tre forme dell'essere; onde la rivalutazione – ma in ordine all'infinità eterna dell'essere reale di Dio, assicurata dalla Rivelazione e attuata dalla Chiesa – della realtà finita di quanto è creato, colto nell'unico momento del tempo che ci è via via largito in Cristo, per farla nostra (Padre *nostro* ...), a gloria di vita nuziale e unanime di carità senza fine, ove Dio sia tutto in tutti».¹⁷²

Vi erano così, in questi vividi toni mistici, sia la figura escatologista della Chiesa Sposa sia quella incarnazionista della Chiesa Corpo mistico. Per la prima, egli evocava quello che definiva il «Cantico dei cantici» di Rosmini «che è la *Storia dell'Amore* [...]: dove aquilamente si affissò all'esito ultimo di tutte le lotte umane [...], si affissò alle eterne Nozze dello Sposo e della Sposa».¹⁷³ Per la seconda faceva riferimento all'uni-totalità in Rosmini: «L'unità e la totalità, carat-

¹⁶⁶ Ivi, p. 166.

¹⁶⁷ Ivi, p. 26.

¹⁶⁸ Ivi, p. 30.

¹⁶⁹ Ivi, p. 117.

¹⁷⁰ Ivi, p. 181.

¹⁷¹ Cfr. F. DE GIORGI, *Millenarismo educatore. Mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Viella, Roma 2010.

¹⁷² REBORÀ, *Rosmini*, cit., p. 190.

¹⁷³ Ivi, p. 130.

teri della sua filosofia, egli li ha tradotti nell'ascetica, e consistono nella sua mistica, che segna il decisivo abbandono all'azione deiforme di Dio-Carità: personalmente nell'anima, e unanimemente nel Corpo Mistico, la Chiesa». ¹⁷⁴

Per questo Reborà avvertiva l'imminenza di «una innovazione secondo le moderne e universali esigenze delle anime», ¹⁷⁵ parlava di «urgere dei tempi nuovi»: ¹⁷⁶ «Oggi più che mai, la Provvidenza del Padre Celeste urge – perché ci vuol far santi, facendo delle menti una sola volontà – a una fede totale e totalmente vissuta in una visione unitaria». ¹⁷⁷ Per questo la Provvidenza aveva donato Rosmini. Reborà pertanto affermava: «A noi è dato oggi d'intendere meglio – come era stato previsto – la portata della sua personalità, così strettamente connessa con l'epoca nostra, stupenda e tremenda. Egli ha veramente sofferto e offerto quell'universale instaurazione cristiana nella carità che attualmente, fra le doglie del parto, si va sempre più manifestando in una crescente fecondità pentecostale, per la suprema supplica di Gesù: “ut omnes unum sint”». ¹⁷⁸

Insomma, Reborà – con nerbo mistico – riproponeva il rosminianesimo come via di riforma cattolica, intendendolo come urgere pentecostale di una spiritualità dell'Unità e della Carità:

C'è in me una crescente persuasione, che, avvicinandosi il gran giorno del Signore, Antonio Rosmini sia stato chiamato da Dio a promuovere la coscienza e l'urgenza della suprema volontà di Gesù, quale prorompe dalla sua sacerdotale preghiera al Padre: “... che siano tutti una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, così anch'essi siano in noi, onde il mondo creda che tu mi hai mandato” (Giov. 18, 21); e che perciò l'opera sua deve essere veduta alla luce di questo disegno provvidenziale; poiché tutto – e Filosofia e Teologia e Ascetica, e ogni sua azione, e lo stesso trovarsi Fondatore di un Istituto religioso, in un magnanimo slancio alla santità, – tutto fu in lui arcanamente mosso da questa centrale parola del Vangelo. Parola subito operante nella Chiesa nascente, anzi la sua divina ragion d'essere; ma che forse soltanto all'epoca nostra sta diventando anelito o esigenza totale e universale [...]

Avvertiva Antonio Rosmini, in sé e nel tempo che si annunciava, come un urgere pentecostale verso una comunione fraterna, a somiglianza dei primi cristiani, ma ben altrimenti vasta [...]. Come voleva che tale unione fosse ripresa e dilatata! [...] Coglieva già d'allora l'essenza dei movimenti attuali ispirati al Vangelo della vera Azione Cattolica. ¹⁷⁹

E in quell'aggettivo «vera» sta la cifra discreta, ma chiara, di una distanza critica rispetto

¹⁷⁴ Ivi, p. 180.

¹⁷⁵ Ivi, p. 117.

¹⁷⁶ Ivi, p. 124

¹⁷⁷ Ivi, p. 131.

¹⁷⁸ Ivi, p. 201.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 13, 21.

agli indirizzi prevalenti nell’Azione Cattolica del tempo, ma anche un affidarsi alla Grazia¹⁸⁰ e un giudizio positivo sui «movimenti attuali», allora nascenti.

Certamente il centenario della morte del Roveretano, nel 1955, registrò (nonostante le persistenti chiusure di Olgiati e Gemelli: ma sul piano filosofico, non su quello spirituale) un generale clima positivo e una estinzione dei vecchi pregiudizi. Arturo Paoli ha significativamente testimoniato: «Quando ero a Roma sentivo spesso sospirare anche da persone della linea conservatrice - Oh se avessimo dato retta ad Antonio Rosmini». ¹⁸¹ Ma, giustamente, su «Adesso», don Primo Mazzolari annotava: «A Stresa, ov’è sepolto Antonio Rosmini, è in pieno svolgimento il congresso filosofico che intende onorare il maestro roveretano nel I centenario della morte. Ovunque è una gara a dirne bene: chi però a Rosmini volle bene quando il mostrarlo era temerario, non si sente troppo invogliato a tener dietro a questa tardiva riparazione, che molti compiono senz’arrossire. Direi che sono proprio codesti che eccedono, pur di non sentirsi obbligati a far parola delle tribolazioni, che in vita, gli furono elargite». ¹⁸²

In ogni caso è da notare che Reborà riusciva a cogliere, con una intuizione storica veramente notevole, anzi sorprendente dati i tempi, l’avvicinarsi di una stagione di rinnovamento collegiale e comunionale nella storia della Chiesa, quasi l’avvento di una “nuova Pentecoste”. Di lì a pochi anni, con l’aprirsi del Concilio Vaticano II, questo sentimento emerse, con urgenza, in moltissimi cattolici in tutto il mondo.

VI. IL CULMINE: DUE PAPI E IL CONCILIO

Qui entriamo nell’ultimo periodo, quello dei pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI e del Concilio, in cui la riforma cattolica, da aspirazione e richiesta, è diventata realtà e preciso indirizzo di rinnovamento ecclesiologico e pastorale. Se si considera in questi anni il rosminianesimo spirituale, soprattutto nella sua prospettiva di riforma cattolica, i nomi più significativi sono stati, nei legami con la filosofia, Pietro Prini, Augusto Del Noce,¹⁸³ Italo Mancini, e nei legami con la storiografia Ettore Passerin d’Entrèves e i suoi allievi. Tuttavia, come ha osservato

¹⁸⁰ Cfr. C. RIVA, *Il problema della Grazia in Clemente Reborà*, in «Lettere italiane», 1961, pp. 221-240; ID., *La personalità di Clemente Reborà (1885-1957)*, in P. TUSCANO (ed.), *Clemente Reborà: l’ansia dell’eterno*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 13-35.

¹⁸¹ *La posta di fr. Arturo Paoli*, in «Lotta come amore», giugno 1983 (ora disponibile on-line: <http://www.lottacomeamore.it/articolo.asp?IDArticolo=1368>). Paoli poi, sporgendosi sul periodo successivo, aggiungeva: «a questa ammirazione partecipava Paolo VI che solennemente tirò fuori dall’Indice l’opera di Antonio Rosmini».

¹⁸² In «Adesso», 1955, 8.

¹⁸³ Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna 1965.

Paolo Marangon,¹⁸⁴ sul piano della spiritualità, appaiono significative due voci in cui l'eredità rosminiana si intrecciò con l'interesse per la riflessione teologica più aperta che veniva dal mondo francese o francofono (Maritain, Journet, De Lubac, Congar): Giuseppe Dossetti e Ernesto Balducci. Dossetti aveva incontrato Rosmini (ma anche Contardo Ferrini: propostogli come modello esemplare da don Dino Torreggiani, suo direttore spirituale) negli anni del fascismo¹⁸⁵ (e ho già riferito le sue significative letture durante la guerra) e non era stato un incontro superficiale: egli ne lesse le opere principali, la *Teodicea*¹⁸⁶ e sicuramente le *Cinque Piaghe*.¹⁸⁷ Vi tornò sopra nel 1948, nel contesto di una riflessione su «un'ecclesiologia ravvivata [...] una struttura della Chiesa pensata in termini nuovi».¹⁸⁸ Quando si ritirò dalla politica, il suo orizzonte

¹⁸⁴ Cfr. P. MARANGON, *Le eredità/1: i rosminiani*, in A. MELLONI (ed.), *Cristiani d'Italia: chiese, società, Stato, 1861-2011*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 1259-1260.

