



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia
Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini"

Rosmini Studies

Rivista di filosofia e storia della cultura

open access

9 (2022)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico:

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

Comitato editoriale:

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

Progettazione grafica ed editing: SAMUELE MOSER

Contatti: redazione@centrostudiosmini.it

I testi inviati alla rivista sono sottoposti a *double blind peer review*.

Per l'invio dei testi si invitano gli Autori a seguire le indicazioni presenti nel sito

<http://rosministudies.centrostudiosmini.it>



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

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



Sommario

EDITORIALE

<i>Trasfigurazioni dell'università? Alcuni quadri d'insieme</i>	Pag.	1
<i>Transformations of the University? Some Overall Views</i>	»	11
<i>Wandlungen der Universität? Einige Gesamtansichten</i>	»	21
<i>Transfiguration de l'université ? Quelques vues d'ensemble</i>	»	33
<i>¿Transfiguraciones de la universidad? Algunas imágenes generales</i>	»	43

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	53
MICHELE NICOLETTI, <i>Rosmini, la persona e i diritti</i>	»	55

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	69
LUCIA BISSOLI, <i>La dignidad del hombre como entidad finita: limitación y error</i>	»	71
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>L'oggetto primo e adeguato dell'intelletto. Ludwig Babenstuber, i tomisti dell'età moderna e il principio di cognizione rosminiano</i>	»	85
ANDREA MARRONE, <i>Lorenzo Michelangelo Billia e la pedagogia rosminiana</i>	»	101



STEFANIA PIETROFORTE, <i>Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele</i>	Pag.	115
MARTINO BOZZA, <i>L'interpretazione del pensiero di Rosmini nell'orizzonte dell'ontocoscienzialismo di Edoardo Mirri</i>	»	121
MASSIMO DONÀ, <i>Essere e totalità. Severino-Rosmini: critica di una critica</i>	»	131
RALF LÜFTER, <i>Loss of Reality. Economics towards Moral Science</i>	»	143

FOCUS

<i>Introduzione</i>	»	155
ENRICO PEROLI, <i>The Sovereignty of Good. God and the World in Platonism</i>	»	157
THOMAS LEINKAUF, <i>Giordano Bruno und seine Kosmologie</i>	»	173
MARCO MOSCHINI, <i>La fede sapiente e la coscienza nel paradigma filosofico neo-bonaventuriano</i>	»	203

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	215
CLAUDIO TUGNOLI, <i>Dario Galli storico della filosofia e studioso di Antonio Rosmini</i>	»	217

EXCURSUS

<i>Introduzione</i>	»	229
ANNA CORRIAS, <i>L'immaginazione tra forme immateriali e forme materiali nel pensiero di Marsilio Ficino</i>	»	231
EVA DEL SOLDATO, <i>Esegesi, matematica e accademie: Giuseppe Valdagni e il numero platonico</i>	»	243
SIMONE FELLINA, <i>Le fonti platoniche di Federico Pendasio: note sulla diffusione nel '500 degli Scholia al Fedro di Ermia Alessandrino e dei Commenti al Fedone e al Filebo di Olimpiodoro e Damascio</i>	»	255



PANORAMI

<i>Introduzione</i>	Pag.	279
LUCA MONTANARI, <i>Tra Terra e Cielo: il valore teologico della natura nel pensiero di Seyyed Hossein Nasr</i>	»	281
CLAUDIO FONTANARI, <i>Antonio Rosmini, L'equazione dell'appagamento. Manoscritti inediti di scienze matematiche</i>	»	297



Trasfigurazioni dell'università? Alcuni quadri d'insieme

Nel 1809 il Kultusministerium del governo prussiano lanciava quello che oggi, in un tempo in cui per lo più la pigrizia mentale ci obbliga a non usare altra lingua all'infuori dell'inglese, chiameremmo un «call for proposal»: un bando pubblico con cui si invitavano tutte le persone interessate a presentare un progetto per l'organizzazione della istituenda nuova università di Berlino. Era ancora viva l'eco generata, undici anni prima, dalla pubblicazione del kantiano «Streit der Fakultäten» («Conflitto delle facoltà») e al bando del governo prussiano parteciparono alcune tra le menti migliori dell'epoca: a vincere fu infine il progetto presentato da Wilhelm von Humboldt. Se ne può trovare eco in un manoscritto dello stesso Humboldt pubblicato solo molti anni dopo la sua morte e afferente alla sua attività diretta di direttore del settore culto e istruzione del governo prussiano: «Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin» («Sull'organizzazione interna ed esterna delle istituzioni scientifiche superiori a Berlino»); già solo dal titolo è facile intendere come il grande intellettuale di Potsdam fosse primariamente interessato a conferire all'istruzione universitaria la funzione di ponte di collegamento tra la dimensione della scienza, intesa come forma suprema del sapere, e la dimensione dell'educazione e della formazione. Uno schema che, à peu près, in Europa, si è conservato ancora oggi, costituendo a tutti gli effetti un vanto e una reale eccellenza del sistema formativo occidentale. Si parla, e non a caso, di «università humboldtiana».

A rileggere il progetto humboldtiano con gli occhi disincantanti del mondo odierno non si può certo non rimanere colpiti dalla ampiezza di prospettive e dalla capacità di interpretare il lavoro della formazione universitaria come un compito e al tempo stesso un dono da offrire

a chi voglia accedervi («Aufgabe»), come una vocazione-professione («Beruf») da coltivare e difendere. Nessuna traccia di «mission», sia essa di primo, secondo o terzo grado, quasi che i docenti fossero evangelizzatori di chissà quale Verbo ispirato; se mai, la cura, pressoché a ogni riga, per il lavoro ben fatto, con una maniacalità e precisione che avvicina l'intellettuale universitario più a un artigiano della cultura (in termini humboldtiani: la «Bildung») che non al profeta vanesio e indiscusso di una qualche lieta novella (che, in genere, è quella, ça va sans dire..., da lui stesso pronunciata). Nessuna traccia neppure di «business plan» o di strategie di «fundraising»: i tempi sono cambiati, e questo si sa. L'Università oggi è un'azienda e ragiona con le regole e le procedure standardizzate di ogni azienda (a cominciare dal fatto che le opere dell'ingegno creativo dei ricercatori che in essa operano sono, e non a caso, chiamate «prodotti della ricerca», senza peraltro che l'impiego di una terminologia tanto economicistica turbi o scandalizzi minimamente qualcuno...).

Ce ne si può dolere. E constatare che viviamo un'epoca di transizione e di crisi dell'Università, non solo italiana. Forse, tuttavia, non una crisi eccezionale, se per crisi «eccezionale» intendiamo qualcosa di inedito e mai sperimentato prima d'ora.

Di fatto, a ben vedere, ogni epoca ha sperimentato momenti di ripensamento e incertezza sull'assetto e sul futuro dell'Università e mai sono mancate le voci allarmate e disperate dei catastrofisti a fare da controcanto alle gioiose marce trionfali dei corifei delle «magnifiche sorti, e progressive» del tempo presente...

Ogni «crisi» è, etimologicamente parlando, un momento opportuno (un «kairòs») per una revisione e un giudizio sulla direzione che i moti culturali interni a una società stanno prendendo e quindi sulle prospettive di sviluppo (o di recesso) di quegli stessi moti.

Un periodo di crisi e di transizione, di ripensamenti e, vichianamente, di «ripercorrimenti» è stato sicuramente il 1969, anno in cui Pietro Piovani pubblicava, a Napoli, per i tipi di Guida (ristampato poi nel 2000), un libretto dal titolo tanto efficace quanto corrosivo: «Morte (e trasfigurazione?) dell'Università».

Eravamo all'indomani del maggio '68, un periodo terremotante (nel male, ma anche e soprattutto nel bene) l'Università, un moto di scotimento dal torpore in cui essa, per conformismo, tradizionalismo e mantenimento di vetusti privilegi e poteri, era caduta.

La lunga crisi dell'Università europea è stata sollecitata da una radicale trasformazione sociale, contraddistinta dal dissidio tra il modello elitario, che aveva di fatto caratterizzato l'Università dell'Ottocento e del primo Novecento, e il modello di massa, ossia le istanze legate alla democratizzazione dell'Università e la sua accessibilità a un vasto pubblico. In tale contesto, sosteneva Piovani, un'idea o un modello nuovi dell'istruzione superiore non possono partire dall'Università come essa si presenta allo stato attuale e tanto meno dalla maggior parte degli attuali universitari: nel primo caso si farebbe l'errore di riprendere l'immagine ottocentesca degli atenei come fucina di classi dirigenti e nel secondo caso di ricorrere a chi, vissuto nella decomposizione, ha fatto di tutto prima per rinviarla, poi per occultarla, non volendo vedere i sintomi della propria sopraggiunta incapacità di durare e di ricreare.

L'Università fin qui conosciuta, dunque, sosteneva Piovani, non esiste ormai più, né più tornerà. Possibile, e se sì, come, che da tale «defungere», ossia, letteralmente, da tale venir meno alla funzione fino a quel momento assolta dalle istituzioni accademiche, esse possano rinascere «trasfigurate», per continuare, se pure «sub altera specie», a esercitare un ruolo e una funzione?

Una domanda che, «mutatis mutandis», è lecito riproporre oggi, in un tempo cioè in cui la società nella quale ci è toccato in sorte di vivere ha sviluppato, sull'onda dell'imperativo della performance e della «gratificazione istantanea», strategie vieppiù raffinate, benché non sempre, e necessariamente, efficaci, di accelerazione dei processi, tanto nel mondo della produzione di beni e servizi, quanto in quello della comunicazione e interazione. L'effetto che ne è sortito, a carico soprattutto delle istituzioni educative e formative, in primis la scuola e l'università, è quello di una progressiva trasformazione da luoghi «iuxta eorum naturam» eminentemente e scientemente orientati a tempi di «raccolta» medio-lunghi a luoghi nei quali, per contro, la verifica degli apprendimenti appresi si impone, in ottemperanza alla «logica di mercato», con la massima urgenza possibile e va dunque, a questo scopo, segmentata, frammentata e parcellizzata in momenti sequenzialmente e proceduralmente distinti (nonché, secondo una presunzione tanto assurda quanto radicata, resi assolutamente «oggettivi»).

Il risultato di tale affinamento di strategie, per lo più silenziosamente accolto e subito, quando non magnificato sotto le ambigue insegne dell'imperativo di una non meglio precisata «innovazione», coincide con la metamorfosi irresistibile delle istituzioni formative in «imprese» (al punto che non di rado, anche in documenti ufficiali, le studentesse e gli studenti vengono volentieri onorate e onorati del titolo di «stakeholders»!) e del connesso, altrettanto

irresistibile, affermarsi, dogmaticamente indiscutibile e indiscusso, della «ideologia delle competenze».

Le competenze sono, per loro stessa «auto-definizione», «oggetti complessi», ovvero, detto in altri termini, oggetti dai contorni epistemologici talmente vaghi da risultare indefiniti o più probabilmente indefinibili; insomma, alla domanda esiziale su che cosa siano in ultima istanza le competenze, la risposta più lucida e meno ideologicamente condizionata non potrebbe che oscillare tra uno scettico «ignoramus» e un più perentorio «semper ignorabimus»...

Se la scuola e l'Università da noi frequentate nei verdi anni della giovinezza potevano ancora accontentarsi di compendiare il mondo presuntivamente complesso delle competenze nella onorata triade «leggere, scrivere e fare di conto», oggi le competenze – variamente declinate anche ortogonalmente (si pensi alla misteriosa e un po' inquietante locuzione: «competenze trasversali», degna erede semantica delle geometricamente impossibili «convergenze parallele» d'antan!) o, per darsi un tono di distinzione, declamate in lingua inglese («soft skills», ovvero «life skills», ovvero «non cognitive skills», ecc. ecc.) – hanno vieppiù preso il posto dei «saperi».

Certo: la questione delle «competenze» (qualunque cosa esse siano) non merita di essere troppo sbrigativamente liquidata con slogan tanto facili quanto banali, dato che, pur nella vaghezza definitoria in cui si imbatte, essa segnala pur sempre un problema reale, una preoccupazione a cui nessun lavoro formativo degno del nome possa pensare di sottrarsi. Così, si potrebbe quasi osare l'affermazione in base alla quale la dialettica tra «competenze» e «saperi» abbia in sé qualcosa della ben più conosciuta (e nobile) dialettica simmeliana tra «cultura oggettiva» (o «spirito oggettivo»), cioè i prodotti e le realizzazioni della cultura collettiva, e «cultura soggettiva» (o «spirito soggettivo»), cioè il grado di cultura e di istruzione dei singoli individui. La dialettica tra queste due «culture» è di natura tensiva e chiasmica: mentre la prima cresce, la seconda, nella più parte dei casi, viene meno.

Ora, la cultura soggettiva è l'anima individuale che sviluppa le sue inclinazioni e la propria unità, mutandosi nella cultura oggettiva e quindi manifestandosi e presentandosi in essa. È per questo che, come peraltro affermava Simmel stesso, non può esserci alcuna cultura soggettiva senza una cultura oggettiva; la cultura oggettiva, però, non è preposta a migliorare il livello culturale del singolo, giacché essa deve la sua prosperità piuttosto alla divisione del lavoro e all'elevata specializzazione della tecnologia.

Con il distacco della cultura oggettiva da quella soggettiva, la cultura oggettiva diventa un regno di oggetti estranei e per lo più indefinibili, mentre la cultura soggettiva perde il suo contenuto e le sue possibilità di articolazione, assottigliandosi sempre più. Poiché, per esempio, il pianoforte è tecnicamente più complesso del violino, esso ha per così dire una maggiore vita propria, cioè una maggiore autonomia nei confronti dell'artista. Oggi i sintetizzatori musicali rendono quasi del tutto inutile la presenza di un artista e ciò vale per tutte le sfere della musica. Le possibilità della registrazione e della riproduzione elettronica dei suoni sono sorprendenti – le capacità di suonare uno strumento o di comporre non riescono però a procedere di pari passo (per non parlare della cultura musicale diffusa e della qualità della musica per lo più ascoltata, di livello tristemente basso).

Insieme con una grandissima quantità di prodotti culturali e insieme con la loro riproducibilità tecnica, cresce rapidamente la possibilità di vedere, leggere e ascoltare una quantità innumerevole delle più disparate opere d'arte; tuttavia, l'effettiva capacità di articolazione artistica del singolo individuo rimane sensibilmente indietro, quando non addirittura scompare.

Analoghi esempi si potrebbero addurre nel campo della scrittura e della comunicazione: disponiamo, in termini di cultura oggettiva, di strumenti di confezionamento editoriale raffinatissimi (oggi ciascuno, a fronte di un apprendistato relativamente modesto dal punto di vista della fatica, è in grado di confezionare, con un apposito programma del proprio pc, un libro intero, copertina compresa), tuttavia, in generale, la qualità della scrittura, in termini di cultura soggettiva, è divenuta sempre più scadente; disponiamo, in termini di cultura oggettiva, di strumenti di comunicazione estremamente precisi e facilmente accessibili (e l'esperienza del lockdown pandemico ci ha reso, in questi campi, sempre più scaltriti), tuttavia, in generale, in termini di cultura soggettiva, la nostra capacità di comunicare vissuti che vadano appena un poco più in là delle semplici emozioni epidermiche – stilizzate nei cosiddetti emoticons – è per lo più degradata a livelli di primitivismo affettivo.

Naturalmente, anche senza vedere in tutto ciò, come voleva Simmel, la «tragedia della cultura moderna», sarebbe comunque sbagliato ignorare il fenomeno: quanto più variegata è la cultura di una società, tanto più diventa difficile, per il singolo, rapportarsi con la necessità di integrare quella cultura e di affermarla come propria. Un processo sociale, questo, i cui effetti sono quotidianamente constatabili anche nella evoluzione della vita e dell'organizzazione universitaria.

Un effetto è, per esempio, quello della crescente spinta, internamente alle dinamiche gestionali dell'Università (la cosiddetta «governance», quale che sia il significato attribuibile a tale arcano termine tanto diffuso quanto vago nella sua polisemia), alla «burocratizzazione» e «proceduralizzazione» dei processi (si pensi anche solo agli standard di certificazione della qualità della didattica o alla valutazione della ricerca), che si muovono certamente nella direzione di un predominio della cultura «oggettiva» sulla cultura «soggettiva». La «funzionarizzazione» della professione docente, ossia la sua progressiva trasformazione da professione intellettuale a professione managerial-organizzativa, è un indice abbastanza manifesto di un tale predominio, ormai quasi incontrastato, della «oggettività».

Osservando quindi la realtà attuale dell'Università italiana ed europea (e anche di quella nordamericana) con occhi spassionati e non offuscati da conturbanti conformismi à la page, molto difficilmente si potrebbero applicare alla situazione dell'accademia le parole sagge e letteralmente illuminate che Immanuel Kant dedicava alla Kirchengeschichte, vale a dire il fatto che il periodo più favorevole, il kairòs, della storia della Chiesa è, e deve essere, sempre, per il filosofo di Königsberg, il momento presente.

Certo, Kant poteva affermare ciò in forza della sua convinzione della preminenza della Chiesa invisibile, universale e aconfessionale, quindi intrinsecamente libera e razionale, sulla Chiesa visibile, storico-concreta e confessionalisticamente orientata; può darsi, dunque, che quanto di regolativo è contenuto nell'aggettivo «unsichtbar» rispetto all'uso costitutivo (e dogmatico) di «sichtbar» sia, lato sensu, estensibile anche all'Università. Che cioè vi sia un'Università invisibile che, estensivamente, inglobi l'Università visibile e la perfezioni con l'ausilio delle benefiche e utopiche ragioni prospettive degli «als ob», delle idee regolative. Può darsi.