¹⁸⁵ Nella nota intervista che gli fecero Leopoldo Elia e Pietro Scoppola, Dossetti dichiarò: «Nel '30 lessi il *Primato dello spirituale* di Maritain, edito in italiano nel '26. E naturalmente, dopo, seguii il pensiero di Maritain che mi legò. Poi credo di essere molto debitore a Rosmini. [...] C'era nella Collana Serafica, di Domodossola, dei rosminiani, una pubblicazione di libretti che erano gli estratti delle opere maggiori. Il primo testo che mi capitò furono i *Dialoghi sulla Divina Provvidenza*, poi la *Teodicea*, la *Filosofia del diritto* ed altre opere che lessi più tardi verso la fine della guerra» (*A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola (19 novembre 1984)*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 17-18). La memoria di Dossetti non era tuttavia precisissima: non si trattava di una "Collana Serafica", ma della "Piccola Collana di Caritas". Il primo testo, che Dossetti ricordava, doveva essere in realtà: *Della divina provvidenza*. Cfr. anche E. GALAVOTTI, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione 1913-1939*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 140-141.

¹⁸⁶ Cfr. E. GALAVOTTI, *Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940-1948*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 64.

¹⁸⁷ Alla domanda diretta di Scoppola se avesse letto *Le Cinque Piaghe*, Dossetti rispondeva: «Certo, certo, avevo letto quasi tutto meno la *Gnoseologia* perché era di carattere molto tecnico, puramente filosofico; però ne avevo recepito, per certi aspetti, le conseguenze. Quindi la triplice distinzione dell'essere mi è molto presente» (*A colloquio con Dossetti e Lazzati*, cit., p. 34). Non è chiaro se Dossetti si riferisse alle opere complete fino ad allora pubblicate o a sillogi: propenderei per questo secondo caso, tranne i testi esplicitamente ricordati.

¹⁸⁸ Secondo la testimonianza resa da Dossetti ad Alberto Melloni e pubblicata in G. DOSSETTI, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. MELLONI, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 33-34. Ma cfr. anche G. ALBERIGO, *Rinnovamento della Chiesa e partecipazione al Concilio*, in G. ALBERIGO (ed.), *Giuseppe Dossetti: prime prospettive e ipotesi di ricerca*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 41-86.

d'impegno diveniva, chiaramente, la «riforma della Chiesa»: ¹⁸⁹ fu provvidenziale, in questo senso l'incontro con Lercaro (che già aveva avuto un'attenzione per Rosmini), ¹⁹⁰ soprattutto, poi, nei lavori del Concilio e per la riforma liturgica, che – potremmo dire – aveva il suo riferimento storico nella rosminiana “prima piaga”. In ogni caso vi è una cifra rosminiana nella spiritualità di Dossetti e nella sua tensione verso la riforma cattolica. ¹⁹¹ Contiguo, ma diverso, è il caso dello scolio Ernesto Balducci: fin dall'elaborazione, nel 1950, della sua tesi di laurea, su Antonio Fogazzaro, poi pubblicata in volume nel 1952, egli si confrontò con i modernisti italiani, con la filosofia spiritualistica francese (Gratry, Ollé-Laprune, Blondel), ma anche – e in modo significativo – con Rosmini ¹⁹² (e non mancò neppure la conoscenza di Chiocchetti): «Un forte rilievo assume allora la sua meditazione di Rosmini; *Le cinque piaghe della Chiesa* sarebbe rimasto uno dei testi fondamentali di ispirazione della sua spiritualità e della sua immagine di Chiesa». ¹⁹³ Nel 1953 gli fu chiesto di pubblicare un volume su Rosmini, in una collana (che poi non fu realizzata) dedicata a «Testimoni», promossa da un gruppo che si riuniva attorno a Turollo e a Giuseppe Lazzati. ¹⁹⁴ Nel 1955 Balducci tenne a Milano una conferenza su *La Chiesa e il tempo secondo Rosmini*. ¹⁹⁵ Tentò poi di ripubblicare le *Cinque Piaghe*, ma non ci riuscì perché non ottenne l'imprimatur ecclesiastico necessario ¹⁹⁶ (pubblicò così sulla rivista «L'Ultima», nel 1956, il testo *La Chiesa e la storia*, che aveva predisposto per quella, mancata, edizione). Ma soprattutto, come

¹⁸⁹ Si veda la testimonianza di Giovanni Galloni: G. GALLONI, *Il tempo del ricongiungimento dei “due piani”*, in R. VILLA (a cura di), *Dossetti a Rossena. I piani e i tempi dell'impegno politico*, Aliberti, Roma 2008, p. 129.

¹⁹⁰ Cfr. G. FORESI, *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e di Dossetti*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 53, 123.

¹⁹¹ Posso portare una piccola testimonianza personale. Per gli 80 anni di Dossetti avevo scritto un articolo in cui parlavo di una «linea dossettiana che è anch'essa rosminiana», perché rivolta a «la *reformatio ecclesiae* (e attraverso essa anche la riforma della società) ma iniziando da se stessi e con una forma di vita monastica analoga alla vera vita cristiana di tutti i fedeli» (F. DE GIORGI, *Gli ottant'anni di Dossetti*, in «Il Margine», 1993, 2, p. 8). Dossetti si riconobbe in quel giudizio: mi chiamò telefonicamente e mi invitò ad un colloquio con lui a Monte Sole.

¹⁹² Cfr. E. BALDUCCI, *Antonio Fogazzaro*, Morcelliana, Brescia 1952, pp. 93-106.

¹⁹³ B. BOCCHINI CAMAIANI, *Balducci, il sacerdote, la Chiesa*, in B. BOCCHINI CAMAIANI (ed.), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 87.

¹⁹⁴ M. MERAVIGLIA, *David Maria Turollo. La vita, la testimonianza (1916-1992)*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 218-219.

¹⁹⁵ Cfr. EAD., *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 121-122.

¹⁹⁶ Cfr. E. BALDUCCI, *Le cinque piaghe della Chiesa*, in «Testimonianze», x, 1967, pp. 320-322, ripreso in ID., *Diario dell'esodo. 1960/1970. Cronache del popolo di dio*, Vallecchi, Firenze 1971, pp. 132-134.

ha ben osservato Daniele Menozzi, partiva dagli anni '50 un suo originale umanesimo cristiano, in cui Rosmini si coniugava con Journet e Maritan, in quella «che Balducci avrebbe ormai chiamato la linea Rosmini-Maritain». ¹⁹⁷ Peraltro, dopo il Concilio, questo umanesimo cristiano si evolveva in un umanesimo della responsabilità ¹⁹⁸ (preludio alla sua visione di «etica planetaria») e questo implicava, nel 1966, il superamento di Maritain, non però di Rosmini (anche se ora ritenuto non sufficiente, senza il prioritario ancoraggio biblico). ¹⁹⁹ Ancora nel 1989, a tre anni dalla morte (nel 1992), Balducci richiamava le critiche di Rosmini ai seminari e alla cattiva educazione del clero. ²⁰⁰ Peraltro, accanto a Dossetti e a Balducci, è opportuno ricordare anche il servita David Maria Turoldo, al quale ho già fatto cenno e che a Rosmini, a Mazzolari e a papa Giovanni XXIII (e anche a Rebora) si ricollegava per la volontà di coniugare «l'urgenza della novità» con una amorevole attenzione «alla tradizione, alle tradizioni». ²⁰¹

Per quanto riguarda le personalità dell'Istituto della Carità si devono ricordare, almeno, Giovanni Pusineri e Remo Bessero Belti. Ma la figura, a mio avviso, centrale, che ben ricollega questa fase con la precedente e, peraltro, ne esprime al meglio tutta la portata di riforma cattolica è quella di Clemente Riva. ²⁰²

Tuttavia si tratta qui di prospettare una considerazione di fondo che ponga il problema storico centrale di tutta questa riflessione e che, insieme, ne giustifichi il suo compimento e il suo culmine nel Concilio. Non credo, cioè, che sia il caso di ripercorrere tutti gli elementi che giustificano la considerazione di Rosmini come 'precursore' del Concilio ²⁰³ se non addirittura

¹⁹⁷ D. MENOZZI, *Chiesa e società nell'itinerario di Ernesto Balducci*, in BOCCHINI CAMAIANI (ed.), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, cit., p. 56.

¹⁹⁸ Ivi, pp. 66-67.

¹⁹⁹ BALDUCCI, *Diario dell'esodo*, cit., pp. 132-134.

²⁰⁰ Cfr. E. BALDUCCI, *Educazione e libertà*, a cura di A. CECCONI, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 263.

²⁰¹ D.M. TUROLDO, *La mia vita per gli amici: vocazione e Resistenza*, Mondadori, Milano 2001, p. 106.

²⁰² Cfr. C. RIVA, *Fondamenti di vita spirituale*, Corsia dei Servi, Milano 1962; ID., *Motivi di fondo dell'Ascetica rosminiana*, in ID., *Pensiero e coerenza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1963, pp. 162-180; ID., *La "caritas" sorgente dell'ordinamento della Chiesa in Rosmini*, in «Iustitia», (1972), 4, pp. 321-347; ID., *Antonio Fogazzaro cinquant'anni dopo la sua morte*, in «Studium», (1961), 5, pp. 23-37; ID., *Il rinnovamento della Chiesa secondo Rosmini*, in «Studium», (1971), 4, pp. 262-276. Cfr. anche G. MARITATI-F. CONDÒ, *Clemente Riva. Vescovo del dialogo*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2000.

²⁰³ Cfr. F. EVAÏN-P. VANZAN, *Il Beato Antonio Rosmini: un precursore*, in «La Civiltà Cattolica», vol. II, 2008, pp. 247-259.

come «Padre conciliare»:²⁰⁴ ciò è già stato fatto e le stesse indicazioni precedenti di questo mio studio ne danno un implicito indizio, senza che ne debbano esplicitare tutti i passaggi specifici (a livello ecclesiologico, liturgico, catechetico, caritativo, pastorale, ecc.). In realtà la questione è storicamente più vasta e, insieme, più profonda. Voglio dire che senza la storia precedente della scuola italiana di spiritualità, rosminianesimo incluso, non ci sarebbe stato il Concilio e, una volta aperto, non sarebbe stato condotto a quel positivo ed unitario esito riformatore che, in effetti, esso ebbe. Si tratta cioè di portare l'attenzione soprattutto sul ruolo storico di Giovanni XXIII e Paolo VI e, accanto a loro, di alcune figure italiane di preti, di religiosi e di vescovi come Bevilacqua, Capovilla, Guano, Luciani, Bartoletti, ma anche il già ricordato Lercaro, più significative sul piano della spiritualità che della teologia.

Roncalli e Montini si inscrivono, indubbiamente, nella scuola italiana di spiritualità, nel suo essenziale riferirsi sia alla tradizione filippina sia a quella francescano-cappuccina, nel suo tendenziale convergere agostiniano-tomistico, nel suo culminare innanzitutto nell'ascetica di Rosmini, ma anche nell'equilibrio e nella sobrietà di Manzoni, nell'educazione emancipatrice di Tommaseo, nella carità pastorale di Capecelatro. Basti ricordare, per Roncalli²⁰⁵ e per i suoi teologi di riferimento, la distinzione tra errore ed errante nella *Pacem in terris*²⁰⁶ e, per Montini, quella dinamica, espressa nella *Ecclesiam suam*, per cui la Chiesa reale, con le sue piaghe, tende a purificarsi e cammina verso il modello della Chiesa ideale, voluto dal suo Signore, attraverso l'opera della Chiesa morale.²⁰⁷

Se il movimento liturgico, il movimento ecumenico, il movimento del ritorno alle fonti, la teologia del laicato hanno dissodato il terreno pre-conciliare e hanno avviato processi di largo ripensamento e rinnovamento, senza i quali al Concilio sarebbero mancati la vastità di respiro e gran parte dei contenuti innovativi, il contributo della scuola italiana di spiritualità è stato decisivo e duplice: innanzi tutto, con Roncalli, per l'idea stessa della importanza vitale dei Concili nella chiesa, in vista della sua autoriforma, idea che ha portato alla convocazione del Vaticano II; e poi, con Montini, per la 'forma' complessiva che è stata data al magistero conciliare, così da ottenere larghe e quasi unanimi convergenze unitarie.

Infatti – come fu chiaro soprattutto nella gestazione della *Gaudium et Spes*, ma più in generale per tutto il Concilio – si ebbe una chiara polarizzazione, tendenzialmente dicotomica e tale

²⁰⁴ Cfr. G. PICENARDI (ed.), *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2014 (in particolare i saggi di U. Muratore, N. Galantino, L. Malusa, G. Campanini).

²⁰⁵ Sempre importanti le osservazioni di TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, cit., pp. 134-139.

²⁰⁶ Cfr. A. MELLONI, *Pacem in terris. Appunti sull'origine*, in A. GIOVAGNOLI (ed.), *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, Guerini, Milano 2003, pp. 129-145.

²⁰⁷ Cfr. C. RIVA, *Su "Ecclesiam suam" di Paolo VI. Una teologia del dialogo?*, in «L'Osservatore Romano», 30 agosto 1964; M. SEMERARO, *La sua Chiesa*, in L. SPERANZA (ed.), *Paolo VI. La Chiesa: il mio chiodo fisso*, Viverein, Roma 2014, pp. 7-33.

da poter sfociare in un dualismo incompabile, non tanto tra la cosiddetta maggioranza riformatrice e la minoranza conservatrice, quanto all'interno stesso della maggioranza, tra i francesi che, sulla scorta di Maritain, Journet, Congar, Chenu, dovendosi confrontare con un laicismo anticlericale nella società temporale, propendevano per una linea incarnazionista e i tedeschi che, sulla scorta di Guardini, dovendosi confrontare con il preminente agostinismo del contesto luterano (anche negli sviluppi della teologia di Barth), favorivano un escatologismo: «Rahner si era scontrato con Congar».²⁰⁸ La prospettiva italiana, che Montini esprimeva con lucidità e che risaliva a Rosmini, in sinergia con altri apporti, come quello di ascendenza filippino-newmaniana, riusciva a recuperare e a comporre in modo organico e non per semplice giustapposizione le due esigenze, non solo armonizzandole in una sintesi teologica, ma soprattutto fondendole nel crogiuolo di una calda e limpida spiritualità. Da qui la 'forma' decisiva della riforma cattolica del Concilio.²⁰⁹

Così i due sensi in cui Rosmini, come si è visto, intendeva la riforma ecclesiale divennero anche i due sensi presenti all'interno del magistero del Vaticano II.²¹⁰

Il primo senso è quello della riforma come purificazione e rinnovamento per guarire le «piaghe», cioè i mali, che affliggono la Chiesa. Tale senso è incisivamente presente nel magistero del Concilio. La *Lumen Gentium* afferma che la Chiesa non cessa, «con l'aiuto dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto» (n. 9). E chiarisce che, sulla terra, la Chiesa è imperfetta» e «peregrinante», portando «la figura fugace di questo mondo» (n. 48). Ecco dunque che la Chiesa «esorta i figli a purificarsi e rinnovarsi, perché l'immagine di Cristo risplenda più chiara sul volto della Chiesa» (n. 15). La *Gaudium et Spes* aggiunge: «Benché la Chiesa per la virtù dello Spirito Santo sia rimasta sempre sposa fedele del suo Signore, e non abbia mai cessato di essere segno di salvezza nel mondo, essa tuttavia non ignora affatto che tra i suoi membri, sia chierici che laici, nella lunga serie dei secoli passati, non sono mancati di quelli che non furono fedeli allo Spirito di Dio» (n. 43). Ecco, dunque, che la *Unitatis Redintegratio* osserva: «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina – il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede – siano state, secondo le circostanze osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine» (n. 6). «Perciò tutti i Cattolici devono tendere alla

²⁰⁸ Cfr. J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 239.

²⁰⁹ Cfr. F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Morcelliana, Brescia 2015.

²¹⁰ Cfr. F. DE GIORGI, *Antonio Rosmini e la riforma della Chiesa*, in F. BELLELLI-G. GABBI (eds.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 9-24. Ma, più in generale, cfr. soprattutto C. RIVA, *L'ecclesiologia di Antonio Rosmini e il Concilio Vaticano II*, in «La Civiltà Cattolica», CXXXV, 1984, pp. 223-237; AA. VV., *Il Concilio e le piaghe della Chiesa: rileggendo le Cinque piaghe di Antonio Rosmini (Atti del Seminario tenuto a Terzolas il 29-30 maggio 1993)*, Grafiche Argenterium, Trento 1994.

perfezione cristiana e sforzarsi, ognuno secondo la sua condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Cristo, vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi, fino a che Cristo se la faccia comparire innanzi risplendente di gloria, senza macchia né ruga» (n. 4).

Un secondo senso è quello della riforma come progresso, come crescita: la Chiesa è un organismo vivo che cresce, in pellegrinaggio verso il Regno. Anche questo senso è presente, in modo decisivo, nel magistero del Concilio. La *Lumen Gentium*, ricordando che la Chiesa non è che il «germe e l'inizio» del Regno, afferma che essa «va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto, e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria» (n. 5). La *Sacrosantum Concilium* parla di un «legittimo progresso» (n. 23). La *Gaudium et Spes* osserva che la «struttura sociale visibile» della Chiesa va adattata «con più successo ai nostri tempi» (n. 44); «Così pure la Chiesa sa bene quanto essa debba continuamente maturare in forza dell'esperienza di secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti col mondo» (n. 43). E la *Dei Verbum* chiarisce bene questi aspetti parlando della Tradizione: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo. Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Luca 2, 19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (n. 8).

Vertice di questo magistero conciliare di riforma cattolica, ben radicato nella scuola italiana di spiritualità, si ha in ciò che si afferma al n. 8 della *Lumen Gentium*:

Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo “sussistendo nella natura di Dio... spogliò se stesso, prendendo la natura di un servo (Fil 2, 6-7) e per noi da ricco che Egli era si fece povero” (2 Cor 8, 9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costruita per cercare la gloria della terra, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e la abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “a dare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito” (Lc 4, 18), “a cercare e salvare ciò che era perduto” (Lc 19, 10): così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende di servire a Cristo. Ma mentre Cristo, “santo, innocente, immacolato” (Eb. 7, 26), non conobbe il peccato (2 Cor. 5, 21), e solo venne allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. Eb. 2, 17), la Chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento.