Tuttavia, troppo forte è la pressione esercitata dalle seducenti persuasioni delle tutele infide dello «spirito del tempo» (che ci fa pronunciare, novelli don Alfonso, che, a ben guardare, se «altri un vizio lo chiama e altri un uso», in fondo, però, adeguarsi è solo «necessità del core», perché «così fan tutte!»), per riuscire a vedere realmente stagliarsi imperiosa sull'Università fattualmente esistente quell'Università che, come la città di Platone, «esiste solo nei nostri discorsi»...

Sedotta (e, in molti casi, tosto abbandonata) dalle sirene provenienti da un metodo particolarmente adatto, sia per affinità culturali, sia per affinità linguistico-sintattiche, al mondo nordamericano – e, comunque, ai paesi anglofoni –, nonché condizionata dall'insieme di circostanze (razionalmente non sempre comprensibili, ma nella sostanza dettate da esigenze

imposte più dal mercato globale che dal pensiero o, tantomeno, dalla sintassi) che hanno portato la lingua inglese a imporsi in vari campi come lingua veicolare (se non, persino, come l'unica lingua scientificamente accreditata e accreditabile), l'Università italiana e, in essa, soprattutto la cultura umanistica sembrano aver spesso perduto fiducia in loro stesse e nella loro capacità di qualificarsi, nella peculiarità della loro organizzazione, come proposta durevolmente valida per affrontare le questioni decisive che sempre e ancora attanagliano e angosciano l'individuo contemporaneo.

Il quadro complessivo non è comunque, dal punto di vista sociologico, tutto di ombre, anzi. Gli effetti, pur chiaroscurali, del Processo di Bologna cominciano a farsi sentire quanto meno dal versante della creazione sempre più reale e fattuale di uno spazio universitario autenticamente europeo (il successo di programmi di scambio come l'Erasmus e del sistema dei crediti formativi, con la conseguente comparabilità dei curricula, ne sono un esempio evidente). L'effetto che ne è sortito, e costantemente ne sta sortendo, è quello di una generale tendenza alla internazionalizzazione istituzionale delle università che, nell'ultimo trentennio, si è indubbiamente rafforzato su scala non solo europea, ma globale, soprattutto grazie allo sviluppo delle tecnologie digitali. Ciò appare, a una attenta disamina, qualche cosa di qualitativamente diverso dalla circolazione internazionale delle idee, che è sempre avvenuta, e anche dalla collaborazione internazionale tra enti di ricerca di punta, che nel Novecento ha parecchi esempi: si potrebbe forse parlare della progressiva formazione di saperi effettivamente globali, una rete fittissima nella quale, per una disciplina o per l'altra, ogni università rappresenta un nodo di ricezione, di rielaborazione e di irradiazione.

Lo attestano anche, e plasticamente, per quanto riguarda le trasformazioni in atto nella realtà italiana, gli indicatori illustrati nel XXIV Rapporto AlmaLaurea su «Profilo e Condizione Occupazionale delle Laureate e dei Laureati», presentato nel giugno 2022. I dati fanno emergere una valutazione sostanzialmente positiva dell'università italiana, con l'88,8% dei laureati che si dichiara soddisfatto per il rapporto con i docenti e il 72,9% che confermerebbe la scelta compiuta sia di corso sia di ateneo. Anche l'indagine sulla condizione occupazionale fotografa un tendenziale miglioramento del tasso di occupazione a un anno dal titolo, segnando +2,9 punti percentuali rispetto al 2019 per le laureate e i laureati di secondo livello e +0,4 punti per i laureati di primo livello. Anche le retribuzioni risultano in aumento: rispetto all'indagine del 2019 si rileva +9,1% per le laureate e i laureati di primo livello e +7,7% per quelli di secondo livello.

Per contro, il mercato del lavoro tratteggia un quadro di instabilità per i neo-laureati con un aumento dei contratti a tempo determinato, una sfiducia nelle istituzioni e, al contrario, un'ampia fiducia nella tecnologia, nella rete di relazioni sociali e nella famiglia, fattori cruciali per il miglioramento delle possibilità occupazionali e professionali dei laureati.

Dal Rapporto si evince che laurearsi rappresenta in ogni caso un vantaggio competitivo. Il livello del titolo di studio posseduto è determinante per non restare disoccupati e per guadagnare di più. Nel 2021 il tasso di occupazione della fascia di età 20-64 anni tra i laureati è pari al 79,2% a fronte del 65,2% dei diplomati (dati ISTAT) e un laureato, secondo la documentazione OECD (Organization de Coopération et de Développement Économiques), guadagnava nel 2020 il 37,0% in più rispetto a un diplomato.

Il Rapporto attesta il paradosso di una popolazione di laureate che si laureano prima, e con performance migliori dei loro colleghi maschi, ma che incontrano maggiori ostacoli in termini di ingresso e condizioni sul mercato del lavoro; il «differenziale di genere» è maggiore per le discipline umanistiche, mentre risulta meno significativo per le discipline tecnologico-scientifiche.

Quanto alle immatricolazioni, dopo il notevole calo registrato a partire dall'anno accademico 2003/04, a partire dall'anno accademico 2014/15 si è osservato un costante incremento delle matricole, arrivando nel 2020/21 a +21% rispetto al 2013/14 (fonte MUR). Tuttavia nell'ultimo anno accademico (2021/22) si è rilevato un calo delle immatricolazioni (-3% rispetto al 2020/21), più forte negli atenei del Mezzogiorno (-5%). In ogni caso il numero degli immatricolati è ancora oggi inferiore rispetto a quello del 2003/04 (-5%). L'andamento delle immatricolazioni si rispecchia in modo interessante nelle aree disciplinari: rispetto all'a.a. 2003/04 l'area STEM (ovvero i macrosettori di Scienze, Tecnologia, Ingegneria e Matematica) mostra un aumento del 14%, mentre quella sanitaria e agro-veterinaria ha registrato un incremento del 2%. Infine, l'area artistica, letteraria ed educazione e soprattutto l'area economica, giuridica e sociale sono ancora al di sotto della quota di immatricolati del 2003/04 (rispettivamente -11% e -15%).

La pandemia ha ridotto sensibilmente le esperienze di studio all'estero riconosciute dal corso di laurea, che hanno coinvolto solo l'8,5% dei laureati nel 2021, tornando così su livelli inferiori a quelli del 2011 (percentuale pari all'11,3% nel 2020 e all'8,9% nel 2011). Si tratta di esperienze che, oltre a valorizzare il bagaglio personale della e dello studente, consentono di

acquisire maggiori competenze linguistiche. Infatti, il 90,2% dei laureati che ha avuto un'esperienza di studio all'estero riconosciuta dichiara di conoscere almeno una lingua straniera scritta ad un livello pari o superiore a B2, mentre tale quota è del 59,3% tra chi non ha fatto questa esperienza.

Anche le esperienze di tirocinio curriculare hanno subito una battuta d'arresto dopo un periodo di aumento. Nel 2021 è il 57,1% la quota dei laureati che hanno svolto tirocini riconosciuti dal corso di laurea. Nel 2011 era il 55,3% e, dopo alcuni anni di sostanziale stabilità, dal 2015 si è evidenziata una costante crescita durata fino al 2019 (portando tale quota al 59,9%), cui è seguita la contrazione del 2020 (-2,3 punti percentuali rispetto al 2019) e del 2021 (-0,5 punti rispetto al 2020).

Sia le esperienze all'estero sia i tirocini curricolari aumentano le chance di trovare lavoro. A parità di condizioni, chi ha svolto un tirocinio curriculare ha il 7,6% di probabilità in più di essere occupato a un anno dal titolo, mentre chi ha svolto un periodo di studio all'estero riconosciuto ha il 15,4% di probabilità in più.

Ricerca, insegnamento e formazione si confermano dunque, nell'Università, come già scriveva Karl Jaspers negli anni Sessanta del secolo scorso, compiti inscindibilmente interconnessi, momenti di una «vivente totalità», così che non si può pensare l'uno senza gli altri, senza cioè che la sostanza dell'Università decada o senza che, al tempo stesso, ciascun compito non si atrofizzi o assuma forme ibride o infelici (cfr. K. Jaspers, K. Rossmann, *Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961). L'attenzione crescente riposta poi (nei programmi e nei finanziamenti ministeriali) nei confronti della cosiddetta «terza missione» dell'Università – pur se il termine è, di per sé, abbastanza orrendo – ha avuto se non altro il merito di riportare al centro del dibattito l'importanza del «ruolo pubblico» del sapere universitario: l'Università non è e non può essere una *turris eburnea*, un luogo isolato e elitario appannaggio di pochi eletti e privilegiati, ma un centro irrinunciabile di irradiazione di cultura e un luogo per una crescita civile dell'intera collettività.

Si tratta dunque di difendere l'idea della autonomia irriducibile dei saperi, delle lingue e delle culture, contro ogni tentazione di ricondurre la formazione a un «pensiero unico» massificante. L'esempio pratico di un Rosmini secondo il quale, per costruire le fondamenta di una enciclopedia del sapere, occorre passare, creativamente e «poeticamente», anche dalla costruzione di una «nuova» lingua o, quantomeno, di una lingua ad hoc, resta, da questo versante,

un modello ancora utilmente da studiare e approfondire, anche e soprattutto nelle sedi accademiche.

Si tratta con ciò di recuperare e dare nuova linfa all'idea, già peculiarmente humboldtiana, che vede nella passione per la scienza, intesa come pluralità dei saperi, il requisito essenziale che accomuna tutti coloro che lavorano nell'Università: unità di ricerca e insegnamento, libera collaborazione tra docente e studente, comune rifiuto di accogliere passivamente contenuti predeterminati, standardizzati e uniformati.

(o.b. - f.g.)

Transformations of the University?

Some overall Views

In 1809 the Kultusministerium of the Prussian Government launched what today, at a time when mostly mental laziness forces us not to use any language other than English, we would describe as a “call for proposals”: a public announcement with which all those interested were invited to submit a project for the organization of the new university in Berlin. The echo generated, eleven years earlier, by the publication of the Kantian “Streit der Fakultäten” (“Conflict of the faculties”) was still alive and some of the best minds of the time participated in the public call by the Prussian Government: the eventual winner was the project presented by Wilhelm von Humboldt. One can find echoes of this in Humboldt’s own manuscript published only many years after his death and pertaining to his direct activity as director of the cult and education sector of the Prussian Government: “Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin” (“On the internal and external organisation of the higher academic institutions in Berlin”); from the title itself it is easy to understand how the great intellectual of Potsdam was primarily interested in giving university education the function of a bridge between the dimension of science, understood as the supreme form of knowledge, and the dimension of education and training. A scheme that, à peu près, has still been preserved in today’s Europe, being under all respects a source of pride and a real excellence of the Western training system. Not surprisingly, the “Humboldtian university” is still discussed.

On rereading the Humboldtian project with the disenchanted eyes of today’s world, one certainly cannot fail to be struck by the breadth of perspectives and the ability to interpret the work of university education as a task and at the same time a gift to offer to those who want to access it (“Aufgabe”), as a vocation-profession (“Beruf”) to be cultivated and defended.

There is no trace of “mission”, be it of the first, second or third degree, almost as if the teachers were evangelizers of who knows which inspired Word; if anything, he cares for it, almost every line, for a job well done, with a maniacal quality and precision that brings the university intellectual closer to an artisan of culture (in Humboldtian terms: the “Bildung”) than to the vain and undisputed prophet of some good news (which, in general, is that, *ça va sans dire...*, uttered by himself). There is not even a trace of “business plans” or “fundraising” strategies: times have changed, and we know this. Today, the University is a company and reasons with the rules and standardized procedures of every company (starting with the fact that the works of the creative genius of the researchers who work in it are, and not surprisingly, called “research product, without anyone being in the least disturbed or scandalised by the use of such economic terminology ...).

One can lament this state of affairs and note that we are living in an era of transition and crisis for the University, not only in Italy. Perhaps, however, not an exceptional crisis, if by “exceptional” crisis we mean something new and unprecedented.

In fact, on closer examination, every era has experienced moments of rethinking and uncertainty about the structure and future of the University and the alarmed and desperate voices of the catastrophists have never failed to act as a counterpoint to the joyful triumphal marches of the coryphaei of the “*magnifiche sorti, e progressive*” of the present time ...

Every “crisis” is, etymologically speaking, an opportune moment (a “*kairòs*”) for a review and a judgement on the direction that the cultural movements within a society are taking and therefore on the prospects for development (or withdrawal) of those same movements.

A period of crisis and transition, of rethinking and, in Vichian terms, of “retracing” was certainly 1969, the year in which Pietro Piovani published, in Naples, printed by Guida (reprinted in 2000), a booklet with a title, as effective as it is corrosive: “Death (and transfiguration?) of the University”.

We were in the aftermath of May ’68, an earthquake period (for evil, but also and above all for good) the University, a movement of arousal from the torpor in which it, on account of or conformity, traditionalism and maintenance of ancient privileges and powers, had fallen.

The long crisis of the European University was prompted by a radical social transformation, marked by the disagreement between the elitist model, which had in fact characterized the University of the nineteenth and early twentieth centuries, and the mass model, i.e.

the democratisation of the University and its accessibility to a wide audience. In this context, Piovani argued, a new idea or model of higher education cannot start from the University as it presents itself in its current state, much less from most of the current university students: in the first case one would make the mistake of taking up again the nineteenth-century image of the universities as a forge of the ruling classes and in the second case to resort to those who, having lived in decomposition, did everything first to postpone it, then to hide it, not wanting to see the symptoms of their own incapacity persisting and recreating themselves.

The University as known up to now, therefore, argued Piovani, no longer exists, nor will it return. Is it possible, and if so, how, that from such “defungere”, that is, literally, from this failure to function up to that moment performed by academic institutions, they can be reborn “transfigured”, to continue, even if “sub altera specie”, to exercise a role and a function?

A question, which, “mutatis mutandis”, it is legitimate to re-propose today, in a time that is when the society in which we were destined to live has developed, in the wake of the imperative of performance and “instant gratification”, increasingly refined strategies, although not always, and necessarily, effective, for accelerating processes, both in the world of the production of goods and services, and in that of communication and interaction. The resulting effect, especially on educational and training institutions, primarily schools and universities, is that of a progressive transformation from places that, “iuxta eorum naturam” were eminently and knowingly dissipative to average “collection” times, to places where, on the contrary, the verification of learning is required, in compliance with the “market logic”, with the greatest possible urgency and must therefore, for this purpose, be segmented, fragmented and parcelled into distinct sequential and procedural moments distinct (and, according to a presumption as absurd as it is rooted, made absolutely “objective”).

The result of this refinement of strategies, mostly silently accepted and endured, when not magnified under the ambiguous insignia of an unspecified “innovation”, coincides with the unstoppable metamorphosis of training institutions into “enterprises” (to the point that not infrequently, even in official documents, female and male students are gladly honoured with the title of “stakeholders”!) and the equally compelling, dogmatically indisputable and undisputed affirmation of the “ideology of competences”.

Competences are, by their own “self-definition”, “complex objects”, or, in other words, objects with such vague epistemological outlines as to be indefinite or more likely indefinable;

in short, to the deadly question about what competences are in the last resort, the clearest and least ideologically conditioned answer could only swing from a sceptical “ignoramus” to a more peremptory “semper ignorabimus” ...

If the school and university we attended in the green years of our youth could still be content with summarizing the presumptively complex world of skills in the honoured triad of “reading, writing and arithmetic”, today skills – variously declined also orthogonally (think of the mysterious and somewhat disturbing term: “transversal skills”, a worthy semantic heir of the geometrically impossible “parallel convergences” of yesteryear!) or, to give a tone of distinction, declaimed in English (“soft skills”, or “life skills”, or “non cognitive skills”, etc. etc.) – have increasingly taken the place of “knowledge”.

Of course: the question of “competences” (whatever they are) does not deserve to be dismissed too hastily with slogans as easy as they are banal, given that, despite the vagueness of definition it encounters, it still signals a real problem, a concern from which no formative work worthy of the name can think of escaping. Thus, one could almost dare to assert that the dialectic between “skills” and “knowledge” has in itself something of the much better known (and noble) Symmelian dialectic between “objective culture” (or “objective spirit”), that is, the products and achievements of collective culture, and “subjective culture” (or “subjective spirit”), that is, the degree of culture and education of individuals. The dialectic between these two “cultures” is of a tensive and chiasmic nature: while the first grows, the second, in most cases, fails.

Now, the subjective culture is the individual soul that develops its inclinations and its own unity, changing into the objective culture and then manifesting and presenting itself in it. This is why, as Simmel himself stated, there can be no subjective culture without an objective culture; which, however, is not designed to improve the cultural level of the individual, since it owes its success rather to the division of labour and the high specialization of technology

With the detachment of objective culture from the subjective one, the former becomes a kingdom of foreign and mostly indefinable objects, while the latter loses its content and its possibilities of articulation, becoming thinner and thinner. Since, for example, the piano is technically more complex than the violin, it has, so to speak, a greater life of its own, that is, greater autonomy from the artist. Today musical synthesizers make the presence of an artist almost completely useless and this applies to all spheres of music. The possibilities of electronic

recording and reproduction of sounds are amazing – the ability to play an instrument or to compose, however, cannot go hand in hand (not to mention the widespread musical culture and the quality of the music mostly listened to, sadly low).