Dopo la conclusione del Concilio le *Cinque Piaghe* venivano tolte dall'Indice, prima che lo stesso Indice fosse abolito. Così nel 1966 se ne poteva avere una nuova edizione, pubblicata dalla editrice cattolica Morcelliana e curata dal rosminiano Clemente Riva. Nella sua introduzione Riva osservava dunque:

Il Concilio Vaticano II ha confermato abbondantemente come le pagine delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* siano realmente vere e profetiche. I punti salienti del libro sono: l'unione viva di clero e fe-

deli nell'unico Popolo di Dio; la partecipazione attiva e intelligente alla liturgia; il Cristianesimo come mistero di vita soprannaturale; la centralità del Sacramento e della Parola di Dio; il ritorno alle fonti dei Padri della Chiesa; l'indispensabilità della teologia viva; il grave danno del giuridicismo adulatorio; l'educazione profonda del clero; l'unione tra tutti i vescovi a formare un sol corpo con a capo il Romano Pontefice; il recupero nella comunità cristiana dell'idea del vescovo come Padre e Pastore della Chiesa locale; una presenza e un consenso di tutti i fedeli nell'elezione del proprio pastore; il senso di responsabilità e di partecipazione convinta alla vita della comunità ecclesiale; la libertà della Chiesa dai poteri politici e dai beni terreni; la povertà del clero e dei fedeli; la carità della Chiesa verso gl'indigenti, a cui i beni della Chiesa in parte appartengono; la prevalenza dell'idea sociale, portata dal Cristianesimo, sull'idea individuale, propria del paganesimo; l'animazione cristiana degli individui prima e delle società poi; l'impostazione Cristocentrica della storia umana.

[...] vi sono cose dette da Rosmini che hanno un valore contingente e transeunte. Ma i motivi di fondo sono validi tuttora; basta pensare appunto allo spirito e ai Documenti del Concilio Vaticano II.

I principi che il Roveretano ha richiamato ed esposto nel suo tempo, pure in mezzo a incomprendimenti, a sofferenze, a umiliazioni, oggi stanno arrivando a fruttificazione e maturazione.²¹¹

L'anno dopo, lo stesso Clemente Riva prospettava una visione del post-concilio in chiave di rosminiana e bozzettiana «legge del germe», ben distinta dalle posizioni conservatrici tendenti a dare una lettura riduttiva e frenante. Affermava:

È vero che vi sono diversi modi di guardare al Concilio. Lo si può considerare come un fatto troppo grande ed esagerato, per cui il lavoro successivo dovrebbe essere quello di ridimensionarlo e di atturirne le esuberanze. E lo si può considerare come un *traquardo* e un *seme* nello stesso tempo, che deve essere fatto germogliare, sviluppare, crescere in tutti i suoi aspetti, in tutta la sua carica trasformatrice.

Nessuno può negare che sia necessaria una posizione di equilibrio e di sapienza nell'attuare e nello sviluppare i contenuti conciliari, ma nessuno ugualmente può negare che il soffocare o il seppellire questo grande dono di Dio significhi rendersi responsabili di non aver trafficato immensi talenti affidati dalla divina Provvidenza ai cristiani.²¹²

Riva portava dunque l'attenzione all'attuazione della riforma cattolica disegnata dal Concilio. Indicava i passi avanti compiuti, ma esprimeva con schiettezza anche i passi che, a suo giudizio, restavano ancora da compiere:

L'attuazione post-conciliare in materia liturgica è quella più evidente e più sviluppata. Ciò ha un grande significato [...].

Altri aspetti dell'attuazione conciliare viceversa sono ancora in ritardo. Uno di questi a me pare siano le questioni relative al laicato, particolarmente nei suoi momenti vitali nell'interno della Chiesa. [...] Forse ciò è dovuto a incapacità di liberarsi da alcune mentalità e da alcune strutture che tarpano le ali ad un coraggioso rinnovamento. Forse è dovuto anche ad un senso di servilismo che in molti ambienti laici è scambiato per umiltà e ubbidienza, ma che rivela viceversa una profonda pigrizia personale.

²¹¹ Cito dalla ristampa in R. CUTAIA (ed.), *Clemente Riva. Un grande pastore di anime*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2014, pp. 102-103.

²¹² C. RIVA, *Presa di coscienza del laicato*, in «Humanitas», XXII, 1967, p. 941.

Forse è dovuto anche alla persistenza in alcuni ambienti di un certo autoritarismo, scambiato talvolta con la doverosa e necessaria autorità, ma che viceversa rivela insensibilità per una via di comunione ecclesiale, a cui tutti i membri partecipano con una presenza e un'opera attiva, in una convinzione di corresponsabilità a tutti i livelli e in tutti gli aspetti della vita cristiana.²¹³

Clemente Riva, con un tono rosminiano (e montiniano) e facendo riferimento all'ecclesiologia conciliare, letta secondo la visione rosminiana di riforma cattolica, individuava il problema centrale. Non era un problema secondario o di poco momento, tanto che si è protratto per lungo tempo, potremmo dire fino al XXI secolo. Egli dunque affermava:

Ma probabilmente il motivo di fondo di questa situazione di debolezza è dato dalla mancata presa di coscienza relativa all'*essere*, ai *poteri* e ai *doveri* di tutti i fedeli sia laici che ecclesiastici. [...]

Anzitutto occorre sentire una profonda unità radicale di tutto il popolo di Dio. [...] L'unità radicale di tutti i fedeli battezzati in Cristo costituisce una fondamentale uguaglianza sostanziale tra tutti i fedeli che appartengono alla Chiesa di Cristo. [...] Allora tutti nella Chiesa sono fundamentalmente fedeli, anche il clero, anche i Vescovi, anche il Papa; così come tutti sono fundamentalmente fratelli. Fedeli di Cristo, fratelli in Cristo.

Le differenziazioni sono un fatto successivo all'essere cristiani e avvengono mediante la chiamata di Dio col conferimento di carismi e di poteri ulteriori in servizio e in funzione comunitaria, ossia per il bene, la salvezza e la santificazione degli individui. [...]

L'uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli attutisce (se non addirittura elimina) l'attribuzione esclusiva di molti campi d'azione e di molte caratteristiche ai laici da una parte, al clero dall'altra. Probabilmente sarebbe più utile, a chiarire molte considerazioni, se si avesse il coraggio di non usare più termini *laico* e *clero* in contrapposizione e in differenziazione. Tutti sono fedeli; alcuni poi ricevono l'ordinazione ad esercitare alcuni specifici ministeri, ma mantenendo tutto ciò che hanno tutti i fedeli. Allora per costituzione il clero non è escluso da impegni e attività temporali; così come i laici non sono esclusi da impegni e attività religiose. Infatti per il motivo che un fedele è sacerdote non è escluso costitutivamente da impegni temporali come la politica, e neppure dagli impegni coniugali e familiari. Saranno ragioni contingenti e storiche, di luoghi, di tempi, di circostanze, a dettare una legislazione ecclesiastica e canonica sull'assumere o meno attività di ordine secolare o temporale diverso. E tali ragioni possono avere un altissimo significato e valore ascetico e apostolico, ma non costituiscono un'impossibilità costitutiva e ontologica, tale che contraddica all'essere sacerdotale. Allo stesso modo ai semplici fedeli sono riconosciuti e conferiti, dal loro essere cristiani battezzati, poteri religiosi anche di tipo sacramentale, e non semplicemente di tipo religioso in senso vago e generico.²¹⁴

Clemente Riva continuava poi indicando con chiarezza e pacatamente una prospettiva di approfondimento, in realtà abbastanza radicale, di vera riforma cattolica, incentrata su diritti e poteri dei laici. Affermava:

Finora non si sono che accennati confusamente e incompletamente i *poteri* dei laici. Mentre un'indagine profonda, che portasse all'individuazione più completa di poteri, rappresenterebbe un contributo grandissimo alla presenza e all'azione del laicato nella Chiesa e fuori. E l'individuazione signifi-

²¹³ Ivi, pp. 941-943.

²¹⁴ Ivi, pp. 943-945.

cherebbe affermazione, esigerebbe riconoscimento, impegnerebbe in un promuovimento di tali diritti e del loro esercizio.

I Documenti conciliari accennano ad alcuni di questi poteri. Si pensi alla partecipazione all'ufficio sacerdotale, regale e profetico del Cristo da parte di tutti i fedeli cristiani. Ma si può approfondire ancora di più questi poteri ed altri ancora che a questi sono collegati. [...]

Uno studio e un approfondimento dei diritti e dei poteri dei laici potrebbero chiarire molte difficoltà e molte incomprensioni che esistono negli ambienti cattolici italiani. Soprattutto si arriverebbe a specificare non solo i doveri dei laici e i diritti degli ecclesiastici nella Chiesa, ma anche i diritti dei laici e i doveri degli ecclesiastici nei reciproci rapporti e nella vita della Chiesa.²¹⁵

In ogni caso, con il Vaticano II la storia del rosminianesimo spirituale e della scuola italiana di spiritualità raggiungeva il suo culmine. E non è un caso se l'opposizione al rosminianesimo (e alla stessa beatificazione di Rosmini) sia stata spesso congiunta con un'opposizione, più o meno dissimulata, al Concilio.