Together with a huge amount of cultural products and together with their technical reproducibility, the possibility of seeing, reading and listening to an innumerable quantity of the most disparate works of art grows rapidly; however, the actual artistic articulation capacity of the individual lags significantly behind, or even disappears.

Analogous examples could be cited in the field of writing and communication: we have, in terms of objective culture, extremely refined editorial packaging tools (today everyone, in the face of a relatively modest apprenticeship from the point of view of fatigue, is able to pack, with a specific programme of one's own pc, a whole book, cover included), however, in general, the quality of writing, in terms of subjective culture, has become increasingly poor; we have, in terms of objective culture, extremely precise and easily accessible communication tools (and the experience of the pandemic lockdown has made us, in these fields, more and more shrewd), however, in general, in terms of subjective culture, their ability to communicate experiences that go just a little further than simple epidermal emotions – stylized in the so-called emoticons – is mostly degraded to levels of affective primitivism.

Of course, even without seeing in all this, as Simmel wanted, the “tragedy of modern culture”, it would still be wrong to ignore the phenomenon: the more varied the culture of a society, the more difficult it becomes for the individual to relate to the necessity of integrating that culture. and affirming it as his/her own. This is a social process, whose effects can also be seen on a daily basis in the evolution of university life and organization.

One effect is, for example, that of the growing drive, within the management dynamics of the University (the so-called “governance”, whatever the meaning attributable to this arcane term, as widespread as it is vague in its polysemy), to “bureaucratisation” and “proceduralisation” of processes (just think of the standards for certifying the quality of teaching or the evaluation of research), which certainly move in the direction of a predominance of “objective” culture over “subjective” culture. The “functionalization” of the teaching profession, that is, its progressive transformation from an intellectual profession to a managerial-organizational profession, is a fairly clear indication of this, now almost undisputed, predominance of “objectivity”.

Therefore, in observing the current reality of the Italian and European universities (and also of the North American ones) with dispassionate eyes and not obscured by disturbing *à la page* conformisms, it would be very difficult to apply Immanuel Kant's wise and literally enlightened words to the situation of the academy: words which he dedicated to the *Kirchengeschichte*, that is to say, the fact that the most favourable period, the *kairòs*, in the history of the Church is, and must always be, for the philosopher of Königsberg, the present moment.

Certainly, Kant could affirm this by virtue of his conviction of the pre-eminence of the invisible, universal and non-denominational Church, therefore intrinsically free and rational, over the visible, historical-concrete and confessionally oriented Church; it may therefore be that the regulatory content is contained in the adjective "unsichtbar" with respect to the constitutive (and dogmatic) use of "sichtbar" is, *latu sensu*, also extensible to the University. That is, that there is an invisible University that, extensively, encompasses the visible University and perfects it with the help of the beneficial and utopian perspective reasons of the "als ob", of regulatory ideas. It is possible.

However, the pressure, which is too strong, exerted by the seductive persuasions of the treacherous protections of the "spirit of the times" (which makes us say, new Don Alfosos, that, on closer inspection, if "others call it a vice and others use it", basically, however, adapting oneself is only a "necessity of the heart", because "they all do it this way!"), in order to be able to really see that the University which, like the city of Plato, "exists only in our speeches"...

Seduced (and, in many cases, soon abandoned) by the sirens coming from a particularly suitable method, both because of cultural, and linguistic-syntactic affinities, with the North American world – and, in any case, with the English-speaking countries –, as well as conditioned by the combination of circumstances (rationally not always understandable, but essentially dictated by needs imposed more by the global market than by thought or, let alone, by syntax) that have led the English language to establish itself in various fields as a vehicular language (if not, even, as the only scientifically accredited and creditable language), the Italian University and, in it, especially the humanistic culture seem to have often lost confidence in themselves and in their ability to qualify, in the peculiarity of their organization, as a lastingly valid proposal to address the decisive issues that always have and still do grip and distress the contemporary individual.

The overall picture does not, however, from a sociological point of view, only consist of shadows, on the contrary. The effects, albeit *chiaroscuro*, of the Bologna Process are beginning to be felt at least from the side of the increasingly real and factual creation of an authentically European university space (the success of exchange programmes such as Erasmus and the credit system, with the consequent comparability of curricula are obvious examples). The effect that has emerged, and is constantly emerging, is that of a general tendency towards the institutional internationalisation of universities which, in the last thirty years, has undoubtedly become more marked not only on a European scale, but also globally, above all thanks to the development of digital technologies. This appears, on careful examination, something qualitatively different from the international circulation of ideas, which has always occurred, and also from the international collaboration between leading research institutions, which in the twentieth century has several examples: one could perhaps speak of the progressive formation of truly global knowledge, a very dense network in which, each university represents a hub of reception, elaboration and dissemination.

The indicators illustrated in the 24th AlmaLaurea Report on “Profile and Occupational Condition of Female and Male Graduates”, presented in June 2022, also demonstrate this, in a plastic way, with regard to the transformations taking place in the Italian context. The data reveal a substantially positive evaluation of the Italian university, with 88.8% of graduates declaring themselves satisfied with the relationship with teachers and 72.9% confirming the choice made with regard to both the course and the university. The survey of the Employment Status also shows a tendential improvement in the employment rate one year after the qualification, marking +2.9 percentage points compared to 2019 for the second level graduates and +0.4 points for first-level graduates evidently confirm this, with regard to the transformations taking place in Italy. Salaries are also increasing: compared to the 2019 survey, there is + 9.1% for first-level graduates and + 7.7% for second-level graduates.

On the other hand, the labour market portrays a picture of instability for recent graduates with an increase in fixed-term contracts, a mistrust in institutions and, on the contrary, a broad trust in technology, in the network of social relations and in the family, crucial factors for improving graduates’ employment and professional possibilities.

The Report shows that, in any case, graduating represents a competitive advantage. The level of the qualification held is decisive for not remaining unemployed and for earning

more. In 2021, the employment rate of the 20-64 age group among graduates was 79.2% compared to 65.2% of graduates (ISTAT data) and a graduate, according to the OECD (Organization de Coopération et de Développement Économiques), earned 37.0% more in 2020 than a high school graduate.

The Report confirms the paradox of a population of female graduates who graduate earlier, and perform better than their male colleagues, but who encounter greater obstacles in terms of entry and conditions in the labour market; the “gender differential” is greater for the humanities, while it is less significant for the technological-scientific disciplines.

As for enrolments, after the significant decline recorded starting from the 2003/04 academic year, starting from the 2014/15 academic year there has been a steady increase in freshmen, reaching + 21% in 2020/21 compared to 2013/14 (source MUR). However, in the last academic year (2021/22) there has been a drop in enrolments (-3% compared to 2020/21), more marked in the Southern universities (-5%). In any case, the number of students enrolled is still lower today than in 2003/04 (-5%). However, in the last academic year (2021/22) there was a drop in enrolments (-3% compared to 2020/21), more marked in the Southern universities (-5%). The trend of enrolments is reflected in an interesting way in the subject areas: compared to the academic year 2003/04 the STEM area (ie the macro-sectors of Science, Technology, Engineering and Mathematics) shows an increase of 14%, while the health and agro-veterinary area recorded an increase of 2%. Finally, the artistic, literary and education area and above all the economic, legal and social areas are still below the 2003/04 share of enrolments (respectively -11% and -15%).

The pandemic has significantly reduced the study experiences abroad recognized by the degree programme, which involved only 8.5% of graduates in 2021, thus returning to levels below those of 2011 (percentage equal to 11.3 % in 2020 and 8.9% in 2011). These are experiences which, in addition to enhancing the students’ personal baggage, allow them to acquire greater language skills. In fact, 90.2% of graduates who have had a recognized study experience abroad declare that they know at least one foreign language written at a level equal to or higher than B2, while this share is 59.3% among those who do not have had this experience.

Curricular internship experiences also suffered a setback after a period of increase. In 2021, 57.1% of graduates completed internships recognized by the degree course. In 2011, this figure was 55.3% and, after a few years of substantial stability, from 2015 there was a steady

growth that lasted until 2019 (bringing this share to 59.9%), which was followed by the contraction in 2020 (-2,3 percentage points compared to 2019) and 2021 (-0.5 points compared to 2020).

Both experiences abroad and curricular internships increase the chances of finding work. Everything else being equal, those who have completed a curricular internship are 7.6% more likely to be employed a year after their qualification, while those who have completed a recognized period of study abroad have a 15.4% greater probability of finding work.

Research, teaching and education are therefore confirmed, in the University, as Karl Jaspers had already written in the 1960s, as inseparably interconnected tasks, moments of a “living totality”, so that one cannot think of one without the other, that is, without the substance of the University decaying or without, at the same time, each task atrophying or taking on hybrid or unsuitable forms. (cf. K. Jaspers, K. Rossmann, Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961). The growing attention then paid (in the programmes and in the ministerial funding) to the so-called “third mission” of the University – even if the term is, in itself, quite horrendous – had at least the merit of bringing back to the centre of the debate the importance of the “public role” of university knowledge: the University is not and cannot be an ivory tower, an isolated and elitist place, the prerogative of a select and privileged few, but an indispensable centre for the dissemination of culture and a place of a civil growth for the entire community.

It is therefore a question of defending the idea of the irreducible autonomy of knowledge, languages and cultures, against any temptation to bring education back to a standardizing “single thought”. The practical example of Rosmini according to which, in order to build the foundations of an encyclopedia of knowledge, it is necessary to pass, creatively and “poetically”, also from the construction of a “new” language or, at least, of an ad hoc language, remains, from this point of view, a model still worth studying and, in greater depth, also and above all in academic centres.

It is a matter of recovering and giving new life to the idea, already peculiarly Humboldtian, which sees in the passion for knowledge, understood as a plurality of forms of knowledge, the essential requirement that unites all those who work in the University: a research and teaching unit. free collaboration between teacher and student, a common refusal to accept, passively, predetermined, standardized and homogenised contents.

(o.b. - f.g.)



Wandlungen der Universität? Einige Gesamtansichten

Im Jahre 1809 gab das preußische Kultusministerium etwas bekannt, was man heute, in einer Zeit, in der die geistige Trägheit uns meistens zwingt, keine andere Sprache zu benutzen als das Englische, einen call for proposal nennen würde: einen öffentlichen Aufruf, in dem alle Interessierten eingeladen wurden, einen Organisationsentwurf für die neu zu gründende Universität Berlin vorzulegen. Noch war das Echo lebendig, das elf Jahre zuvor das Erscheinen von Kants Streit der Fakultäten hervorgerufen hatte, und an dem Aufruf der preußischen Regierung beteiligten sich einige der besten Geister der Epoche. Durchgesetzt hat sich schließlich der Entwurf, den Wilhelm von Humboldt vorgelegt hatte. Ein Echo davon findet sich in einem Manuskript von Humboldts eigener Hand, das erst viele Jahre nach seinem Tode publiziert wurde und sich unmittelbar auf seine Tätigkeit als Direktor der „Sektion des Kultus und des öffentlichen Unterrichts“ in der preußischen Regierung bezieht: „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“. Schon allein aus dem Titel ist leicht zu entnehmen, dass der große Potsdamer Intellektuelle primär daran interessiert war, der universitären Bildung die Funktion einer verbindenden Brücke zuzuweisen zwischen der Dimension der Wissenschaft, verstanden als höchste Form des Wissens, und der Dimension der Erziehung und Bildung: ein Schema, das sich in Europa à peu près bis heute erhalten hat und das in jeder Hinsicht einen Vorteil und einen wirklichen Vorzug des abendländischen Bildungssystems ausmacht. Man spricht, und das nicht zufälligerweise, von der „Humboldt’schen Universität“.

Wenn man den Humboldt’schen Entwurf mit den ernüchterten Augen von heute wiederlist, kommt man sicher nicht umhin, tief beeindruckt zu sein von der Fülle an Perspektiven

und von der Fähigkeit, die universitäre Bildung als eine Aufgabe und zugleich als eine Gabe aufzufassen, die dem geschenkt wird, der bereit ist, sich darauf einzulassen, sowie als einen Beruf, der zugleich eine Berufung ist und den es zu pflegen und zu verteidigen gilt. Keine Spur von einer „Mission“, sei sie ersten, zweiten oder dritten Grades, als wären die Lehrenden Evangelisatoren eines wie auch immer gearteten inspirierten Wortes. Allenfalls, beinahe in jeder Zeile, die Sorge darum, dass die Arbeit gut gemacht wird, mit einer Besessenheit und Präzision, die den Intellektuellen in der Universität einem Handwerker der Bildung ähnlicher macht als dem eitlen und über allen Zweifel erhabenen Propheten irgendeiner frohen Botschaft (die, *ça va sans dire*, normalerweise die von ihm verkündete ist). Und ebenfalls keine Spur von einem „Business-Plan“ oder einer „Fundraising-Strategie“: Die Zeiten haben sich verändert, und das weiß man auch. Die heutige Universität ist ein Betrieb und denkt gemäß den gleichen standardisierten Regeln und Verfahrensweisen wie alle Betriebe (angefangen bei der Tatsache, dass die Werke des kreativen Verstandes der Forscher, die in ihr tätig sind, nicht zufällig „Forschungsergebnisse“ – und auf Italienisch *prodotti della ricerca* [„Forschungsprodukte“] – genannt werden, im Übrigen ohne dass die Verwendung einer derart ökonomistischen Terminologie bei irgendjemandem Beunruhigung auslösen oder Anstoß erregen würde ...).

Das kann man bedauern – und feststellen, dass wir in einer Epoche des Übergangs und der Krise der Universität (und nicht nur der italienischen) leben. Vielleicht ist es jedoch keine außergewöhnliche Krise, wenn wir unter einer „außergewöhnlichen“ Krise etwas nie Dagewesenes, bisher niemals Erlebtes verstehen.

Tatsächlich hat, bei Licht besehen, jede Epoche Zeiten des Überdenkens und der Unsicherheit im Hinblick auf die Gestalt und die Zukunft der Universität erlebt, und nie haben die zutiefst beunruhigten und verzweifelten Stimmen der Katastrophenpropheten gefehlt, die den Gegengesang anstimmten gegen die fröhlichen Triumphmärsche der Koryphäen der magnifiche sorti, e progressive („großartigen und fortschrittlichen Geschicke“ – Giacomo Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*) der gegenwärtigen Zeit ...

Jede „Krise“ ist, etymologisch gesprochen, ein günstiger Augenblick (ein „*kairos*“) für eine Revision und ein Urteil über die Richtung, in welche sich die kulturellen Tendenzen innerhalb einer Gesellschaft bewegen – und damit auch über die Entwicklungsperspektiven (oder die Rückschrittperspektiven) in eben diesen Tendenzen.

Eine Zeit der Krise und des Übergangs, des Überdenkens und des „erneuten Durchlaufens“ (der „*ripercorrimenti*“) im Sinne Giambattista Vicos ist zweifellos das Jahr 1969 gewesen,

das Jahr, in dem Pietro Piovani im Verlag Guida in Neapel das (im Jahre 2000 nachgedruckte) Büchlein mit dem ebenso wirkungsvollen wie beißenden Titel *Morte (e trasfigurazione?) dell'università* [„Tod (und Verwandlung?) der Universität“] herausgebracht hat.

Wir befanden uns im Jahr nach dem Mai '68, einer Zeit, in der die Universität (zu ihrem Nachteil, aber auch und vor allem zu ihrem Vorteil) von Erdbeben erschüttert und von einer Bewegung ergriffen worden war, die sie aus ihrer Erstarrung herausgerissen hatte, in die sie durch Konformismus, Traditionalismus und die Aufrechterhaltung uralter Privilegien und Machtstrukturen verfallen war.

Die lange Krise der europäischen Universität ist hervorgerufen worden durch einen radikalen gesellschaftlichen Wandel, dessen besonderes Merkmal der Gegensatz war zwischen dem elitären Modell, das in der Tat die Universität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts geprägt hatte, und dem Massenmodell bzw. den Ansprüchen, die mit der Demokratisierung der Universität und ihrer Zugänglichkeit für ein breites Publikum verknüpft waren. In diesem Kontext, so Piovani, können eine neue Idee von der und ein neues Modell der akademischen Bildung nicht von der Universität ausgehen, wie sie sich in ihrem gegenwärtigen Zustand darstellt, und noch weniger von der Mehrzahl der gegenwärtigen Hochschullehrer: Im ersten Fall würde man den Fehler machen, das dem 19. Jahrhundert entsprechende Bild der Hochschulen als Kaderschmiede der herrschenden Klassen wiederaufzunehmen, und im zweiten Fall den Fehler, sich an diejenigen zu wenden, die angesichts der Erfahrung des Zerfalls zuerst alles getan hatten, um ihn hinauszuschieben, und dann, um ihn zu verschleiern, weil sie nicht willens waren, die Symptome zu sehen, welche die überraschend eintretende Unfähigkeit anzeigten, sich zu erhalten und zu erneuern.

Die Universität, wie wir sie bisher kennen, existiert also, behauptete Piovani, jetzt nicht mehr, und sie wird auch nicht mehr wiederkommen. Ist es möglich, dass aus diesem „defungere“, diesem „Hinscheiden“ oder (wörtlich) der Tatsache, dass die akademischen Institutionen der Funktion, die sie bis zu diesem Augenblick ausgefüllt hatten, nicht mehr gewachsen waren – ist es möglich, dass sie daraus „verwandelt“ neu geboren werden, um weiterhin, wenn auch *sub altera specie*, eine Rolle und eine Funktion auszuüben – und wenn ja, wie?