Possiamo concludere con le parole di un grande storico italiano studioso del cattolicesimo liberale e scomparso dieci anni fa, alla cui memoria vorrei idealmente dedicare questo mio scritto, Nicola Raponi. Per cattolicesimo liberale egli intendeva il gruppo raccolto attorno a Manzoni e Rosmini, ne vedeva un preludio in Alessandro Verri, e vi comprendeva pure Cesare Balbo e Vincenzo Gioberti. A proposito degli esiti del Vaticano II Raponi affermava: «Se oggi possiamo parlare – per così dire – di una fine dell'epoca costantiniana del cattolicesimo, il processo incoativo di questo nuovo modo di concepire i rapporti fede-politica può essere ricondotto proprio alle origini del cattolicesimo liberale, nei primi decenni dell'Ottocento. [...] Per questo nel cattolicesimo liberale o almeno nell'ambito di questa vasta corrente del cattolicesimo del secolo scorso più d'uno ha individuate le radici 'intellettuali' e 'spirituali' del cattolicesimo del Vaticano secondo».²¹⁶ Ma, ricordando pure il modernismo mistico, da lui lungamente stu-

²¹⁵ Ivi, pp. 945-946. E rosminianamente esemplificava: «Seguendo un'ispirazione rosminiana vorrei indicarne alcuni [...]. Ogni cristiano ha un potere di predicare e di insegnare il Vangelo, ossia partecipa al ministero della parola, anzi in alcuni casi è tenuto a farlo. Inoltre, scrive Rosmini, i semplici fedeli "hanno diritto di influire nel governo della Chiesa in una certa misura e modo determinato, e acconsentito e riconosciuto dai pastori stessi della Chiesa". E ciò rispettivamente alle persone ecclesiastiche, la cui elezione deve avere il consenso di tutto il popolo cristiano ad esse affidato. Il diritto di elezione del proprio pastore è inalienabile, pur essendo le modalità di tale diritto competenza della Santa Chiesa. [...] Così pure vi sono dei diritti di tutti i fedeli rispetto ai beni della Chiesa, poiché tali beni si posseggono, si amministrano e si dispensano in comune, essendo appunto beni della *ecclesia* per i poveri e per l'esercizio del culto» (ivi, pp. 945-946).

²¹⁶ N. RAPONI, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo democratico*, in AA. VV., *Laicità. Problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977, poi in N. RAPONI (ed.), *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'Ottocento*, ISU-Università cattolica, Milano 1987, pp.16, 19.

diato, aggiungeva: «Credo che gli eventi abbiano mostrato che i progetti di rinnovamento religioso e civile del cattolicesimo liberale dell'Ottocento ripresi all'inizio del Novecento dai giovani lombardi del *Rinnovamento* non siano per nulla falliti. [...] il progetto di riforma religiosa di quei giovani è riemerso dalle profondità carsiche nelle quali si era mantenuto vivo, alimentando un sentire cattolico liberale che ha indotto perfino la Chiesa a proclamare la solidarietà tra libertà religiosa e libertà moderne».²¹⁷

È bene, dunque, avere consapevolezza della complessa e articolata storia della scuola italiana di spiritualità.

fulvio.degiorgi@unimore.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

²¹⁷ RAPONI, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, cit., pp. 17-18.

APPENDICE

1.

[Asic, A.G. 215, n. 50]

Minuta dattiloscritta di lettera di Bozzetti a Pio XII s.d.]

al Papa [scritto a penna]

Beatissimo Padre,

È cosa sommamente cara all'animo di figli affettuosi rivolgersi con confidenza a un Padre amoroso e sapiente per esprimergli con sincerità i loro pensieri e desideri. Questo facciamo con la presente istanza in cui preghiamo umilmente la S.V. a voler considerare la convenienza di togliere dall'Indice dei libri proibiti, le due operette di Antonio Rosmini ivi inserite col decreto del 6 giugno 1849, le Cinque Piaghe della Santa Chiesa, e la Costituzione secondo la giustizia sociale.

È da anni in corso l'Edizione Nazionale del Rosmini, che deve concluderne tutte le opere, e non si può oramai procrastinare anche la pubblicazione di quelle due. L'ometterle, in ossequio al Decreto che le proibisce, desterebbe ammirazione e commenti a cui ci sembra consigliabile non dare appiglio. Lo stamparle d'altra parte, vigente ancora quel Decreto, non può non riuscire altamente rincrescevole per molte ragioni, massimamente nel clima dei nuovi tempi, che l'azione personale della S.V. ha tanto contribuito a creare.

Inoltre siamo alla vigilia del centenario rosminiano, che inevitabilmente darà occasione a un rinnovato fervore di studi e di ricerche intorno al Rosmini; e pensiamo che nel mondo degli Studi il vedere rimosso per un atto della V.S. un ostacolo alla libertà di quelle ricerche riuscirebbe altamente gradita e apprezzata. Tutto ciò indipendentemente dal giudizio sul contenuto delle due opere, sul cui merito non è punto nostra intenzione di entrare, sebbene sia a tutti ovvio constatare che si tratta ormai di questioni, come si sul dire, superate e più che altro di interesse storico.

Comprendiamo l'obbligo di delicatezza che c'incombe di non dare a questa nostra istanza alcuna pubblicità, e lieti di poter assicurare la S.V. della piena e cordiale nostra sommissione a qualunque Sua decisione in proposito, chiediamo l'Apostolica benedizione.

2

[Asic, A.G. 215, n. 51-52]

Minuta di appunto dattiloscritto di Bozzetti per Montini s.d.]

per Mons. Montini [scritto a penna]

NOTA

sul Febronianesimo e Rosmini.

Il febronianesimo (da Giustino Febronio pseudonimo di Giovanni Nicola von Hontheim, 1701-1790) esclude il primato di giurisdizione del Papa su tutta la Chiesa e lo considera una vera e propria usurpazione dei diritti dei Vescovi. Sebbene non prenda la forma nazionalistica come il gallicanesimo, arriva alle stesse conseguenze pratiche: per "rimettere al suo posto" la S. Sede si giova dell'appoggio del Principe come "patrono della Chiesa". Così partendo da un sistema di

episcopalismo antipapale il Febronio “consegnava la Chiesa al braccio secolare” (Pastor).

Quale il pensiero di Rosmini in proposito? Risulta evidente dalle tesi di Diritto pubblico ecclesiastico, che egli stesso formulò per le scuole del suo Istituto nel 1842 (ossia ventotto anni prima del Concilio Vaticano) e in cui sigilla il suo pensiero quale appare già nelle sue lettere e nelle sue opere passim. Basta riportarne alcune:²¹⁸

18. Et quamvis Episcopi, quos Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei, in partem sollicitudinis vocati sint, tamen Romano Pontifici subjecti sunt, ac propterea errorem Aristocraticorum omnino rejicimus.

19. Primatum honoris et jurisdictionis obtinet Romanus Pontifex, cui in Beato Petro passendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a D.N.J.C. plena potestas tradita est.

22. Romanus Pontifex, ut supremus et ordinarius totius Ecclesiae Pastor, non solum ad supplendam Episcoporum negligentiam aut ad occurrendum Ecclesiae in pericoli et eventibus extraordinariis, sed quoties in Ecclesiae utilitati putat conducere, in aliorum Dioeceses auctoritatem exercere potest.

26. Quin etiam, si publicum bonum Ecclesiae omnino postulaverit, R. Pontifex jure suo Episcopos vel invitos, nec alicujus criminis reos, cogere potest ut Episcopatu se abdicent; eodemque, si non pareant, Episcopatu privare.

29. Ad servandam fidei unitatem Romanus Pontifex constitutus est Catholicae doctrinae Magister et Judex controversiarum de fide et moribus, ejusque judicium, dum e Cathedra loquitur, infallibile habendum.

53. Qui vero tradunt, exercitium jurium Episcopalium nulla superiori potestate praepediri aut coerceri posse, quoties Episcopus proprio judicio censet majori bono suae Dioecesi id expedire; hi quidem opinionem fovent, quae in Schisma inducit et in subversionem hierarchici regiminis, et quae erronea est.

59. Ab iis vehementer dissentimus qui Romanum Pontificem Concilio Generali inferiorem faciunt potestate, quique propterea eundem Pontificem a Concilio Generali judicari posse affirmant.

Del resto risulta che R. sin da giovane si guardava dalle tendenze febroniane, diffusissime negli stati austriaci, sin da quando studiava teologia all’Università di Padova. La glorificazione poi del Papato fatta da lui giovane prete nel Panegirico di Pio VII (1823) dispiacque a Vienna dove la polizia lo segnò sul suo libro come uomo “di principi pericolosi”: troppo romano.

Rimane da vedere se nelle Cinque Piaghe (scritto nel 1832) ci sia qualche cosa che possa dar appiglio all’accusa di febronianesimo. Si rilevò per es. che R. spesso cita la Storia ecclesiastica del Fleury che si sa intinto di gallicanesimo. Ma giova considerare che allora non vi era un libro di storia ecclesiastica di pari valore, in quanto libro di storia, al Fleury; che R. non manca di notare che il Fleury è di quelle tendenze; e che nel capitolo IV il gallicanesimo viene denunziato da R. apertamente e fortemente come un sistema scismatico. Le citazioni tolte dal Fleury riguardano fatti storici che servono di ricalzo alla posizione presa da R. di netta contrarietà all’intervento del potere laico in danno della libertà della Chiesa. Questa posizione è il motivo

²¹⁸ Vi è qui un rimando a fondo pagina, dove è scritto a penna: PEDAGOGIA. Vol. 2, pp. 251-258.

dominante delle Cinque Piaghe, posizione quanto mai aliena da quella di coloro che cercavano l'appoggio dei Principi contro la "curia romana". La libertà così caldamente invocata da R. non è la "libertà da Roma" voluta dai febroniani ma la "libertà dal potere laico". Qui R. è proprio agli antipodi così dai febroniani come dai gallicani. – Si osservi ancora che nel Capo III quando propugna la necessità dell'unione dei Vescovi tra loro (ostacolata allora dalla politica dei principi assoluti), parlando dell'unità che era tra i Vescovi nei primi secoli R. dice che essa derivava, oltre che da altre cagioni, "finalmente soprattutto dall'autorità del sommo Pontefice, pietra precipua e sempre e sola immobile della gran mole dell'edificio episcopale, e perciò pietra di verace fondamento, che dà a tutta la Chiesa militante identità, e perennità. A lui ricorrevano in ogni loro grave bisogno tutti i Vescovi e tutte le Chiese del mondo siccome al padre, al giudice, al maestro, al centro, al fonte comune; da lui ricevevano consolazione i pastori perseguitati, e limosine gl'impoveriti e spogliati, come pure i fedeli di ogni nazione; da lui lume, e direzione e difesa, e sicuro e tranquillo stato tutto l'intero orbe cattolico". Che hanno a che fare queste affermazioni con la teoria basilare di Febronio, cioè che la supremazia usurpata dal Papa sui Vescovi si deve al diffondersi delle false decretali di Isidoro dopo il IX secolo? E nello stesso capitolo R. esalta l'azione dei Papi nel difendere la libertà della Chiesa di fronte ai Vescovi troppo ligi ai Principi, e il diritto del Papa di porre limiti al potere dei Vescovi, diritto esercitato mediante le Riserve pontificie. Si veda poi nel capitolo IV le lodi di una serie di Papi benemeriti di quella libertà (Leone I, Ormisda, Celestino I, Gregorio Magno, Gregorio II, Nicolò I, Adriano I, Adriano II ecc.) e infine la glorificazione di Gregorio VII, (la bestia nera dei gallicani e dei febroniani) e la giustificazione del potere che nel Medio Evo ebbero i Papi di deporre i sovrani dei regni cristiani.