Das ist eine Frage, die man heute *mutatis mutandis* erneut stellen darf, nämlich in einer Zeit, in der die Gesellschaft, in der zu leben uns das Los getroffen hat, im Zuge des Imperativs der Leistung und der „unmittelbaren Befriedigung“ immer raffiniertere, wenn auch

nicht stets und notwendigerweise wirksame Strategien zur Beschleunigung der Prozesse entwickelt hat, und zwar sowohl in der Welt der Produktion von Gütern und Dienstleistungen als auch in derjenigen der Kommunikation und Interaktion. Der Effekt, der dabei herausgekommen ist, zulasten vor allem der Institutionen der Erziehung und Bildung und zuallererst der Schule und der Universität, besteht in einer allmählichen Verwandlung von Orten, die iuxta eorum naturam überwiegend und mit bewusster Absicht ausgerichtet waren auf Zeiten der „Sammlung“ von mittlerer Dauer, zu Orten, in denen im Gegenteil die Überprüfung der gelernten Lerninhalte, folgsam gegenüber der „Logik des Marktes“, als die größtmögliche Dringlichkeit erscheint; und genau zu diesem Zweck muss diese Überprüfung segmentiert, fragmentiert und in sequenziell und prozedural unterschiedene Momente parzelliert werden (Momente, die ihrerseits, gemäß einer ebenso absurden wie tief verwurzelten Annahme, absolut „objektiv“ gemacht werden sollen).

Das Ergebnis dieser Verfeinerung der Strategien, die meist schweigend hingenommen und erduldet, wenn nicht gepriesen wird unter der mehrdeutigen Flagge des Imperativs einer nicht weiter präzisierten „Innovation“, fällt zusammen mit der unaufhaltsamen Metamorphose der Bildungsinstitutionen in „Unternehmen“ (die so weit geht, dass die Studentinnen und Studenten nicht selten, auch in offiziellen Dokumenten, gerne mit dem Titel „Stakeholders“ geehrt werden!) und mit dem damit zusammenhängenden, ebenfalls unaufhaltsamen Sich-Durchsetzen der „Ideologie der Kompetenzen“, einer Tendenz, die auf eine dogmatische Weise der Diskussion entzogen ist und auch nicht diskutiert wird.

Die Kompetenzen sind kraft ihrer „Selbstdefinition“ „komplexe Gegenstände“ oder, anders ausgedrückt, Gegenstände mit derart vagen epistemologischen Konturen, dass sie sich als nicht definiert oder noch wahrscheinlicher als undefinierbar erweisen. Kurz: Die klarste und am wenigstens ideologisch vorbestimmte Antwort auf die tödliche Frage, worum es bei den Kompetenzen in letzter Instanz geht, könnte nur schwanken zwischen einem skeptischen „Ignoramus“ und einem kategorischeren „Semper ignorabimus“.

Während die Schule und die Universität, die wir in den frischen Jahren unserer Jugend besucht haben, sich noch damit zufriedengeben konnten, die mutmaßlich komplexe Welt der Kompetenzen in der ehrenwerten Trias „lesen, schreiben und rechnen“ zusammenzufassen, haben heutzutage die Kompetenzen – die auf verschiedenerelei Weise auch im rechten Winkel aufgezählt (man denke an die geheimnisvolle und ein wenig beunruhigende Redewendung

„transversale Kompetenzen“, den würdigen semantischen Erben der geometrisch unmöglichen „parallelen Konvergenzen“ von früher) oder, um sich einen vornehmen Ton zu geben, auf Englisch vorgetragen werden („soft skills“ oder „life skills“ oder auch „non cognitive skills“ usw. usw.) – immer mehr die Stelle des „Wissens“ eingenommen.

Sicherlich: Die Frage nach den Kompetenzen (worum auch immer es sich dabei handelt) verdient es nicht, allzu leichtfertig liquidiert zu werden mit Slogans, die ebenso leicht von der Hand gehen, wie sie banal sind, und auch angesichts der definitorischen Vagheit, auf die man dabei stößt, weist diese doch immerhin auf ein reales Problem hin, auf eine Sorge, der sich keine Bildungsarbeit, die dieses Namens würdig ist, entziehen wollen kann. So könnte man fast die Aussage wagen, die Dialektik zwischen „Kompetenzen“ und „Wissen“ habe etwas in sich von der viel bekannteren (und edlen) Simmel’schen Dialektik zwischen der „objektiven Kultur“ (oder dem „objektiven Geist“), das heißt den Produkten und Errungenschaften der kollektiven Kultur, und der „subjektiven Kultur“ (oder dem „subjektiven Geist“), das heißt dem Grad der Kultur und der Bildung bei den einzelnen Individuen. Die Dialektik zwischen diesen beiden „Kulturen“ ist ihrem Wesen nach spannungsreich und chiasmatisch: Während die erste wächst, geht die zweite in der Mehrzahl der Fälle zurück.

Die subjektive Kultur ist also die individuelle Seele, die ihre Neigungen und ihre Einheit entwickelt und sich dabei in die objektive Kultur verwandelt, sich also in ihr zeigt und präsentiert. Und deswegen kann es, wie Simmel im Übrigen selbst sagt, keine subjektive Kultur geben ohne objektive Kultur. Die objektive Kultur hat jedoch nicht die Aufgabe, das kulturelle Niveau des Einzelnen zu verbessern, da sie ihr Gedeihen vor allem der Arbeitsteilung und der fortgeschrittenen Spezialisierung der Technologie verdankt.

Mit der Ablösung der objektiven Kultur von der subjektiven wird die objektive Kultur zu einem Reich fremder und meistens undefinierbarer Objekte, während die subjektive Kultur ihren Inhalt und ihre Artikulationsmöglichkeiten verliert und dabei immer weiter abnimmt. Denn das Klavier ist (als Beispiel) technisch komplexer als die Geige, es hat sozusagen ein größeres Eigenleben, das heißt eine größere Autonomie gegenüber dem Künstler. Heute machen die Synthesizer die Präsenz eines Künstlers beinahe ganz überflüssig, und das gilt für alle Bereiche der Musik. Die Möglichkeiten zur elektronischen Aufzeichnung und Wiedergabe von Musik sind verblüffend – die Fähigkeit, ein Instrument zu spielen oder zu komponieren, kann

jedoch nicht in gleichem Maße mithalten (gar nicht zu reden von der verbreiteten musikalischen Kultur und der Qualität der am meisten gehörten Musik, deren Niveau lamentabel niedrig ist).

Zusammen mit einer immensen Menge an Kulturprodukten und zusammen mit ihrer technischen Reproduzierbarkeit wächst schnell auch die Möglichkeit, eine unüberschaubare Menge unterschiedlichster Kunstwerke zu sehen, zu lesen und zu hören. Und doch bleibt die tatsächliche Fähigkeit des Einzelnen zu künstlerischer Artikulation spürbar dahinter zurück – wenn sie nicht geradezu verschwindet.

Analoge Beispiele ließen sich im Bereich des Schreibens und der Kommunikation anführen: Was die objektive Kultur betrifft, verfügen wir über höchst ausgefeilte Instrumente der verlegerischen Herstellung – heute ist jeder mit einer hinsichtlich des Arbeitsaufwandes ziemlich überschaubaren Vorbereitungszeit in der Lage, mit einem geeigneten Programm auf dem eigenen PC ein ganzes Buch herzustellen, Cover inclusive – und doch ist im Allgemeinen, was die subjektive Kultur betrifft, die Qualität des Schreibens immer schlechter geworden. Was die objektive Kultur betrifft, verfügen wir über äußerst präzise und leicht zugängliche Kommunikationswerkzeuge (und die Erfahrung des Lockdowns in der Pandemie hat uns auf diesem Gebiet immer gewitzter gemacht), und doch ist im Allgemeinen, was die subjektive Kultur betrifft, unsere Fähigkeit, Erlebnisse zu kommunizieren, die gerade mal ein wenig über die schlichten oberflächlichen Emotionen – die in den sogenannten Emoticons stilisierten Ausdruck finden – hinausgehen, meist auf das Niveau eines affektiven Primitivismus heruntergekommen.

Auch ohne in alldem, wie Simmel es wollte, die „Tragödie der modernen Kultur“ zu sehen, wäre es doch ein Fehler, das Phänomen zu ignorieren: Je nuancenreicher die Kultur einer Gesellschaft ist, desto schwieriger wird es für den Einzelnen, mit der Notwendigkeit zurechtzukommen, diese Kultur zu integrieren und sie sich zu eigen zu machen. Und das ist ein gesellschaftlicher Prozess, dessen Wirkungen sich auch in der Entwicklung des universitären Lebens und der Universitätsorganisation täglich feststellen lassen.

Eine Wirkung ist beispielsweise die wachsende Tendenz im Inneren der betriebswirtschaftlichen Dynamiken der Universität (der sogenannten „governance“, was immer der Sinn sei, den man diesem geheimnisvollen Terminus zuschreiben kann, der ebenso verbreitet wie in seiner Vieldeutigkeit vage ist) zur „Bürokratisierung“ und „Prozeduralisierung“ der Prozesse (man denke auch bloß an die Standards für die Zertifizierung der Qualität der Lehre und an

die Evaluation der Forschung), die sich zweifellos in die Richtung eines Übergewichts der „objektiven“ über die „subjektive“ Kultur bewegen. Die Tendenz des Hochschullehrerberufs, immer „beamtenmäßiger“ zu werden, mit anderen Worten: seine allmähliche Verwandlung von einem intellektuellen in einen Organisations- und Managerberuf, ist ein ziemlich deutliches Anzeichen für dieses Übergewicht des „Objektiven“, ein Übergewicht, das inzwischen kaum noch auf Widerstand trifft.

Wenn man also die gegenwärtige Realität der italienischen und europäischen (und auch der nordamerikanischen) Universität mit leidenschaftslosen und nicht durch verwirrende Konformismen à la page verdunkelten Augen betrachtet, kann man wohl nur unter großen Schwierigkeiten die weisen und in einem wörtlichen Sinne erleuchteten Worte auf die Situation der Hochschulen anwenden, die Immanuel Kant der Kirchengeschichte gewidmet hat: nämlich dass für den Philosophen aus Königsberg die günstigste Zeit, der kairos, in der Geschichte der Kirche stets der gegenwärtige Augenblick ist und sein muss.

Sicher, Kant konnte das sagen aufgrund seiner Überzeugung vom Vorrang der unsichtbaren, universalen und nichtkonfessionellen, also innerlich freien und rationalen Kirche gegenüber der sichtbaren, historisch-konkreten und konfessionell orientierten Kirche. Es kann also sein, dass das Regulative, das in dem Adjektiv „unsichtbar“ enthalten ist im Verhältnis zum konstitutiven (und dogmatischen) Gebrauch von „sichtbar“, sich auch lato sensu auf die Universität ausdehnen lässt; das heißt, dass es eine unsichtbare Universität gibt, welche die sichtbare Universität ihrem Umfang nach umfasst und sie vervollkommnet mithilfe der Nutzen bringenden und utopischen perspektivischen Gründe des „als ob“, der regulativen Ideen. Kann sein.

Zu stark ist jedoch der Druck, der von den verführerischen Verlockungen des tückischen Patronats des „Zeitgeistes“ ausgeht (der uns, als neue Don Alfonsos, sagen lässt, dass, bei Licht besehen, „wenn der eine es ein Laster nennt und der andere eine Gewohnheit“, es im Grunde doch lediglich eine „Notwendigkeit des Herzens“ sei, sich anzupassen, denn „so machen es alle!“), als dass es gelänge, wirklich über der faktisch existierenden Universität sich machtvoll jene Universität abzeichnen zu sehen, die wie die Polis Platons „nur in unseren Reden existiert“ ...

Verführt (und in vielen Fällen gleich wieder verlassen) von den Sirenen, die von einer Methode herkommen, die (sei es aufgrund kultureller, sei es aufgrund sprachlich-syntakti-

scher Affinitäten) besonders zur nordamerikanischen Welt (oder jedenfalls zu den englischsprachigen Ländern) passt, und auch konditioniert von der Gesamtheit der Umstände (die rational nicht immer verstehbar, aber im Kern durch Erfordernisse herbeigeführt worden sind, denen eher der globale Markt zur Durchsetzung verholfen hat als das Denken oder gar die Syntax) – der Umstände also, die es der englischen Sprache ermöglicht haben, sich auf verschiedenen Gebieten als Verkehrssprache durchzusetzen (wenn nicht sogar als einzige in der Wissenschaft zugelassene und zuzulassende Sprache), scheinen die italienische Universität und in ihr vor allem die humanistische Bildung oft das Vertrauen in sich selbst verloren zu haben sowie in ihre Fähigkeit, sich in der ihnen eigenen organisatorischen Gestalt als ein dauerhaft gültiges Angebot zu erweisen im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den entscheidenden Fragen, die das zeitgenössische Individuum stets und immer noch in ihrem Griff halten und beunruhigen.

Der umfassende Rahmen liegt jedenfalls aus soziologischer Sicht nicht im Dunkeln, im Gegenteil. Die (wenn auch Licht und Schatten aufweisenden) Wirkungen des Bologna-Prozesses beginnen sich zum Mindesten durch die immer wirklichere und tatsächlichere Schaffung eines auf authentische Weise europäischen Hochschulraums bemerkbar zu machen. (Der Erfolg von Austauschprogrammen wie Erasmus und des Systems der ECTS-Credits mit der sich daraus ergebenden Vergleichbarkeit der Curricula ist ein deutliches Beispiel dafür.) Der Effekt, der sich daraus ergeben hat und sich weiterhin daraus ergibt, ist der einer allgemeinen Tendenz zur institutionellen Internationalisierung der Universität, ein Trend, der sich in den letzten dreißig Jahren zweifellos verstärkt hat, und zwar nicht nur im europäischen, sondern im globalen Maßstab, vor allem dank des Fortschritts der digitalen Technologien. Das scheint bei aufmerksamer Prüfung etwas qualitativ anderes zu sein als die internationale Zirkulation der Ideen, die es immer gegeben hat, und auch als die internationale Zusammenarbeit zwischen Trägern der Spitzenforschung, für die es im 20. Jahrhundert etliche Beispiele gibt: Man könnte vielleicht von der allmählichen Entstehung eines wahrhaft globalen Wissens sprechen, eines sehr engmaschigen Netzes, in dem für das eine oder andere Fach jede Universität einen Knoten bildet, der empfängt, weiterverarbeitet und weiterleitet.

Das bezeugen auch, und auf anschauliche Weise, im Hinblick auf die sich gegenwärtig in Italien vollziehenden Veränderungen die Indikatoren, die im 24. Bericht AlmaLaurea (XXIV Rapporto AlmaLaurea) über „Profil und Beschäftigungssituation der Hochschulabsolventinnen und -absolventen“, der im Juni 2022 vorgestellt wurde, erläutert werden. Die Daten lassen eine im Wesentlichen positive Bewertung der italienischen Universität erkennen,

mit 88,8% der Absolventen, die erklären, sie seien mit dem Verhältnis zu den Lehrenden zufrieden, und 72,9%, die wieder denselben Studiengang und dieselbe Hochschule wählen würden. Auch die Untersuchung über die Beschäftigungssituation bildet eine tendenzielle Verbesserung der Beschäftigungsquote ein Jahr nach dem Abschluss ab, nämlich +2,9 Prozentpunkte im Vergleich zu 2019 für die Absolventinnen und Absolventen des zweiten Niveaus und +0,4 Prozentpunkte für diejenigen des ersten Niveaus. Und auch die Einkommen steigen: Im Vergleich zur Erhebung von 2019 wurden +9,1% für die Absolventinnen und Absolventen des ersten Niveaus festgestellt und +7,7% für diejenigen des zweiten Niveaus.

Was dagegen den Arbeitsmarkt betrifft, wird ein Bild der Instabilität für die frisch Examierten gezeichnet – mit einer Zunahme der befristeten Verträge, einem Misstrauen gegenüber den Institutionen und auf der Gegenseite einem weit reichenden Vertrauen auf die Technologie, das Netz sozialer Beziehungen und die Familie als die entscheidenden Faktoren für eine Verbesserung der beruflichen Beschäftigungsmöglichkeiten der Absolventen.

Aus dem Bericht ergibt sich, dass ein Hochschulabschluss in jedem Fall einen Wettbewerbsvorteil darstellt. Das Niveau des Studienabschlusses, den man besitzt, ist ein entscheidender Faktor dafür, dass man nicht arbeitslos bleibt und mehr verdient. Im Jahre 2021 liegt die Beschäftigungsquote in der Altersgruppe zwischen 20 und 64 Jahren unter den Hochschulabsolventen bei 79,2% gegenüber 65,2% unter denen mit Abitur (Daten nach ISTAT), und ein Hochschulabsolvent verdiente 2020 laut der Dokumentation der OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) 37,0% mehr als jemand, der lediglich eine höhere Schule abgeschlossen hatte.

Der Bericht bezeugt das Paradox, dass die Hochschulabsolventinnen früher als ihre männlichen Kollegen und mit besseren Leistungen ihr Examen ablegen, aber auf größere Hindernisse stoßen, wenn es um den Zugang zum und die Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt geht. Der gender gap ist in den geisteswissenschaftlichen Fächern größer, während er in den technisch-naturwissenschaftlichen Fächern weniger ausgeprägt ist.