Quanto a principii dottrinali dunque R. anche nelle Cinque Piaghe appartiene a una scuola opposta al febronianesimo. Troveremo allora influssi febroniani nella critica severa che egli fa all'uso troppo esteso che si fece delle Riserve, a cui si accenna sopra? Ma è un giudizio già di altri autori cattolici, anzi di Sommi Pontefici, di cui R. dice che "ne convennero ingenuamente". Quel che R. fa rilevare è soprattutto che quelle riserve nei tempi in cui furono applicate senza misura nocquero alla Chiesa, perché provocarono il disgusto dei principi e dei popoli: avevano l'apparenza (e magari anche talvolta la realtà) di mezzi per attirare vantaggi pecuniarii alla S. Sede. Di qui una disistima verso la Curia Romana che si ripercuoteva sullo stesso Pontefice e favoriva le pretese dei Principi nell'elezione dei Vescovi. È questa una considerazione di ordine storico, di cui si può discutere; ma indica una sollecitudine verso il prestigio della S. Sede, che non era certo nello spirito del febronianesimo. A ogni modo quel che importa è che il principio che giustifica le riserve è da R. pienamente salvaguardato, onde se col mutar dei tempi venisse a mancare l'occasione degli inconvenienti occorsi nei secoli passati anzi si presentassero dei vantaggi per il sorgere di nuove circostanze, logicamente R. non avrebbe trovato a ridire su un'applicazione più estesa di quel principio. In questo come in altre cose le Cinque Piaghe sono un libro superato. Rimane l'interesse storico, e la simpatia che non può non destare quella vampa che le pervade di amore della Chiesa e specialmente della sua libertà davanti al potere statale, con cui R. consigliava per la Chiesa un regime di armonia organica, ma non di "protezione". L'oggettività inoltre esige che non si veda in quel libro altro o più di quel che non c'è. Questo è ciò che avvenne in coloro, o liberali o reazionarii, che nella formola elezioni a clero e popolo vollero vedere la proposta d'introdurre nella Chiesa un potere democratico, secondo le viste moderne. Quella formola era invece un ritorno all'antico, in cui il popolo non aveva che

una funzione affatto secondaria, cioè di riconoscimento dell'eletto. Passati tanti secoli, sia quel ritorno sia la formola non vennero opportuni, specie in un anno come il 48; ma se quel pensiero di Rosmini si deve ritenere oggi superato non era però volto a restringere l'autorità del Papa sui Vescovi (qui è il febronianesimo); bensì a liberare Vescovi e popoli da ogni intervento abusivo dello stato nei loro rapporti reciproci e insieme nei loro rapporti col Capo supremo della Chiesa universale.



GIOVANNI MORETTO

ANTONIO ROSMINI, TRUE POET OF PHILOSOPHY

ANTONIO ROSMINI VERO POETA DELLA FILOSOFIA

The present contribution is the republishing of an article by Giovanni Moretto that appeared on the journal Jesus in May 1995. According to a remark of Giuseppe Capograssi, what Moretto pointed to was a real "Rosmini case": the case of a thinker who seems to have found more favour with the literates (Manzoni, Tommaseo, Fogazzaro, Reborà), than with the philosophers. And the reason is that, for Rosmini, the only way to enter into truth is through charity, but (according to an affirmation of Moretto's master, Alberto Caracciolo) it is in the poetical domain truth finds its greatest expression.

Nel numero di maggio 1995 della rivista mensile dei Paolini Jesus, Giovanni Moretto (1939-2006), all'epoca professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Genova, pubblicava l'articolo che oggi, a distanza di più di vent'anni, riproponiamo ai lettori e agli studiosi rosminiani. Lo facciamo perché convinti che, al di là del tono inevitabilmente «giornalistico» del contributo, esso non abbia perso nulla della sua originalità e del suo valore scientifico. In questo articolo, infatti, Moretto insiste particolarmente sull'esistenza di un vero e proprio "caso Rosmini", individuato già nel 1935 dal filosofo del diritto Giuseppe Capograssi (1889-1956), un pensatore che Moretto vede particolarmente vicino alla spiritualità rosminiana (sull'interpretazione capograssiana di Rosmini letta nello spirito di Moretto si può vedere il saggio di F. Ghia, «Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani, «Rosmini Studies» 1/2014, pp. 39-48). Il filosofo roveretano, infatti, ha trovato una maggiore koinonia di pensiero nei letterati (su tutti Manzoni, Tommaseo, Fogazzaro e Reborà) che nei filosofi. Il motivo di ciò andrebbe ricercato nella «incostruttività» del pensiero rosminiano, dedito alla disinteressata contemplazione del reale e non alle grandi sintesi olistiche della metafisica, sia di stampo tomista, sia di stampo idealistico. Eppure, questa incostruttività è tanto poco vacua, da diventare anzi la cifra distintiva di quella «carità del pensiero» che costituisce, secondo il meditato giudizio di Fogazzaro, riportato nel suo articolo da Moretto, «come una lampada accesa in perpetuo sul vertice dell'opera intellettuale e morale di Antonio Rosmini». La carità del pensiero diventa così la vera chiave ermeneutica atta a comprendere l'intero pensiero rosminiano, la sua riflessione sul male ontologico, ovvero la capacità, addirittura definita da Capograssi «soavemente francescana», di trasfigurare, con la forza poetica e poetica

dell'agape, la stessa realtà, secondo un pensiero fatto proprio, in tutto il suo percorso teoretico, anche da Giovanni Moretto, convinto, da fedele discepolo di Alberto Caracciolo, che non solo non si entra nella verità se non attraverso la carità, ma anche che la verità dimora nel dominio del poetico. Infatti, come Moretto scrive in altro contesto solo apparentemente diverso, in costante dialogo con Caracciolo, «la poesia è 'luce o, quanto meno, ricerca di luce, è quiete, è misura'. Da Aristotele a Heidegger la meditazione sull'arte poiesis resta fedele all'idea di poesia come canto e di canto come armonia. La pathematon catharsis di Aristotele e il 'Das Dichten ist Mass-Nahme und zwar fuer das Wohnen der Menschen' di Heidegger, il detto di Nietzsche: 'Der tragische Kuenstler ist kein Pessimist – er sagt gerade ja zu allem Fragwuerdigen und Furchtbaren selbst' e l'affermazione di Camus: 'Si même le roman ne dit que la nostalgie, le désespoir, l'inachevé, il crée encore la forme et le salut', sono cenni a uno stesso pensiero probabilmente mai abbastanza pensato. Insomma, anche se altra cosa dai pathe, e tuttavia impensabile senza un esplicito od occulto rapporto con i pathe, che possono emergere dalla notte e dal caos, stare sotto il segno di potenze del male e del lutto, essere contrassegnati dalla lacerazione, la poesia, in quanto canto e armonia, dice la verità etico-soterica intravista dentro lo stesso destino di sofferenza, di passione, dell'umanità» (G. Moretto, *Filosofia e martirio*. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, p. 64).