Was die Immatrikulationen betrifft, konnte man – nach dem erheblichen Rückgang seit dem akademischen Jahr 2003/04 – seit dem akademischen Jahr 2014/15 eine konstante Zunahme der Zahl der Immatrikulierten beobachten, die im akademischen Jahr 2020/21 bei +21% gegenüber 2013/14 angekommen ist (Quelle: MUR). Im letzten akademischen Jahr (2021/22) war jedoch ein Rückgang der Immatrikulationen festzustellen (-3% im Vergleich zu 2020/21), am stärksten in den Hochschulen des Südens (-5%). Jedenfalls ist die Zahl der Immatrikulierten

auch heute noch niedriger als 2003/04 (-5%). Die Verlaufskurve der Immatrikulationen spiegelt sich in interessanter Weise in den Fachsegmenten wider: Im Vergleich zum akademischen Jahr 2003/04 weist das mathematisch-naturwissenschaftlich-technische Segment (STEM – Science, Technology, Engineering and Mathematics) eine Zunahme von 14% auf, während das Segment der Gesundheits- und der Veterinär- und Agrarwissenschaften einen Zuwachs von 2% registriert hat. Schließlich liegen die Segmente Kunst, Literatur und Erziehung und besonders das Segment der Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften nach wie vor unter den Immatrikuliertenzahlen von 2003/04 von 2003/04 (-11% bzw. -15%).

Die Pandemie hat die curricular anerkannten Studienaufenthalte im Ausland spürbar zurückgehen lassen: 2021 haben lediglich 8,5% der Absolventen diese Möglichkeit genutzt, womit wieder ein niedrigeres Niveau erreicht war als im Jahre 2011. (Der prozentuale Anteil lag bei 11,3% im Jahre 2020 und bei 8,9% im Jahre 2011.) Es handelt sich dabei um Erfahrungen, die nicht nur den persönlichen Erfahrungsschatz der Studentin oder des Studenten bereichern, sondern auch die Möglichkeit bieten, größere sprachliche Kompetenzen zu erwerben. 90,2% der Absolventen, die einen anerkannten Studienaufenthalt im Ausland hatten, erklären nämlich, dass sie mindestens eine fremde Schriftsprache mindestens auf dem Niveau B2 beherrschen, während diese Quote bei denen, die diese Erfahrung nicht gemacht haben, bei 59,3% liegt.

Auch die curricularen Praktika haben nach einer Periode des Zuwachses einen Einbruch erfahren. Im Jahre 2021 lag die Quote der Absolventen, die im Rahmen ihres Studienganges anerkannte Praktika absolviert haben, bei 57,1%. Im Jahre 2011 lag sie bei 55,3%, und nach einigen Jahren substanzieller Stabilität ließ sich seit 2015 ein konstanter Anstieg erkennen, der bis zum Jahre 2019 (in dem die Quote 59,9% erreichte) dauerte; darauf folgte dann der Rückgang in den Jahren 2020 (-2,3 Prozentpunkte gegenüber 2019) und 2021 (-0,5 Punkte gegenüber 2020).

Sowohl die Auslandsaufenthalte als auch die curricularen Praktika verbessern die Chancen, Arbeit zu finden. Bei sonst gleichen Bedingungen haben diejenigen, die ein curriculares Praktikum absolviert haben, eine um 7,6% höhere Wahrscheinlichkeit, ein Jahr nach dem Examen eine Anstellung zu haben, während diejenigen, die eine anerkannte Studienzeit im Ausland verbracht haben, eine um 15,4% höhere Wahrscheinlichkeit haben.

Forschung, Lehre und Ausbildung erweisen sich also in der Universität, wie Karl Jaspers schon in den 60er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts schrieb, als unlöslich miteinander verbundene Aufgaben, als Momente einer „lebendigen Ganzheit“, sodass das eine nicht ohne die anderen gedacht werden kann, ohne dass die Substanz der Universität Schaden nimmt oder gleichzeitig jede der Aufgaben in Atrophie verfällt oder hybride oder missratene Formen annimmt (vgl. Karl Jaspers / Kurt Rossmann, Die Idee der Universität – für die gegenwärtige Situation entworfen, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1961). Die wachsende Aufmerksamkeit, die dann (in den Programmen und den Finanzplänen der Ministerien) der sogenannten „terza missione“ (der „dritten Aufgabe“) der Universität gewidmet worden ist, hat – auch wenn der Ausdruck für sich genommen ziemlich grauenhaft ist – allermindestens das Verdienst gehabt, die Bedeutung der „öffentlichen Rolle“ des universitären Wissens in den Mittelpunkt der Debatte zu rücken: Die Universität ist keine turris eburnea, kein Elfenbeinturm, und sie darf es auch nicht sein, kein isolierter und elitärer Ort und kein Erbhof einiger weniger Auserwählter und Privilegierter, sondern sie muss ein unverzichtbares Zentrum kultureller Ausstrahlung sein und ein Ort staatsbürgerlichen Wachstums für die gesamte Gesellschaft.

Es geht also darum, die Idee der irreduziblen Autonomie der Gebiete des Wissens sowie der Sprachen und der Kulturen zu verteidigen gegen jegliche Versuchung, die universitäre Bildung auf ein die Vermassung beförderndes „Einheitsdenken“ zu reduzieren. Das praktische Beispiel eines Rosmini, nach dessen Auffassung man, um die Fundamente einer Enzyklopädie des Wissens zu legen, auf eine kreative und „poetische“ Weise auch eine „neue“ Sprache oder wenigstens eine Sprache ad hoc konstruieren muss, bleibt insofern ein Modell, das man nach wie vor studieren und weiter durchdenken sollte, auch und vor allem im akademischen Raum.

Es geht dabei darum, eine Idee wiederzugewinnen, die schon auf eine charakteristische Weise eine Idee Humboldts war, und ihr neuen Schwung zu verleihen: die Vorstellung, die in der Leidenschaft für die Wissenschaft, verstanden als Pluralität der Gebiete des Wissens, das wesentliche qualifizierende Merkmal sieht, das all diejenigen eint, die in der Universität arbeiten: Einheit von Forschung und Lehre, freie Zusammenarbeit von Dozenten und Studenten und die gemeinsame Weigerung, vorherbestimmte, standardisierte und gleichförmig gemachte Inhalte passiv hinzunehmen.

(o.b – f.g.)



Transfiguration de l'université ?

Quelques vues d'ensemble

En 1809 le Kultusministerium du gouvernement prussien émettait ce qu'aujourd'hui, à une époque où la paresse mentale nous oblige à n'utiliser d'autres langues que l'anglais, nous appellerions un « call for proposal » : un appel d'offre avec lequel on invitait toutes les personnes intéressées à présenter un projet pour l'organisation de la nouvelle université de Berlin. L'écho générée, onze ans auparavant, par la publication du kantien « Streit der Fakultäten » (« Conflit des facultés ») était encore vivante et à l'appel d'offre du gouvernement prussien participèrent quelques-uns des meilleurs esprits de l'époque : le gagnant fut finalement le projet présenté par Wilhelm von Humboldt. Nous pouvons en trouver trace dans un manuscrit du même Humboldt, publié seulement plusieurs années après sa mort et relatif à son activité de directeur du secteur culte et instruction du gouvernement prussien : « Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin » (« Sur l'organisation interne et externe des institutions scientifiques supérieures de Berlin »). Grâce au titre, il est facile de comprendre que le grand intellectuel de Postdam était premièrement intéressé à conférer à l'instruction universitaire la fonction de pont de liaison entre la dimension de la science, entendue comme forme suprême du savoir, et la dimension de l'éducation et de la formation. Un schéma qui, à-peu-près, s'est conservé jusqu'à présent en Europe, en constituant à tous égards un mérite et une réelle excellence dans le système formatif occidental. On parle, et non par hasard, de « université humboldtienne ».

En relisant le projet humboldtien avec les yeux désenchantés du monde actuel, nous ne pouvons pas manquer d'être frappés par l'ampleur des perspectives et par la capacité d'interpréter le travail de la formation universitaire comme une tâche et au même temps un don

à offrir à ceux qui souhaitent y accéder (« Aufgabe »), comme une vocation-profession (« Beruf ») à cultiver et à défendre. Aucune trace de « mission », qu'elle soit de premier, deuxième ou troisième degré, comme si les enseignants étaient des évangélistes d'un quelconque Verbe inspiré ; mais plutôt le soin, à-peu-près à chaque ligne, pour le travail bien fait, aussi maniacal et précis qu'il semble rapprocher l'intellectuel plus à un artisan de la culture (en termes humboldtiens : la « Bildung ») qu'à un prophète vaniteux et indiscutable d'une quelques bonnes nouvelles (qui, généralement, ça va sans dire..., est celle prononcée par lui-même). Aucune trace non plus de « business plan » ou de stratégies de « fundraising » : les temps ont changé, et cela est connu. L'Université d'aujourd'hui est une entreprise et raisonne avec les règles et les procédures standardisées de chaque entreprise (en commençant par le fait que les œuvres de l'esprit créatif des chercheurs qui y opèrent sont, pas par hasard, appelées « produits de la recherche », sans d'ailleurs que l'utilisation d'une terminologie aussi économiste ne perturbe ou scandalise personne, même pas dans une moindre mesure).

Nous pouvons regretter. Et constater que nous vivons une époque de transition et de crise de l'Université, non seulement italienne. Néanmoins, il ne s'agit peut-être pas d'une crise exceptionnelle, si par là nous entendons quelque chose d'inédit et de jamais expérimenté jusqu'à présent.

De fait, à bien regarder, chaque époque a expérimenté des moments de changement et d'incertitude sur l'organisation et sur le futur de l'Université et jamais ont manqué les voix alarmées et désespérées des catastrophistes qui faisaient le contrechant des joyeuses marches triomphales des choristes des « magnifiche sorti, e progressive » (G. Leopardi) du temps présent...

Chaque « crise » est, de par son étymologie, un moment opportun (un « Kairòs ») pour une révision et un jugement sur la direction que les mouvements culturels internes à une société prennent et donc sur les perspectives de développement (ou de régression) de ces mêmes mouvements.

Une période de crise et de transition, de changements et, vichiennement, de « ripercorimenti » a certainement été 1969, année dans laquelle Pietro Piovani publiait à Naples, pour Guida (réimprimé ensuite en 2000), un livret au titre aussi efficace que corrosif : « Morte (e trasfigurazione?) dell'Università ».

Nous étions au lendemain du mai '68, une période qui bouleversait (dans le mal, mais aussi et surtout dans le bien) l'Université, un mouvement qui la secouait de la torpeur dans laquelle elle, par conformisme, traditionalisme et maintien de vieux privilèges et pouvoirs, était tombée.

La longue crise de l'Université européenne a été sollicitée par une radicale transformation sociale, caractérisée par le différend entre le modèle élitaire, qui avait de fait marqué l'Université du XIXe siècle et de la première moitié du XXe, et le modèle de masse, c'est-à-dire les instances liées à la démocratisation de l'Université et de son accessibilité à un large public. Dans ce contexte, pensait Piovani, une nouvelle idée ou un nouveau modèle de l'enseignement supérieur ne peuvent pas partir de l'Université comme elle se présente à l'état actuel et encore moins des actuels universitaires: dans le premier cas, on ferait l'erreur de reprendre l'image du XIXe siècle des universités comme lieu de production de classes dirigeantes et dans le deuxième cas, l'erreur de recourir à qui, ayant vécu dans la décomposition, a fait tout le possible d'abord pour la reporter et ensuite pour l'occulter, ne souhaitant pas voir les symptômes de la survenue de sa propre incapacité de durer et de recréer.

L'Université connue jusque-là, donc, disait Piovani, n'existe plus désormais, ni elle ne reviendra plus. Est-il possible, et si oui comment, que de tel « defungere », c'est-à-dire littéralement de ce manquement à la fonction jusqu'à ce moment effectuée par les institutions académiques, elles-mêmes puissent renaître « transfigurées », pour continuer à exercer un rôle et une fonction, bien que « sub altera specie » ?

Une question que, « mutatis mutandis », il est judicieux de reposer aujourd'hui, dans un temps où la société dans laquelle nous devons vivre a développé, sur la vague de l'impératif de la performance et de la « gratification instantanée », des stratégies de plus en plus raffinées, bien que pas toujours et nécessairement efficaces, d'accélération des processus, tant dans le monde de la production de biens et services que dans le monde de la communication et de l'interaction. L'effet qui en est découlé, à charge surtout des institutions éducatives et formatives, premièrement école et université, est une progressive transformation : de lieux « iuxta eorum naturam » éminemment et consciemment orientés à des temps de récolte moyennement longs, à lieux dans lesquels la vérification des apprentissages s'impose, afin de respecter la « logique du marché », avec la plus grande urgence et elle est donc segmentée, fragmentée et partialisée dans des moments séquentiellement et procéduralement différents (et même rendus absolument « objectifs », selon une présomption aussi absurde qu'enracinée).

Le résultat de tel affinage de stratégies, pour la plupart accueilli et subi, ou bien loué à l'enseigne de l'impératif d'une « innovation » pas mieux précisée, coïncide avec la métamorphose irrésistible des institutions formatives en « entreprises » (au point que souvent, même dans des documents officiels, les étudiantes et les étudiants sont de bon gré honorés du titre de « stakeholders » !) et de l'affirmation également irrésistible, dogmatiquement indiscutable et indiscutée, de l'« idéologie des compétences ».

Les compétences sont, pour leur même « auto-définition », des « objets complexes », autrement dit, des objets aux contours épistémologiques tellement vagues qu'ils résultent indéfinis ou plus probablement indéfinissables ; enfin, à la question existentielle sur ce que sont en dernière instance les compétences, la réponse la plus lucide et moins conditionnée idéologiquement, ne pourrait qu'osciller entre un sceptique « ignoramus » et un plus péremptoire « semper ignorabimus »...

Si l'école et l'Université que nous avons fréquentées dans notre plus jeune âge pouvaient encore se contenter de résumer le monde présomptivement complexe des compétences dans l'honorable triade « lire, écrire et compter », aujourd'hui les compétences – déclinées aussi différemment (pensez à la locution mystérieuse et un peu inquiétante : « compétences transversales », digne héritière sémantique des géométriquement impossibles « convergences parallèles » d'antan !) ou, pour se donner des airs, déclamées en langue anglaise (« soft skills », soit « life skills », soit « non cognitive skills », etc.) – ont pour la plupart pris la place des « savoirs ».

Certes : la question des « compétences » (quoi qu'elles soient) ne mérite pas d'être trop rapidement liquidée avec des slogans aussi faciles que banales, puisque, malgré l'incertitude définitoire qu'elle rencontre, elle signale pourtant un problème réel, une préoccupation à laquelle aucun travail formatif digne de ce nom peut imaginer se soustraire. Ainsi, pourrions-nous presque oser d'affirmer que la dialectique entre « compétences » et « savoirs » a en soi quelque chose de la bien plus connue (et noble) dialectique simmélienne entre « culture objective » (ou « esprit objectif »), c'est-à-dire les produits et les réalisations de la culture collective, et « culture subjective » (ou « esprit subjectif »), c'est-à-dire le degré de culture d'instruction de chaque individu. La dialectique entre ces deux « cultures » est de nature tensive et chiasmatisque : si la première grandit, la deuxième, dans la plupart des cas, vient à manquer.

Or, la culture subjective est l'âme individuelle qui développe ses inclinations et sa propre unité, en se modifiant dans la culture objective et donc se manifestant et se présentant

en elle. C'est pour cela que, comme l'affirmait le même Simmel, aucune culture subjective peut exister sans une culture objective ; néanmoins, la culture objective n'est pas préposée à améliorer le niveau culturel de l'individu, puisqu'elle doit plutôt sa prospérité à la division du travail et à la spécialisation élevée de la technologie.

Si on détache la culture objective de la subjective, la culture objective devient un royaume d'objets étrangers et pour la plupart indéfinissables, tandis que la culture subjective perd son contenu et ses possibilités d'articulation, en s'affinant de plus en plus. Par exemple, puisque le piano est techniquement plus complexe que le violon, il a pour ainsi dire une plus grande vie propre, c'est-à-dire une plus grande autonomie envers l'artiste. Aujourd'hui les synthétiseurs musicaux rendent presque complètement inutile la présence d'un artiste et cela vaut pour toutes les sphères de la musique. La possibilité de l'enregistrement et de la reproduction électronique des sons sont surprenants – cependant, les capacités de jouer d'un instrument ou de composer ne vont pas de pair (sans parler de la culture musicale diffusée et de la qualité de la musique la plus écoutée, d'un niveau tristement bas).

Avec la très grande quantité de produits culturels et avec leur reproductibilité technique, grandit rapidement la possibilité de voir, lire et écouter une quantité innombrable des œuvres d'art les plus disparates ; cependant, l'effective capacité d'articulation artistique de chaque individu reste sensiblement en arrière, ou bien même elle disparaît.

Des exemples similaires pourraient être faits dans le domaine de l'écriture et de la communication : nous disposons, en termes de culture objective, d'instruments de production éditoriale très raffinés (aujourd'hui chacun de nous, avec un apprentissage relativement modeste du point de vue des efforts, il est capable de réaliser, avec un logiciel dédié sur son ordinateur, un livre entier, couverture comprise), cependant, en général, la qualité de l'écriture, en termes de culture subjective, est devenue de plus en plus mauvaise ; nous disposons, en termes de culture objective, d'instruments de communication extrêmement précis et facilement accessibles (et l'expérience du confinement pandémique nous a rendus, dans ces domaines, de plus en plus experts), cependant, en général, en termes de culture subjective, notre capacité de communiquer des expériences qui vont un peu plus loin que les simples émotions épidermiques – stylisées dans les ainsi-dits emoticons – s'est dégradée aux niveaux du primitivisme affectif.

Bien sûr, même sans voir dans tout cela, comme Simmel le voulait, la « tragédie de la culture moderne », il serait tout de même erroné d'ignorer le phénomène : plus la culture d'une société est variée, plus il devient difficile, pour l'individu, de se rapporter avec la nécessité

d'intégrer cette culture et de l'affirmer comme propre. Il s'agit d'un processus social dont les effets sont également remarquables au quotidien dans l'évolution de la vie et de l'organisation universitaire.

Un effet, par exemple, est celui de la poussée croissante, à l'intérieur des dynamiques de gestion de l'Université (la « gouvernance », quelle que soit la signification attribuable à ce mystérieux terme si diffusé que vague dans sa polysémie), à la « bureaucratisation » et « procéduralisation » des processus (pensez seulement aux standards de certification de la qualité de la didactique ou à l'évaluation de la recherche), qui vont certainement dans la direction d'une suprématie de la culture « objective » sur la culture « subjective ». La « fonctionnalisation » de la profession d'enseignant, à savoir sa progressive transformation de profession d'intellectuel à profession de manager-organisateur est un indice assez clair de telle suprématie, désormais incontestée, de l'« objectivité ».

En observant donc la réalité actuelle de l'Université italienne et européenne (et nord-américaine également) avec des yeux impartiales et non offusqués par des séduisants conformismes à la page, nous pourrions très difficilement appliquer à la situation du monde académique d'aujourd'hui les mots sages et littéralement illuminés qu'Immanuel Kant dédiait à la Kirchengeschichte, c'est-à-dire que la période la plus favorable, le kairòs, de l'histoire de l'Eglise est, et doit toujours être, pour le philosophe de Königsberg, le moment présent.

Certes, Kant pouvait affirmer cela grâce à sa conviction de la prééminence de l'Eglise invisible, universelle et aconfessionnelle, donc intrinsèquement libre et rationnelle, sur l'Eglise visible, historico-concrète et confessionnellement orientée ; il se peut, donc, que le sens régulateur de l'adjectif « unsichtbar » par rapport à l'utilisation constitutive (et dogmatique) de « sichtbar » soit, lato sensu, également extensible à l'Université. C'est-à-dire qu'il existe une Université invisible qui, extensivement, incorpore l'Université visible et la perfectionne à l'aide des bénéfiques et utopiques raisons en perspective des « als ob », des idées régulatrices. Il se peut.

Néanmoins, la pression exercée par les séduisantes persuasions des tutelles infimes de l'« esprit du temps » (qui nous fait prononcer encore don Alfonso, qui à bien regarder, si « altri un vizio chiama e altri un uso », en vérité au fond s'adapter est seulement « necessità del core », parce que « così fan tutte ! ») est trop forte pour réussir à voir réellement se découper, impérieuse, sur l'Université factuellement existante, cette Université qui, comme la ville de Platon, n'« existe que dans nos discours »...

Séduite (et, dans beaucoup de cas, aussitôt abandonnée) par les sirènes provenant d'une méthode particulièrement adaptée, et pour affinités culturelles et pour affinités linguistiques et syntactiques, au monde nordaméricain – et de manière générale aux pays anglophones –, mais aussi conditionnée par l'ensemble des circonstances (rationnellement pas toujours compréhensibles, mais dans la substance dictées par des exigences imposées plus par le marché global que par la pensée ou, encore moins, par la syntaxe) qui ont mené la langue anglaise à s'imposer dans plusieurs domaines comme langue véhiculaire (ou bien même comme la seule langue scientifiquement accréditée et fiable), l'Université italienne et, en elle, surtout la culture humanistique semblent avoir souvent perdu confiance en elles-mêmes et dans leur capacité à se qualifier, dans la particularité de leur organisation, en tant que proposition durablement valide pour affronter les questions décisives qui toujours et encore tenaillent et angoissent l'individu contemporain.

Du point de vue sociologique, le cadre général n'est tout de même pas complètement ombragé, au contraire. Les effets, bien que mitigés, du Procès de Bologne commencent à se percevoir au moins en ce qui concerne la création de plus en plus réelle et factuelle d'un espace universitaire authentiquement européen (le succès de programmes d'échange comme Erasmus et du système de crédits formatifs avec la conséquente comparabilité des parcours, en sont un exemple évident). L'effet qui en est découlé, et qui en découle constamment, est celui d'une tendance générale à l'internationalisation institutionnelle de l'université qui, dans les trente dernières années, s'est indiscutablement renforcé sur échelle non seulement européenne, mais globale, surtout grâce aux technologies numériques. Cela semble, à une analyse attentive, quelque chose de qualitativement différent de la circulation internationale des idées, qui a toujours eu lieu et aussi de la collaboration internationale entre corps de recherche de pointe, pour laquelle il y a beaucoup d'exemples au XIXe siècle : on pourrait parler de la progressive formation de savoirs effectivement globaux, un réseau très dense dans lequel, pour une discipline ou pour l'autre, chaque université représente un nœud de réception, de réélaboration et d'irradiation.

Ces transformations dans la réalité italienne sont attestées aussi, et plastiquement, par les indicateurs illustrés dans le XXIV Rapporto AlmaLaurea sur « Profilo e Condizione Occupazionale delle Laureate e dei Laureati », présenté en juin 2022. Les données font ressurgir une évaluation substantiellement positive de l'université italienne, avec 88,8% de diplômés qui se déclare satisfait par la relation avec les enseignants et 79,2% qui confirmerait le choix de cours et d'université. Aussi l'enquête sur la Condition occupationnelle photographie une progressive

amélioration du taux d'occupation un an après le diplôme, en marquant une augmentation de 2,9% par rapport à 2019 pour les diplômé(e)s de deuxième niveau et de 0,4% pour les diplômé(e)s de premier niveau. Les rétributions également semblent augmenter : par rapport à l'enquête de 2019, on relève +9,1% pour les diplômé(e)s de premier niveau et +7,7% pour ceux de deuxième niveau.

En revanche, le marché du travail dessine un cadre d'instabilité pour les néo-diplômé(e)s avec une augmentation des contrats à durée déterminée, une méfiance envers les institutions et, au contraire, une grande confiance dans la technologie, dans le réseau des relations sociales et dans la famille, facteurs cruciaux pour l'amélioration des possibilités occupationnelles et professionnelles des diplômé(e)s.

Le Rapporto permet d'arguer que se diplômer représente dans tous les cas un avantage compétitif. Le niveau du titre d'études que l'on possède est déterminant pour ne pas être au chômage et pour gagner plus. En 2021 le taux d'occupation de la tranche d'âge 20-64 ans entre les diplômé(e)s est de 79,2% contre les 65,2% des personnes avec le BAC (données ISTAT) et un(e) diplômé(e), selon la documentation OECD (Organization de Coopération et de Développement Economiques), gagnait en 2020 37% de plus qu'un(e) non diplômé(e).

Le Rapporto atteste le paradoxe d'une population de diplômées qui se diplôment plus tôt, et avec des performances meilleures par rapport aux collègues hommes, mais qui rencontrent plus d'obstacles en termes d'entrée et de conditions sur le marché du travail ; l'écart « différentiel selon le genre » est plus grand pour les disciplines humanistiques, tandis qu'il devient moins significatif pour les disciplines techniques et scientifiques.

Quant aux inscriptions, après la diminution remarquable à partir de l'année académique 2003/2004, à partir de l'année académique 2014/2015 on a observé une augmentation constante des nouveaux inscrits, en arrivant en 2020/2021 à +21% par rapport à 2013/2014 (source MUR). Cependant, dans la dernière année académique (2021/2022) on a relevé une diminution des inscriptions (-3% par rapport à 2020/2021), plus forte dans les universités du Mezzogiorno (-5%). Dans tous les cas le nombre des inscrits est encore aujourd'hui inférieur à celui de 2003/2004 (-5%). La progression des inscriptions se reflète de manière intéressante dans les aires disciplinaires : par rapport à l'a.a. 2003/2004 l'aire STEM (c'est-à-dire les grands secteurs de Sciences, Technologie, Ingénierie et Mathématiques) montre une augmentation du 14%, alors que l'aire sanitaire et agro-vétérinaire a enregistré une croissance de 2%. Finalement, l'aire artistique, littéraire et de l'éducation et surtout l'aire

économique, juridique et sociale sont encore en dessous des quotas d'inscrits de 2002/2004 (respectivement -11% et -15%).

La pandémie a sensiblement réduit les expériences à l'étranger reconnues par le parcours d'études, qui ont concerné seulement 8,5% des diplômé(e)s en 2021, en revenant ainsi à un niveau inférieur qu'en 2011 (pourcentage égal à 11,3% en 2020 et à 8,9% en 2011). Il s'agit d'expériences qui, au-delà de la valorisation du bagage culturel de l'étudiant(e), permettent d'acquérir plusieurs compétences linguistiques. En effet, le 90,2% des diplômé(e)s qui ont eu une expérience d'étude à l'étranger reconnue déclare connaître au moins une langue étrangère écrite à un niveau égal ou supérieur au B2, alors qu'entre ceux qui n'ont pas fait cette expérience le pourcentage est de 59,3%.

Les expériences de stage également ont subi un temps d'arrêt après une période d'augmentation. En 2021, c'est le 57,1% des diplômé(e)s qui ont effectué des stages reconnus par leur parcours d'études. En 2011, c'était le 55,3% et, après plusieurs années de substantielle stabilité, à partir de 2015 on a enregistré une croissance constante durée jusqu'à 2019 (en élevant le quota à 59,9%), à laquelle est suivie la contraction de 2020 (-2,3% par rapport au 2019) et de 2021 (-0,5% par rapport à 2020).

Les expériences à l'étranger et les stages augmentent les chances de trouver un travail. A parité de conditions, qui a fait un stage reconnu a 7,6% de probabilités de plus d'être occupé un an après le diplôme, alors que qui a fait une période d'études à l'étranger a le 15,4% de probabilité en plus.

Recherche, enseignement et formation se confirment, donc, dans l'Université, comme l'écrivait déjà Karl Jaspers dans les années Soixante du siècle dernier, des tâches indissolublement interconnectées, des moments d'une « totalité vivante », ainsi que l'on ne peut pas imaginer l'un sans l'autre, sans donc que la substance de l'Université décade ou sans qu'à la fois chaque tâche ne s'atrophie ou prenne des formes hybrides ou malheureuses (cfr. K. Jaspers, K. Rossmann, Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961). L'attention croissante donnée (dans les programmes et dans les financements ministériels) à la ainsi-dite « troisième mission » de l'Université – même si le terme est lui-même assez horrible – a eu du moins le mérite de ramener au centre du débat l'importance du « rôle publique » du savoir universitaire : l'Université n'est pas et ne peut pas être une *turris eburnea*, un lieu isolé et élitaire de quelques élus et privilégiés, mais un centre

indispensable d'irradiation de culture et un lieux pour une croissance civile de la collectivité entière.

Il s'agit donc de défendre l'idée de l'autonomie irréductible des savoirs, des langues et des cultures, contre toute tentation de reconduire la formation à une « pensée unique » masquée. L'exemple pratique de Rosmini selon lequel, pour construire les fondations d'une encyclopédie du savoir, il faut passer, de manière créative et « poétiquement » aussi, par la construction d'une « nouvelle » langue » ou du moins d'une langue ad hoc, reste de ce côté un modèle encore utile à étudier et à approfondir, aussi et surtout dans les sièges académiques.

Il s'agit, avec ceci, de récupérer et de donner une nouvelle vie à l'idée, déjà humboldtienne, qui voit dans la passion pour la science, entendue comme pluralité des savoirs, la caractéristique essentielle qui réunit tous ceux qui travaillent dans l'Université : unité de recherche et d'enseignement, libre collaboration entre enseignant et étudiant, refus commun d'accueillir passivement des contenus prédéterminés, standardisés et uniformes.

(o.b. – f.g.)

¿Transfiguraciones de la universidad?

Algunas imágenes generales

En 1809, el Kultusministerium del gobierno prusiano lanzó lo que hoy, en un momento en que la mayor parte de la pereza mental nos obliga a no usar ningún otro idioma que no sea el inglés, llamaríamos una «call for proposals»: un anuncio público con el que se invitaba a todas las personas interesadas a presentar un proyecto para la organización de la nueva universidad en Berlín. El eco generado, once años antes, por la publicación del kantiano «Streit der Fakultäten» («Conflicto de las facultades») seguía vivo y algunas de las mejores mentes de la época participaron en la convocatoria del gobierno prusiano: resultó vencedor el proyecto presentado por Wilhelm Von Humboldt. Del hecho se puede encontrar traza en un manuscrito del propio Humboldt publicado muchos años después de su muerte y relacionado con su actividad directa como director del sector de culto y educación del gobierno prusiano: «Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin» («Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores en Berlín»); sólo por el título se comprende cómo el gran intelectual de Potsdam se interesó ante todo en dar a la educación universitaria la función de puente entre la dimensión de la ciencia, entendida como forma suprema del conocimiento, y la dimensión de la educación y la formación. Un esquema que, à peu près, en Europa, aún hoy se conserva, constituyendo en todos los aspectos un orgullo y una verdadera excelencia del sistema educativo occidental. No es casualidad, por tanto, la expresión “universidad humboldtiana”.

Releyendo el proyecto humboldtiano con los ojos desencantados del mundo actual, ciertamente no puede dejar de sorprender la amplitud de perspectivas y la capacidad de interpretar la labor de la educación universitaria como una tarea y, al mismo tiempo, como un

don a ofrecer a quienes quieren acceder («Aufgabe») a ella como vocación-profesión («Beruf») que cultivar y defender. Ni rastro de «mission», sea de primer, segundo o tercer grado, como si los maestros fueran evangelizadores de quién sabe qué Palabra inspirada; lo que se percibe es más bien el cuidado, casi en cada línea, por el trabajo bien hecho, con una manía y precisión que aproxima el intelectual universitario más al artesano de la cultura (en términos humboldtianos: la «Bildung») que al vanidoso e incontestable profeta de alguna buena noticia (que, en general resulta, ça va sans dire..., pronunciada por él mismo). No hay rastro aquí de «business plan» o estrategias de «fundraising»: los tiempos han cambiado, y lo sabemos. La Universidad hoy es una empresa y piensa con las reglas y procedimientos estandarizados de cada empresa (empezando por el hecho que los trabajos del genio creativo de los investigadores que trabajan en ella se denominan, no en vano, «productos de investigación» y sin que el uso de tal terminología economicista perturbe o escandalice en lo más mínimo a nadie...).

Nos puede perturbar el constatar que estamos viviendo una era de transición y crisis de la Universidad, no solo en Italia. Quizás no se trate, sin embargo, de una crisis excepcional, si por crisis «excepcional» entendemos algo nuevo y nunca antes experimentado.

De hecho, en retrospectiva, cada época ha vivido momentos de replanteamiento e incertidumbre sobre la estructura y el futuro de la Universidad y las voces alarmadas y desesperadas de los catastrofistas nunca han dejado de hacer de contrapunto a las alegres marchas triunfales de los corifeos de las «magníficas y progresistas fortunas» (G. Leopardi) de la actualidad...

Cada «crisis» es, etimológicamente hablando, un momento oportuno (un «kairòs») para hacer un repaso y ofrecer una opinión sobre el rumbo que están tomando los movimientos culturales dentro de una sociedad y, por tanto, sobre las perspectivas de desarrollo (o recesión) de esos mismos movimientos.

Un período de crisis y transición, de reconsideraciones y, en términos vicanos, de «recurrencias» fue ciertamente 1969, año en que Pietro Piovani publicó en Nápoles un folleto (reimpreso en el 2000) de título tan eficaz como corrosivo: «Muerte (¿y transfiguración?) de la Universidad».

Eran las postrimerías de Mayo del 68, un período de convulsión (en el mal, pero también y sobre todo en el bien) de la Universidad; un movimiento de sacudida del letargo en el que

esta había caído a causa del conformismo, tradicionalismo y mantenimiento de antiguos privilegios y poderes.

La larga crisis de la Universidad Europea estuvo motivada por una transformación social radical, marcada por el desencuentro entre el modelo elitista, que de hecho había caracterizado a la Universidad del siglo XIX y principios del XX, y el modelo de masa, es decir, de las acciones miradas a la democratización de la Universidad. y a su accesibilidad para una amplia audiencia. En este contexto, argumentó Piovani, una nueva idea o modelo de educación superior no puede partir de la Universidad tal como se presenta en su estado actual, y mucho menos de la mayoría de los universitarios actuales: en el primer caso se cometería el error de retomar la imagen decimonónica de las universidades como fragua de las clases dominantes y en el segundo caso de recurrir a quien, viviente en la descomposición, ha hecho el posible por prolongarla y luego ocultarla, no queriendo ver los síntomas de su propia incapacidad para durar y reproducir.

La Universidad hasta hoy conocida, argumentó Piovani, ya no existe, ni volverá. ¿Es posible, y si es así, cómo, que de tal «defunción», es decir, literalmente, de la decadencia de la función hasta el momento realizada por las instituciones académicas, estas puedan renacer «transfiguradas» para continuar, aunque «sub altera specie» a ejercer un rol y una función?