Guido Ghia

ghia@istitutoeuropaunita.it

(Istituto Europa Unità, Chivasso)

C'è una constatazione che già da sola induce a parlare dell'esistenza, nella vita culturale del nostro Paese, di un "caso Rosmini": né l'ormai sterminata, e spesso farragginosa, bibliografia rosminiana, né la frenetica ripresa della pubblicazione, nell'edizione nazionale, delle opere edite e inedite del Roveretano, né le provvide iniziative del centro rosminiano di Stresa, con sede nella bella Villa Bolongaro, in riva al Lago maggiore, dove il 1° luglio 1855 Rosmini chiudeva a 58 anni la sua intensa esistenza, paiono in grado di smentire un amaro giudizio del filosofo del diritto Giuseppe Capograssi (1889-1956), forse il pensatore del nostro secolo più congeniale alla spiritualità rosminiana. Quel giudizio è del 1935 e si legge in un breve splendido articolo intitolato *Per Rosmini*: «Il Rosmini non ha avuto alcuna vera influenza in Italia», cioè un'influenza sulla speculazione e sulla vita paragonabile a quella di Hegel o di Vico. «E sì che se c'è un pensatore il quale ha sentito l'esigenza di rendersi conto di tutti i problemi dell'essere, di tutto l'essere, è stato proprio questo. Egli si è fatto un dovere di portare il suo pensiero a misurarsi con tutti i problemi della vita senza esclusione, con una esigenza di concretezza e di totalità che non ha riscontro nel pensiero moderno se non in Hegel. Come si spiega che questo tentativo di ricostruzione totale della esperienza concreta, non in genere, ma adeguata alla viva complessità del concreto, mediante una ricerca di quelli che sono gli atti e le intuizioni fondamentali da cui le forme del concreto si originano, non è stata quasi avvertita, né raccolta dalla vita?». La risposta a un simile interrogativo non dovrebbe essere ricercata, secondo Capograssi, né nella condanna pontificia delle famose 40 proposizioni rosminiane (1888), che in tempi di indifferentismo, se non furbesco, irenismo come il nostro si vorrebbe far dimenticare come se non fosse mai avvenuta con i suoi dolorosi e pesanti fardelli, che hanno allontanato i cattolici da una filosofia «che poteva portarli dentro al problema moderno del pensiero», né nella fede cattolica di Rosmini «che forse ha allontanato molti, per i quali questa fede era segno di limitazione spirituale».

Probabilmente ha ragione Capograssi di concludere che queste «non sono circostanze che possono spiegare il fatto» dell'assenza di una vera influenza di Rosmini nella formazione dello spirito italiano. Un simile fatto si spiegherebbe invece, secondo un'acuta diagnosi del rosminista abruzzese, con la mirabile *inattualità del pensiero rosminiano*, cioè di un pensiero volto verso la disinteressata contemplazione, che perciò non potrebbe essere in maggiore contrasto con l'animo del lettore moderno, volto verso la sintesi, la costruzione, la creazione della realtà e della vita: «Rosmini è il pensatore più incostruttivo che vi sia». Infatti, «il suo atteggiamento di fronte al pensiero, alla vita, alla realtà è di attesa. *Bonum est praestolari!*... Nessuna posizione più imparziale della sua, cioè più universale: accogliere tutte le cognizioni e non negarne nessuna... E come la sua conoscenza è una scoperta del divino che è nel pensiero, che lo conduce a scoprire il divino che è nel reale, così la sua etica è una universale accettazione della verità delle cose e dello spirito, accettazione intera»; e questa «è la morale che consiste nel lasciarsi vivere, nella universale benevolenza, nel non porre limiti alla benevolenza che è nell'animo umano, nel difendere la benevolenza dall'odio che la restringe». Di qui la nota inconfondibile del pensiero rosminiano, il suo perenne e costitutivo essere-in-cammino, che si riflette nella pagina di opere voluminose, che in chi legge ingenerano «una specie di impazienza per quella straordinaria tranquillità di fronte a un cammino così lungo».

La spiegazione capograssiana dell'inattualità del pensiero di Rosmini, comunque la si voglia giudicare, ha una sua precisa giustificazione. Le motivazioni che adduce, e che solo un pensatore come Capograssi, che alimentava la propria genuina vena filosofica alla linfa della poesia e della letteratura, inducono in ogni caso alla constatazione che per intendere l'universo di pen-

siero, costruito dal Roveretano in docile abbandono alla voce dell'esistenza e delle cose, occorre sensibilità poetica, poiché «si oserebbe dire che col Rosmini appare nella storia della filosofia una specie di vasto e soave francescanesimo di pensiero, traverso il quale tutte le cose sono scoperte con la benevolenza, e scoperte dalla benevolenza come sorelle, sono sottoposte alle delicate elaborazioni della logica speculativa».

Opera francescanamente poetica, dunque, quella del Rosmini, un'opera bella nella sua ispirazione più profonda, nonostante la prolissità, «il periodare faticoso e complicato, e la vita del pensiero soffocata quasi in una specie di macchinosa impalcatura scolastica che a primo aspetto sembra un edificio morto» - perché «in ogni grande pensiero le acque vive della speculazione sono nascoste sotto una dura roccia di gergo e di costruzione dottrinale». La verità di quest'ultima osservazione di Capograssi può essere illustrata con l'esempio della *Dottrina della scienza*, con la cui esposizione, esattamente due secoli fa, Johann Gottlieb Fichte iniziava (nel maggio del 1794) il suo luminoso magistero jenense.

I. UN PENSIERO INATTUALE?

Non c'è forse nella storia della filosofia opera più complessa e più difficile di questa. Eppure, come si sa, proprio da essa ha tratto ispirazione la stagione della poesia romantica, al punto che lo stesso Fichte si vedrà costretto ad osservare, in una lettera del 2 gennaio 1795 a Reinhold, che mentre ai filosofi di professione la *Dottrina della scienza* risulta incomprensibile, a poeti del rango di Schiller «essa si presenta chiara come raramente è un libro filosofico». Probabilmente lo stesso della propria opera avrebbe potuto dire il Rosmini. Non è in ogni caso sintomatico che, ancor prima che nel nostro secolo approdasse al rosminiano Istituto della Carità, per trovarvi la pace dello spirito, un poeta inquieto come Clemente Rebora, all'opera del Roveretano attestassero autentica comprensione poetica personaggi della repubblica delle lettere come Alessandro Manzoni, Nicolò Tommaseo e, durante la stagione modernistica, Antonio Fogazzaro? Quest'ultimo ha anzi fissato, in una nota iscrizione per la targa scolpita efficacemente dal Canonica, il senso profondo del rapporto del filosofo Rosmini con l'autore dei *Promessi sposi*, rapporto che, col suo alto valore morale e civile, avrebbe dovuto permettere al nostro Risorgimento di trovare nella poesia e nella filosofia quell'anima che sventuratamente gli è mancata: «A. Manzoni. A. Rosmini - duplice - vertice - sublime - di - unica - fiamma».

La storia attraverso cui si è venuta formando quest'unica sublime fiamma ebbe inizio a Milano nel 1826 e si concluse con la morte di Rosmini, assistita con devozione dal Manzoni. Già tre anni dopo il suo inizio essa ha raggiunto un tale grado di intimità che ci mette di fronte al significativo episodio del Rosmini che da Roma manda al Manzoni la prima versione dei due primi lavori del suo capolavoro filosofico, il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (che apparirà nel 1830), con le seguenti motivazioni: «Al Manzoni do il libro a leggere volentieri per più titoli: egli mi può suggerire in tempo alcuna buona cosa; ed egli ebbe la gentilezza di farmi leggere i *Promessi sposi* non ancora pubblicati. Il debbo dunque anche per titolo di corrispondenza». Sì, è difficile resistere qui alla tentazione di abbandonarsi a uno studio analitico e documentato di questa «corrispondenza», che dovrebbe istruirci sui debiti contratti dall'opera del filosofo con quella del poeta e romanziere, e viceversa. Ma citiamo almeno un passo della dedica al Manzoni

dello scritto rosminiano *Del divino nella natura*, che potrebbe aver ispirato l'iscrizione del Fogazzaro: «Se non conoscessi per lunga esperienza quanto può l'amicizia nell'anima vostra, o Alessandro, temerei di sembrarvi indiscreto ed intemperante rivolgendovi il discorso in iscritto, non contento de' lunghi colloqui [immortalati ne *Le Stresiane* di Ruggero Bonghi], ne' quali voi condiscendete a meco intrattenervi. Ma d'una parte l'amicizia m'assicura di poterlo osare impunemente, dall'altra non parrà strano a nessuno, se non forse a voi solo, che io brami così di provocare il vostro giudizio sopra queste mie ricerche intorno all'ordine della natura, il quale si può dire comun patrimonio della Poesia e della Filosofia... E infatti appunto voi, e i vostri scritti m'apprendono che da quello che eccede i nostri limiti, e c'ingrandisce colla stessa meraviglia, tanto il Filosofo quanto il Poeta deriva ogni potenza e grazia, e prende l'ali ad ogni volo sublime. Poiché ciò che è divino, e che luce nel seno del mistero, è come il loro comune alimento, pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali». La poesia e la filosofia, dunque, come duplice vertice di una stessa fiamma. Il Fogazzaro però, con acuta intuizione, nello scritto *La figura di Antonio Rosmini*, anticipatore del tempo modernistico - che è il periodo in cui il richiamo all'amicizia Manzoni-Rosmini, alla loro modernità, è frequente occasione per riaffermare la volontà di un modernistico «rinnovamento» cattolico -, aveva avvertito che l'alimento generatore di quell'unica fiamma era la Carità, per cui «quand'anche fosse possibile che in un avvenire lontano nulla più si sapesse della sua vita (del Rosmini), basterebbe un discorso ch'egli pronunciò nella Chiesa del Calvario di Domodossola (il 10 ottobre 1851) a far conoscere il fuoco della carità che lo arse. È il discorso che tratta appunto della Carità. L'ingegno, la dottrina e la fantasia possono insieme simulare fino a un certo segno il calore dell'anima; non però sino a quel segno. Per me il discorso della Carità è come una lampada accesa in perpetuo sul vertice dell'opera intellettuale e morale di Antonio Rosmini».

II. SILENZIO E SPERANZA

È significativo che il Fogazzaro cercasse di individuare proprio nel vertice della Carità il segno unitario «di un'amicizia innalzata ad esempio di comprensione divinatoria in una comune distinta intelligenza, destinata, *in votis*, a illuminare un futuro cammino» (Pietro Piovani). Non è, infatti, la Carità ad abilitare 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? La Carità, infatti, insegna al pensiero le vie della cognizione poetica del dolore e del male presenti nel mondo.