Una cuestión que, «mutatis mutandis», es legítimo volver a plantear hoy en un momento en el que la sociedad en la que estamos destinados a vivir ha desarrollado, en la estela del imperativo del rendimiento y la «gratificación instantánea» estrategias cada vez más refinadas, aunque no siempre o necesariamente eficaces, para acelerar los procesos tanto en el mundo de la producción de bienes y servicios, como en el de la comunicación y la interacción. El efecto resultante, especialmente en las instituciones educativas y formativas, principalmente escuelas y universidades, es el de una transformación progresiva de lugares «iuxta eorum naturam» eminentemente y con conocimiento de causa orientados a tiempos medios de «recolección» en sitios donde la verificación de los aprendizajes aprendidos se exige, de conformidad con la «lógica del mercado», con la mayor urgencia posible y debe por tanto, para ello, ser segmentada, fragmentada y parcelada en momentos secuenciales y procedimentales distintos (y, según una presunción tan absurda como arraigado, convertidos en absolutamente «objetivos»).

El resultado de este refinamiento de las estrategias, mayoritariamente aceptadas y soportadas en silencio, cuando no magnificadas bajo la ambigua insignia de una «innovación»

no especificada, coincide con la irresistible metamorfosis de las instituciones de formación en «empresas» (¡hasta el punto de que no pocas veces, incluso en documentos oficiales, los alumnos son honrados y honrados con el título de «stakeholders»!) y con el afirmarse in modo igualmente convincente, dogmáticamente indiscutible e indiscutido de la «ideología de las competencias».

Las competencias son, según su misma «autodefinición», «objetos complejos», o en otras palabras, objetos con contornos epistemológicos tan vagos como para ser indefinidos o más probablemente indefinibles; en definitiva, ante la pregunta fatal qué son, en última instancia, las competencias, la respuesta más clara y menos condicionada ideológicamente no puede sino oscilar entre un escéptico «ignoramus» a un más perentorio «semper ignorabimus»...

Si la escuela y la universidad a las que asistimos en los años de nuestra juventud todavía pudieron contentarse con resumir el presumiblemente complejo mundo de las habilidades en la honorable tríada de «lectura, escritura y aritmética», las habilidades de hoy -declinadas en diversas formas y también ortogonalmente (se piense en el término misterioso y un tanto inquietante: «transversal skills», ¡digno heredero semántico de las geoméricamente imposibles «convergencias paralelas» de antaño!) o, para dar un tono de distinción, declamadas en inglés («soft skills» o «life skills» o «non cognitive skills», etc., etc.) - han ocupado el sitio de «los saberes».

Es cierto que la cuestión de las «competencias» (sean las que sean) no merece ser descartada a la ligera con consignas tan fáciles como banales, ya que, y a pesar de la vaguedad de definición en la que se encuentra, señala un problema real, una inquietud a la que ninguna obra formativa digna de ese nombre puede pensar en sustraerse. De este modo, se podría casi osar a afirmar que la dialéctica entre «habilidades» y «conocimientos» recoge en sí misma algo de la mucho más conocida (y noble) dialéctica simmeliana entre «cultura objetiva» (o «espíritu objetivo»), es decir, los productos y logros de la cultura colectiva, y la «cultura subjetiva» (o «espíritu subjetivo»), es decir, el grado de cultura y educación de los individuos. La dialéctica entre estas dos «culturas» es de carácter tenso y quiasmático: mientras la primera crece, la segunda, en la mayoría de los casos, fracasa.

Ahora bien, la cultura subjetiva es el alma individual que desarrolla sus inclinaciones y su propia unidad, transformándose en la cultura objetiva y luego manifestándose y presentándose en ella. Por eso, como afirma el propio Simmel, no puede haber cultura subjetiva

sin cultura objetiva; la cultura objetiva, sin embargo, no está diseñada para mejorar el nivel cultural del individuo, ya que debe su prosperidad más bien a la división del trabajo y a la alta especialización de la tecnología.

Con el separarse de la cultura objetiva de la subjetiva, la cultura objetiva se convierte en un reino de objetos extraños y en su mayoría indefinibles, mientras que la cultura subjetiva pierde su contenido y sus posibilidades de articulación, haciéndose cada vez más sutil. Dado que, por ejemplo, el piano es técnicamente más complejo que el violín, tiene, por así decirlo, una mayor vida propia, es decir, una mayor autonomía respecto al artista. Hoy en día, los sintetizadores musicales hacen que la presencia de un artista sea casi completamente inútil y esto se aplica a todas las esferas de la música. Las posibilidades de la grabación electrónica y la reproducción de sonidos son asombrosas; la capacidad de tocar un instrumento y de componer, sin embargo, no consiguen ir a la par (sin mencionar la cultura musical generalizada y la calidad de la música más escuchada, de nivel lamentablemente bajo).

Junto a una ingente cantidad de productos culturales y junto a su reproductibilidad técnica, crece rápidamente la posibilidad de ver, leer y escuchar una innumerable cantidad de las más dispares obras de arte; sin embargo, la capacidad de articulación artística efectiva del individuo se rezaga significativamente, si es que no desaparece.

Ejemplos análogos podrían aducirse en el campo de la escritura y la comunicación: disponemos, en términos de cultura objetiva, de herramientas de empaquetamiento editorial extremadamente refinadas (hoy cualquiera con un aprendizaje relativamente modesto desde el punto de vista del esfuerzo, es capaz de empaquetar, con un programa específico del propio pc, un libro completo, portada incluida); sin embargo, en general, la calidad de la escritura, en términos de cultura subjetiva, se ha vuelto cada vez más pobre. Disponemos, en términos de cultura objetiva, de herramientas de comunicación extremadamente precisas y de fácil acceso (y la experiencia del confinamiento por la pandemia nos ha vuelto, en estos campos, cada vez más expertos); sin embargo, en general, en términos de cultura subjetiva, nuestra capacidad de comunicar experiencias que van un poco más allá de las simples emociones epidérmicas - estilizadas en los llamados emoticones- se ha mayormente degradado a niveles de primitivismo afectivo.

Incluso sin ver en todo esto, como quería Simmel, la «tragedia de la cultura moderna», sería un error ignorar el fenómeno: cuanto más variada es la cultura de una sociedad, más difícil se vuelve para el individuo relacionarse con la necesidad de integrar esa cultura y

afirmarla como propia. Se trata de un proceso social, cuyos efectos se perciben también a diario en la evolución de la vida y organización universitaria.

Un efecto es, por ejemplo, el del impulso creciente, dentro de la dinámica de gestión de la Universidad (la llamada «governance», cualquiera que sea el sentido atribuible a este arcano término, tan difundido como vago en su polisemia), dado a la «burocratización» y «procedimentalización» de los procesos (piensen sólo en los estándares para certificar la calidad de la docencia o la evaluación de la investigación), que ciertamente van en la dirección de un predominio de la cultura «objetiva» sobre la cultura «subjetiva». La «funcionarización» de la profesión docente, es decir, su progresiva transformación de una profesión intelectual a una profesión gerencial-organizativa, es un indicio bastante claro de este dominio casi indiscutible de la «objetividad».

Observando por tanto la realidad actual de las universidades italianas y europeas (y también de la norteamericana) con ojos desapasionados y no empañados por inquietantes conformismos à la page, muy difícilmente se podrían aplicar a la situación de la academia las sabias palabras literalmente ilustradas que Immanuel Kant dedicó a la Kirchengeschichte, es decir, el hecho de que el período más favorable, el kairós, en la historia de la Iglesia es, y debe ser siempre, para el filósofo de Königsberg, el momento presente.

Obviamente Kant podía afirmar esto en virtud de su convicción de la preeminencia de la Iglesia invisible, universal y aconfesional, y por tanto intrínsecamente libre y racional, sobre la Iglesia visible, histórico-concreta y confesional. Puede ser, pues, que cuanto de regulativo contiene el adjetivo «unsichtbar» respecto al uso constitutivo (y dogmático) de «sichtbar» sea, lato sensu, también extensible a la Universidad. Es decir, que haya una Universidad invisible que, extensivamente, englobe a la Universidad visible y la perfeccione con la ayuda de las perspectivistas razones benéficas y utópicas del «als ob», de las ideas regulativas. Puede ser.

Sin embargo, es demasiado fuerte la presión que ejercen las seductoras persuasiones de las traicioneras protecciones del «espíritu de los tiempos» (lo que nos hace pronunciar, novatos don Alfonso, que bien pensado, si «algunos lo llaman vicio y otros un uso», en el fondo, sin embargo, adaptarse es sólo «necesidad del corazón», porque «¡así hacen todos!»), como para poder ver realmente delinear victoria sobre la Universidad factualmente existente aquella Universidad que, como la ciudad de Platón, «existe sólo en nuestros discursos»...

Seducida (y, en muchos casos, prontamente abandonada) por las sirenas provenientes de un método particularmente adecuado, tanto por afinidades culturales, como por afinidades lingüístico-sintácticas, al mundo norteamericano –o a los países angloparlante-, así como condicionada por el conjunto de circunstancias (no siempre racionalmente comprensibles, pero dictadas en esencia por necesidades impuestas más por el mercado global que por el pensamiento o, menos aún, por la sintaxis) que han llevado al idioma inglés a establecerse en diversos como lengua vehicular (si no, incluso, como única lengua científicamente acreditada y creíble), la Universidad italiana y, en ella, especialmente la cultura humanística, parecen haber perdido la confianza en sí mismos y en su capacidad de cualificarse, gracias a la peculiaridad de su organización, como una propuesta perdurablemente válida para afrontar las cuestiones decisivas que aún y desde siempre atenazan y angustian al individuo contemporáneo.

El panorama general no es, sin embargo, desde un punto de vista sociológico, todo de sombras. Los efectos, todavía en claroscuro, del Proceso de Bolonia comienzan a sentirse en el lado de la creación cada vez más real y fáctica de un espacio universitario auténticamente europeo (el éxito de los programas de intercambio como Erasmus y el sistema de créditos, con la consiguiente comparabilidad de los currículos son un ejemplo obvio). El efecto que ha tenido, y está produciendo constantemente, es el de una tendencia general hacia la internacionalización institucional de las universidades que, en los últimos treinta años, se ha fortalecido sin duda no sólo a escala europea, sino a escala global, sobre todo gracias al desarrollo de las tecnologías digitales. De un examen cuidadoso esto sigue como un hecho cualitativamente diferente del de la circulación internacional de ideas, que ha siempre existido, y también del de la colaboración internacional entre las principales instituciones de investigación, del que en el siglo XX encontramos varios ejemplos; se podría hablar quizás de la formación progresiva de conocimientos verdaderamente globales, una red muy densa en la que, para una disciplina u otra, cada universidad representa un nodo de recepción, procesamiento y emisión.

Los indicadores ilustrados en el 24º Informe Alma Laurea sobre «Perfil y Condición Ocupacional de los Graduados y Graduadas», presentado en junio de 2022, lo confirman respecto a las transformaciones que se están produciendo en la realidad italiana. Los datos sugieren una valoración positiva de la universidad italiana, con el 88,8% de los egresados declarándose satisfechos con la relación con los docentes y el 72,9% confirmando la elección realizada, tanto de carrera como de universidad. La encuesta sobre la Situación Laboral recoge

asimismo una mejora tendencial en la tasa de empleo un año después de la obtención de la titulación, marcando +2,9 puntos porcentuales respecto a 2019 para los titulados de segundo nivel y +0,4 puntos para los titulados de primer nivel. Los salarios también resultan en aumento: en comparación con la encuesta de 2019, se refleja un +9,1% para los graduados de primer nivel y +7,7% para los graduados de segundo nivel.

Por otra parte, el mercado laboral presenta un cuadro de inestabilidad para los recién graduados con un aumento de los contratos de duración determinada, una desconfianza en las instituciones y, al contrario, una amplia confianza en la tecnología, en el entramado de relaciones sociales y en la familia, factores cruciales para la mejora de las posibilidades laborales y profesionales de los egresados.

El Informe muestra que graduarse representa en cualquier caso una ventaja competitiva. El nivel de la cualificación que se posee es determinante para no quedarse en el paro y para ganar más. En 2021, la tasa de empleo del grupo de edad de 20 a 64 años entre los graduados fue del 79,2 % frente al 65,2 % de los graduados en secundaria (datos ISTAT) y un graduado, según la OCDE (Organization de Coopération et de Développement Économiques), ganó un 37,0 % más en 2020 que un graduado de secundaria.

El informe da fe de la paradoja de una población de egresadas que se gradúan antes y con mejores notas que sus colegas hombres, pero que encuentran mayores obstáculos en términos de ingreso y condiciones en el mercado laboral; el «diferencial de género» es mayor para las humanidades, mientras que es menos significativo para las disciplinas tecnológico-científicas.

En cuanto a las matrículas, tras el importante descenso registrado a partir del curso 2003/04, a partir del curso 2014/15 se ha producido un aumento constante de alumnos de primer año, llegando en el 2020/21 a un +21% respecto al 2013/14 (fuente MUR). Sin embargo, en el último curso académico (2021/22) se produjo un descenso de matrículas (-3% respecto al 2020/21), más fuerte en las universidades del Sur (-5%). En cualquier caso, el número de alumnos matriculados sigue siendo hoy menor que en 2003/04 (-5%). La tendencia de las matrículas se refleja de forma interesante en las materias: en comparación con el curso académico 2003/04 el área STEM (es decir, los macrosectores de Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas) muestra un aumento del 14%, mientras que el área de salud y agro-veterinaria registró un aumento del 2%. Finalmente, el área artística, literaria y educativa y, sobre todo,

el área económica, jurídica y social se encuentran todavía por debajo de la cuota de matrícula de 2003/04 (-11% y -15% respectivamente).

La pandemia ha reducido significativamente las experiencias de estudio en el extranjero reconocidas en la carrera, que en 2021 involucraron solo al 8,5% de los egresados, volviendo así a niveles inferiores a los de 2011 (porcentaje igual a 11,3% en 2020 y 8,9% en 2011). Se trata de experiencias que, además de potenciar el bagaje personal de y del alumno, le permiten adquirir mayores competencias lingüísticas. De hecho, el 90,2% de los titulados que han tenido una experiencia de estudios reconocida en el extranjero declaran conocer al menos una lengua extranjera escrita a un nivel igual o superior a B2, mientras que esta proporción es del 59,3% entre los que no han tenido esta experiencia.

Las experiencias de prácticas curriculares también sufrieron un retroceso tras un período de incremento. En 2021, la proporción de graduados que completaron pasantías reconocidas por la carrera fue del 57,1%. En 2011 fue del 55,3 % y, tras unos años de gran estabilidad, a partir de 2015 se registró un crecimiento sostenido que se prolongó hasta 2019 (llevando esta participación al 59,9 %), al que siguió la contracción en 2020 (-2,3 % puntos respecto a 2019) y 2021 (-0,5 puntos respecto a 2020).

Tanto las experiencias en el extranjero como las prácticas curriculares aumentan las posibilidades de encontrar trabajo. En igualdad de condiciones, aquellos que han completado una pasantía curricular tienen un 7,6% más de probabilidad de estar empleados un año después de su calificación, mientras que aquellos que han completado un período reconocido de estudio en el extranjero tienen un 15,4% más de probabilidad.

La investigación, la docencia y la formación se confirman así, en la Universidad, como ya escribía Karl Jaspers en los años sesenta del siglo pasado, como tareas inseparablemente interconectadas, momentos de una «totalidad viva», de modo que no se puede pensar la una sin la otra sin que la sustancia de la Universidad decaiga o sin que, al mismo tiempo, cada tarea se atrofie o tome formas híbridas o infelices (cf. K. Jaspers, K. Rossmann, Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation, Springer, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1961). La creciente atención puesta entonces (en los programas y en la financiación ministerial) hacia la llamada «tercera misión» de la Universidad -aunque el término sea, en sí mismo, bastante horrendo- tuvo al menos el mérito de traer de vuelta al centro del debate la importancia del «papel público» del saber universitario: la Universidad no es ni puede ser una *turris erbunea*, un lugar aislado y elitista prerrogativa de unos pocos elegidos y privilegiados, sino un centro

indispensable de irradiación de cultura y un lugar para el crecimiento civil de toda la comunidad.

Se trata, pues, de defender la idea de la autonomía irreductible de los saberes, las lenguas y las culturas, frente a cualquier tentación de reconducir la educación a un «pensamiento único» normalizador. El ejemplo práctico de un Rosmini según el cual, para construir los cimientos de una enciclopedia del saber, es necesario pasar también, creativa y «poéticamente», de la construcción de un «nuevo» lenguaje o, al menos, de un lenguaje ad hoc, sigue siendo, desde este punto de vista, un modelo todavía útil de estudiar y profundizar también y sobre todo en los centros académicos.

Se trata de recuperar y dar nueva vida a la idea, ya peculiarmente humboldtiana, que ve en la pasión por la ciencia, entendida como pluralidad de saberes, el requisito esencial que une a todos los que trabajan en la Universidad: unidad de investigación y docencia, libre colaboración entre profesor y alumno, negativa común a aceptar pasivamente contenidos predeterminados, estandarizados y uniformados.

(o.b. – f.g.)