Ed è proprio per questo che il discepolo prediletto del cattolico Capograssi, il laico Pietro Piovani, ha voluto trattare proprio il tema del male nel suo grande libro rosminiano del 1957, *La teodicea sociale di Rosmini*, dedicato al maestro, morto l'anno prima, con dedica biblicogoethiana: *in silentio et in spe*. Le origini di un tale libro - nel quale lo storico torinese Francesco Traniello ha ravvisato «una svolta nella storiografia sul Rosmini, con la quale sono da ora costretti a fare i conti anche gli studiosi del suo pensiero teoretico» (previsione che, purtroppo, tante grettezze della *Rosmini-Forschung* si sono incaricate di smentire!) - possono essere colte in una lettera di Capograssi al giovane Piovani del 2 settembre 1951: «Tutte importanti quelle

iscrizioni rosminiane (nel senso vero della parola) sul frontone della Chiesa di Stresa. Tutte piene di significato. *Non festinet!*, questa è la più rosminiana di tutte. Straordinaria quella quiete, quella tranquillità, quell'Istituto di Rosmini: fa pensare alla stabile solennità dei monti. Proprio l'essere! Stare: non muoversi, non affrettarsi, aspettare, tacere, godere, ricordare! Tutto il tempo, tutta l'eternità, e la misericordia onnipotente, e la grazia che dà al cuore inquieto dell'uomo questa alta quiete! Come si capisce la trepida ammirazione di Manzoni! (Rosmini è il solo genio che abbia avuto un amico proporzionato a lui)». In un'altra lettera di dieci giorni più tardi allo stesso, così Capograssi torna su quest'ultimo pensiero: «Rosmini ha avuto molti amici sicuri, *usque ad sanguinem*: ma uno, appunto quello che era il più grande e perciò il più umile (il solo veramente umile), solo quello lo capiva, cioè lo amava per quello che era».

Ma per parlare con il discepolo dell'amicizia di Manzoni e Rosmini anche Capograssi è costretto a toccare il tema della Carità, come farà nella lettera del 18 febbraio 1952: «La verità è che siamo circondati da dolori: ognuno di noi si muove in un cerchio affocato di dolori, di taciuti bisogni, di lacrime che nessuno vede. (Lei parla di carità! ma la carità sarebbe di non dormire per tutto questo dolore, che solo Iddio vede. E invece! E io ne conosco, ne intuisco di dolori! Ma rido, mi diverto, lo stesso, come se non lo vedessi. Altro che carità!). (La carità è appunto questo: Cristo in croce, per tutto questo dolore: Cristo nell'Eucarestia, per tutto questo dolore)».

La Carità rosminiana è la felice intuizione che sorregge l'intero impianto del libro di Piovani, autentica tutte le sue energie poetiche guardando in faccia il male irredimibile per opera umana, che intacca le strutture ultime dell'essere e reca il nome antichissimo di «peccato originale», per attingerne un senso che, nello stesso momento in cui giustifica il creatore, carichi l'individuo umano di tutte le responsabilità etiche dentro la storia. Perciò, persino nelle ricerche sulla teoria della conoscenza, raccolte nel *Nuovo saggio*, essa addita alla filosofia il compito qualificante del rinvenimento di un senso per la profondità onnipervasiva del male, come dichiara una pagina sintomatica della prefazione di quell'opera, pagina che sapientemente Piovani ha riproposto in apertura del suo libro: «Egli è vero che l'argomento di quest'opera è molto astratto, e lontanissimo in apparenza dalle più vicine e più pratiche necessità degli uomini; ma quando i mali sono profondi, conviene cercarne profondamente le radici. Il pervertimento e la dissoluzione non è già più l'effetto di una fragilità e di una fiacchezza deplorabile delle forze morali dell'uomo; egli si è insinuato assai dentro ed ha viaggiato, per così dire, le immense regioni degli animi, è salito alla mente, si è cangiato in una malizia appensata e fredda».

Proprio perché ha saputo individuare il cuore del rosminianesimo - nella convinzione che non sia possibile affrontare qualunque aspetto dell'opera di Rosmini «senza ricordare ciò che tutto Rosmini rappresenta, senza toccare alcuni passaggi obbligati, che sono all'incrocio di molteplici interessi morali, che hanno reso, rendono, renderanno sempre seducente il nome di Rosmini» - Piovani è stato in grado come pochi, lui, laico!, di indicare i temi da cui non può prescindere un'esauriente ricerca sul significato della presenza di Rosmini nel cattolicesimo.



LISTA REVISORI NN. 1-4

AGUTI ANDREA (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)
ANTOLINI RENZO (Università degli Studi di Trento)
BASSI SIMONETTA (Università di Pisa)
BELLABARBA MARCO (Università degli Studi di Trento)
BELLELLI FERNANDO (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)
BERARDINI SERGIO FABIO (Università degli Studi di Trento)
BIDESE ERMENEGILDO (Università degli Studi di Trento)
BONAFEDE PAOLO (Università degli Studi di Trento)
BONAZZA MARCELLO (Studi trentini di scienze storiche)
BONDI DAMIANO (Facoltà Teologica dell'Italia centrale)
BONDOLFI ALBERTO (Université de Genève)
BOSCO DOMENICO (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara)
BOTTO EVANDRO (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)
BOZZA MARTINO (Università degli Studi di Trento)
BRENTARI CARLO (Università degli Studi di Trento)
BRINO OMAR (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara)
BRUGIATELLI VERENO (Dottore di ricerca – Università degli Studi di Verona)
CANULLO CARLA (Università di Macerata)
CARDENAS MATTIA (Università degli Studi di Pavia)
CASUCCI MARCO (Università di Perugia)
CEBOLLA SANAHUJA LORENA (Università degli Studi di Trento)
CELADA BALLANTI ROBERTO (Università degli Studi di Genova)
COLLETTI LEONARDO (Università degli Studi di Trento)
CONFORTI MARIA (Università degli Studi "La Sapienza" di Roma)
CORTESE FULVIO (Università degli Studi di Trento)
COSER MATTIA (Universität Wien)
CRASTA FRANCESCA MARIA (Università di Cagliari)
CURZEL EMANUELE (Università degli Studi di Trento)
CUSINATO GUIDO (Università degli Studi di Verona)
DE GIORGI FULVIO (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)
DE LUCIA PAOLO (Università degli Studi di Genova)
DE LUISE FULVIA (Università degli Studi di Trento)
DI TULLIO MATTEO (Università Bocconi di Milano)
DORDONI PAOLO (Università degli Studi di Trento)
DOSSI MICHELE (Issr Romano Guardini – Trento)
DROESCHER CORA ARIANE (Università degli Studi di Trento)

GABUSI DARIA (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)
GALIZZI KROEGEL ALESSANDRA (Università degli Studi di Trento)
GALVAGNI LUCIA (Fondazione Bruno Kessler, Trento)
GALVANI MARTINA (Università degli Studi di Genova)
GHIA FRANCESCO (Università degli Studi di Trento)
GHIA GUIDO (Istituto Europa Unita, Chivasso)
GHIGI NICOLETTA (Università degli Studi di Perugia)
GIACOMONI PAOLA (Università degli Studi di Trento)
INVITTO GIOVANNI (Università del Salento)
KRIENKE MARKUS (Facoltà di Teologia di Lugano)
LIERMANN CHRISTIANE (Centro Italo-Tedesco per l'eccellenza Europea, Villa Vigoni)
LUZZI SERENA (Università degli Studi di Trento)
MALAGUTI MAURIZIO (Università di Bologna)
MALUSA LUCIANO (Università degli Studi di Genova)
MARANGON PAOLO (Università degli Studi di Trento)
MARIANI MILENA (Issr Romano Guardini – Trento)
MAURO LETTERIO (Università degli Studi di Genova)
MEROI FABRIZIO (Università degli Studi di Trento)
MOSCHINI MARCO (Università degli Studi di Perugia)
MUSCOLINO SALVATORE (Università degli Studi di Palermo)
NOBILE MAURO (Università degli Studi di Trento)
PALAZZO ALESSANDRO (Università degli Studi di Trento)
QUARANTA ALESSANDRA (Università degli Studi di Trento)
QUARANTA MARIO (Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carlo, Roma)
REICHLIN MASSIMO (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)
RICCI NICOLA (Istituto di Scienze Religiose – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna)
RUBBI NICOLÒ (Università degli Studi di Trento)
SANNA GIAN LUCA (Università di Cagliari)
SANSONETTI GIULIANO (Università degli Studi di Ferrara)
SANTASILIA STEFANO (Università della Calabria)
SCOGNAMIGLIO CARLO (I.R.A.S.E – Roma)
SERAPIONI RAUL (Università degli Studi di Trento)
SPEROTTO VALENTINA (Centro di Ricerca interdisciplinare in Storia delle Idee, Milano)
TEDESCO FEDERICO (Istituto Veritas Splendor di Bologna)
TERRACCIANO PASQUALE (Scuola Normale Superiore di Pisa)
TOMMASI FRANCESCO VALERIO (Università “la Sapienza”, Roma)
TUGNOLI CLAUDIO (Università degli Studi di Trento)
VALENTINI VALERIO (Università degli Studi di Trento)
ZANARDI STEFANIA (Università degli Studi di Genova)
ZANINOTTO ENRICO (Università degli Studi di Trento)
ZAVATTERO IRENE (Università degli Studi di Trento)