Lectio magistralis

La Lectio rosminiana che qui presentiamo è stata tenuta dal prof. Michele Nicoletti in apertura della VI edizione dei Rosmini Days, che si sono svolti a Rovereto dal 14 al 20 giugno 2021. Il prof. Nicoletti non è solo ordinario di Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Trento, ma anche direttore del Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" della medesima Università. La sua più che trentennale attenzione per Rosmini è culminata nell'edizione critica della Filosofia del Diritto, curata in collaborazione con il prof. Francesco Ghia ed edita in quattro volumi per i tipi di Città Nuova (Roma 2013-2015) e più recentemente nella monografia Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini, pubblicata dalla Società Editrice il Mulino (Bologna 2019). A lui è stato dunque chiesto di svolgere la lectio su "Rosmini, la persona e i diritti", che rappresenta una sintesi magistrale dei temi rosminiani a lui più cari. Partendo dall'idea di giustizia insita in ogni essere umano, Nicoletti chiarisce anzitutto la distinzione tra etica e diritto, che trova la sua unità nella realtà unitaria della persona. Da ciò scaturisce la fondazione antropologica del diritto propria di Rosmini e condensata nella celebre affermazione che la persona non ha dei diritti, ma «è il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza del diritto». A ben guardare - osserva l'Autore - Rosmini prende gli attributi della sovranità politica e li trasferisce alla persona. Il potere "sovrano" è dato da Dio alla persona, ad ogni persona in modo uguale, nel senso che ogni persona è ugualmente fine e non semplice mezzo e non può quindi essere trattata come "cosa" nelle mani di altri. È questa "sovranità" diffusa che spinge Rosmini a dire che nessun uomo «può avere potestà sul suo simile», perché ogni essere umano è, nel suo ambito, "sovrano" e soggetto solo a Dio: «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito». Ne consegue una concezione dello Stato che, contro ogni assolutismo e sovranismo, non stabilisce



i diritti delle persone, ma li riconosce, li tutela e ne regola le modalità di esercizio. Altro corollario del radicamento personalistico del diritto è la natura universale dei diritti di ogni essere umano. Di particolare importanza e originalità è il rilievo dato da Nicoletti al diritto naturale all'emigrazione, basato sulla destinazione universale dei beni della terra secondo Rosmini, il quale critica con forza ogni violazione di questo diritto da parte dei governi. È superfluo osservare la formidabile attualità di questo antico diritto alla libera circolazione, che oggi vediamo radicalmente messo in discussione.



MICHELE NICOLETTI

ROSMINI, LA PERSONA E I DIRITTI

ROSMINI, THE PERSON AND RIGHTS

Moving from the idea of justice that is inherent in every human being, the Author clarifies first the distinction between ethics and law – a distinction which finds its unity in the undivided essence of the person. Herein is rooted Rosmini’s anthropological foundation of law, summarised by the famous affirmation that the person does not have rights but «is subsistent human right». From here, two implications follow: i) the rights of every human being have a universal nature and ii) the State (against every absolutism and sovereignism) does not establish the individuals’ rights but recognizes and protects them, regulating the ways in which they are exercised.

Per comprendere la grande fondazione rosminiana del “diritto umano” e il suo contributo, attualissimo, alla difesa dei diritti della persona, occorre partire dal suo sforzo di riportare l’idea di *giustizia* al centro della riflessione sulla società e sulla politica.¹ Nell’epoca in cui egli vive, la prima metà dell’Ottocento, Rosmini vede infatti una sorta di “eclissi” dell’idea di giustizia in ragione dell’affermarsi di un altro principio come principio supremo di regolazione della condotta individuale e collettiva: il principio di utilità. L’affermazione di tale principio quale principio supremo, volta originariamente a produrre il maggior bene per l’individuo, si ritorce alla fine contro l’uomo stesso, e così l’assolutizzazione dell’utile rischia di capovolgersi nel trionfo del danno, perché, scrive Rosmini, «l’utilità non ha limiti: perciò se il principio del Governo è quello dell’utilità, il Governo neppur egli può aver limiti. Resta dunque il dispotismo in tutta la sua pienezza, in tutta la sua esagerazione, in tutta la sua nudità²».

“L’utilità non ha limiti”.

Se quindi si accetta una prospettiva utilitaristica, è vano pensare di approdare a una

¹ Per un inquadramento generale delle riflessioni qui svolte mi permetto di rimandare al mio *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Il Mulino, Bologna 2019.

² A. ROSMINI, *La Costituente del Regno dell’Alta Italia* in ID., *Progetti di Costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, a cura di C. Gray, Bocca, Milano 1952, p. 282.

fondazione dei diritti di ogni singola persona come diritti inalienabili e inviolabili. In nome di una maggiore utilità di un maggior numero di persone, ogni sacrificio di questo o quel diritto, di questo o quell'individuo umano, apparirà giustificabile.

RIMETTERE AL CENTRO L'IDEA DI GIUSTIZIA

Se si vuole, invece, fondare i diritti delle persone, i diritti di ogni singola persona, bisogna assumere un punto di vista diverso. Non quello dell'utilità, ma quello della giustizia e per questo occorre riportare l'idea della giustizia al centro della vita sociale e politica, così come al centro della vita intellettuale Rosmini intende riportare il *lume della ragione* rispetto al primato della sensazione. Le due imprese – quella sul piano intellettuale e quella sul piano pratico – sono, in fondo, una stessa impresa. L'utilitarismo altro non è che la conseguenza del sensismo, come dimostrano le stesse teorie utilitaristiche dell'antichità e della modernità, da Epicuro a Bentham:

Questo progredimento dell'attenzione dello spirito dalla giustizia delle leggi all'utilità, non è un fatto isolato: in tutti gli altri generi lo spirito umano fece lo stesso cammino ne' due secoli che precedettero il presente: la formola generale che esprime questa condizione della mente scaduta dalla contemplazione dell'essenziale a quella esclusiva dell'accessorio, riviene a questa: "gli uomini abbandonarono le idee, per non attendere più che alle sensazioni". Il sensismo: ecco in una parola la spiegazione di tutto ciò che è avvenuto in teoria e in pratica: il sensismo è il sinonimo dell'*idiotismo*, che apparve nell'umanità presuntuosa e verbosa: le idee mostrano le essenze, le sensazioni sono accessori del soggetto intelligente, anzi un nulla senza quelle. L'utilità è un fatto, come è un fatto la sensazione: la giustizia è un'idea: vedere in questa idea della giustizia i fatti, è vedere "nel generale i particolari": ecco l'umana sapienza che dicevamo: tale è lo scopo altresì della *Filosofia del Diritto*.³

Nel momento delle grandi trasformazioni rivoluzionarie che sconvolgono gli ordini giuridici europei, la voce di Rosmini si leva non per contrastare questo sforzo di riforma delle leggi, ma perché questa riforma sia fondata su un principio trascendente rispetto agli interessi particolari e contingenti. E questo principio è l'idea di giustizia.

È la *giustizia* l'idea semplicissima, generale, presente in ogni animo, da cui partire. È la giustizia l'essenza delle leggi. La giustizia non è per Rosmini un prodotto umano: «La giustizia non è cosa manufatta dagli uomini». Come la ragione, essa deriva da Dio. E come la ragione anche il senso della giustizia è posto in ogni uomo: è questo senso «che la divina Provvidenza ha inserito nell'animo di tutti, perché a tutti necessario». La sua comprensione, naturalmente, può essere offuscata, ma in ogni uomo rimane un sentimento di giustizia, o meglio, un sentimento di ripugnanza nei confronti dell'ingiustizia. «L'ingiustizia è troppo brutta e schifosa», scrive Rosmini, per non suscitare nell'uomo una reazione di ripulsa, un deciso risentimento. È la presenza di questo risentimento, di questa ribellione intima nei confronti dell'ingiustizia, che testimonia la

³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto (Introduzione)*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Città Nuova, Roma 2013, vol. 27, tomo I, p. 57.

presenza di un'idea di giustizia nella stessa «coscienza del genere umano».⁴

Che cosa impone all'essere umano questo "sentimento" della giustizia? Impone innanzitutto di rendere giustizia all'essere, ossia di *riconoscere* le cose nella loro veracità, veracità che ogni persona può cogliere attraverso la propria facoltà di conoscere. Ciò che suscita il risentimento, ciò che scatena la ribellione dell'animo è il non riconoscere ciò che è per quello che è.

Ora, mentre il conoscere le cose è un atto necessario, il riconoscerle è invece un atto libero in cui si gioca la moralità dell'uomo. È questo, infatti, il primo dovere morale di ciascuno: «Il primo e supremo dovere adunque è il dovere di aderire alla VERITÀ; di testimoniare il vero a noi stessi, di riconoscerlo dicendo a noi stessi: "lo conosciamo, è così"».⁵ E questo è precisamente il primo atto della giustizia: «giudicare rettamente delle cose per quanto ciò dalla nostra volontà dipende». Questo atto di riconoscimento delle cose è per Rosmini un atto libero di adesione alle cose così come esse sono, nel loro ordine, nella loro pienezza. Da questa adesione soggettiva ad una realtà oggettiva, da questo "uscire da sé" per trovare l'oggetto e da questo trovare la propria perfezione nell'oggetto, scaturisce il bene. In ciò sta la perfezione umana: nella partecipazione del soggetto all'oggetto, nell'"accoppiamento" della persona con l'ente in tutta la sua estensione e dunque nella sua eternità e bellezza. Questo ente – l'oggetto immenso – non è prodotto dalla persona, ma le viene incontro, le si "impone": «la prima legge è fatta dall'essere stesso delle cose indipendentemente da noi». Si tratta, chiaramente, di una "imposizione" *sui generis*, posto che la persona, nella sua libertà, può sempre sottrarsi ad essa, ma quando ciò accade e la persona disconosce la verità dell'essere, non disconosce solo la realtà oggettiva, ma disconosce anche se stessa, deperisce e si degrada. Nella perdita dell'oggetto si perde dunque anche il soggetto.

La giustizia è allora l'atto libero del riconoscimento dell'oggetto nella sua verità da parte del soggetto. Quest'atto non scaturisce – come vorrebbero gli empiristi e gli utilitaristi – dal piacere che il riconoscimento dell'oggetto e il suo godimento arrecano al soggetto: vi sono, infatti, secondo Rosmini, realtà nient'affatto piacevoli, che si presentano all'intelletto umano nella loro dura effettività e che tuttavia chiedono e pretendono di venire riconosciute. Se è vero dunque che riconoscere ciò che è vero, arreca piacere, ciò non deriva dalla piacevolezza dell'oggetto, ma dal libero corrispondere della volontà all'intelletto. Questo corrispondere produce in noi un'armonia, una pace, un'unità del soggetto con se stesso e con lo stesso oggetto che noi chiamiamo felicità.

La realtà oggettiva si presenta dunque a noi con la pretesa di un riconoscimento, e dunque come fonte di un'obbligazione, di un dovere che è appunto il dovere morale. Ciò che è fonte dell'obbligazione morale è l'essere delle cose, anche della "singola" cosa, colta nella sua realtà indipendente da noi. È in fondo la scoperta dell'essere indipendente da noi che ci dà la coscienza del nostro limite e dunque la consapevolezza di non essere il tutto; è il sapere che c'è "altro" da noi, che noi non siamo e che non abbiamo prodotto, che ci impedisce di considerare l'essere come una realtà a nostra integrale disposizione. Nel momento in cui noi conosciamo questa "alterità" dell'essere, l'essere "altro da me", questa conoscenza implica un dovere di riconoscere e

⁴ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 52.

⁵ Ivi, p. 116.

rispettare questa alterità.

Se questa è la radice del dovere morale, racchiuso in quest'atto di giustizia verso l'essere, colto nella sua verità, si tratta ora di capire che cosa sia il diritto, quale ne sia la sorgente e in che rapporto stia con la morale.

DIRITTO E MORALE

Nella potenza dell'uomo, che gli deriva dalla sua libertà di riconoscere o meno quanto il suo intelletto gli offre come vero, si colloca la sua soggettività morale ed anche la sua soggettività giuridica. Rispetto alla libertà morale, l'idea di libertà giuridica implica un elemento ulteriore: non solo la possibilità di *fatto* di compiere ciò che è lecito, ma anche la possibilità di *diritto*, giacché il soggetto che compie un'azione, la compie avendone un'autorità *dagli altri* riconosciuta (o da riconoscersi) e dunque potendo pretendere dagli altri una non-interferenza. Questa non-interferenza si configura come atto dovuto da parte degli altri soggetti e dunque come obbligo morale di rispetto della relazione tra il soggetto e la realtà da lui conosciuta e riconosciuta nella sua verità. Per cui Rosmini può concludere: «la parola *diritto* indica ancora qualche cosa di più che ciò che è semplicemente lecito: indica una certa *autorità* o potestà di operare, non una semplice libertà; e l'idea di autorità, o podestà involge una relazione ad altri uomini. Questa relazione è formata dalla stessa legge morale, la quale nel tempo stesso che accorda ad una persona la libertà di operare, proibisce alle altre il turbare quella operazione». ⁶ Si noti il duplice volto di questa *auctoritas* che è la soggettività giuridica: da un lato, essa ha il volto soggettivo dell'autorialità, ossia il riconoscimento del soggetto come iniziatore dell'azione e dunque come *causa libera* di essa, di essa imputabile e responsabile; dall'altro ha il volto relazionale di una potestà legittima che gli altri soggetti devono riconoscere e rispettare. Di qui Rosmini formula la sua definizione di diritto: «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». ⁷

Dunque morale e diritto hanno la stessa fonte: «il *diritto* è un'entità ideale e morale quanto il *dovere*, e noi ne dobbiamo trovare la sorgente colà appunto dove abbiamo trovata quella del *dovere*. Dove è ella la sorgente del *dovere*? Dove l'abbiamo noi rinvenuta? – Ivi, dove si trova la volontà e la legge». ⁸ *Dovere* e *diritto* scaturiscono per Rosmini dalla stessa fonte, ossia dalla volontà umana in quel suo movimento, che sopra abbiamo descritto, di “adesione” agli oggetti nella loro verità. Questo movimento ha un lato oggettivo, che è quello del *dovere* che scaturisce dagli oggetti stessi. La conoscenza di questi doveri è data dalla Scienza Morale. Ma accanto a questo, vi è anche un lato soggettivo, ossia il desiderio del soggetto di accoppiarsi alla realtà per compiacersene. Questa volontà è una volontà di felicità e la conoscenza di essa è data dalla Scienza

⁶ Ivi, p. 117.

⁷ Ivi.

⁸ Ivi, pp. 173-174.

Eudemonologica. Questo desiderio di piacere e di felicità di per sé può protendersi verso qualsivoglia oggetto e in qualsivoglia modo, posto che è un desiderio di per sé infinito. Ma quando esso si basa su una conoscenza della realtà nella sua verità e anela a corrispondere alla richiesta di riconoscimento che da essa proviene, ossia quando «è protetto dalla legge veniente dall'oggetto» allora questa pretesa costituisce il *diritto*. Il diritto si trova così collocato in uno spazio intermedio tra la Morale e l'Eudemonologia. Se da un lato non può ridursi al piano della mera utilità, dall'altro non può nemmeno essere del tutto identificato con il piano della morale. Ciò non significa che il diritto finisca a ridursi alla mera sommatoria di elementi a sé estrinseci, posto che trova la sua unità nella realtà unitaria della persona.

UNA CONCEZIONE PERSONALISTICA DEL DIRITTO

Il profondo radicamento del diritto nell'essere della persona spinge Rosmini a ricercare gli elementi fondamentali del diritto nella sua base antropologica.

L'attività. Il primo di questi è l'esistenza di un soggetto attivo, ossia di un essere che sente e che vuole. Con ciò il concetto di attività è preso qui in senso larghissimo e abbraccia anche il *patire*, che è appunto un sentire e un provare dolore e un voler rimuovere tale stato di sofferenza. Ciò spiega perché anche le persone che accidentalmente sono prive della loro intrinseca capacità razionale (come i neonati o chi soffre di disturbi mentali) siano soggetti giuridici e godano di un uguale diritto alla vita. Anche in loro, infatti, è presente una aspirazione alla felicità. E tale aspirazione si rivela laddove il desiderio di essere felici viene offeso ed essi patiscono. La sofferenza – in questo caso – è segno di una capacità giuridica, di una volontà di non veder ferita la propria aspirazione alla felicità. Ma perché questa volontà sia effettivamente libera e dunque il soggetto sia pienamente soggetto – ossia autore consapevole delle proprie azioni – è necessario che vi sia un secondo elemento, ossia l'intelligenza del soggetto.

L'intelligenza. È l'intelligenza che fa la volontà pienamente libera, perché grazie all'intelligenza la volontà non dipende soltanto dall'attrazione degli istinti verso questo o quell'oggetto, ma dipende anche dalla conoscenza che se ne ha. Una conoscenza che può spingere la volontà a ritrarsi da ciò che l'istinto desidera oppure ad accostarsene con maggior vigore e determinazione, perché la conoscenza dell'oggetto e dell'obbligazione che ne scaturisce produce non solo una comprensione della realtà, ma anche un sentimento e una coscienza del dovere morale che danno al soggetto intelligente l'energia necessaria e sufficiente per opporsi alle dinamiche istintuali: «E questa forza, questa energia morale è nostra propria. Siamo noi, come soggetti intelligenti, che ci opponiamo a noi come soggetti senzienti: quegli è il soggetto divenuto persona che si contrappone a sé mero soggetto istintivo; e quegli siamo noi; onde noi siamo oggimai gli autori di quello che operiamo, a noi se ne dee la lode o il biasimo, il merito od il demerito. Quindi un vero potere dell'uomo sulle sue operazioni». ⁹ Questo soggetto, capace di intendere e di volere e perciò interamente autore delle proprie azioni in quanto iniziatore di esse, è esattamente la

⁹ Ivi, p. 176.

persona, «potenza di affermare tutto l'essere»: «La persona – scrive Rosmini – è la potenza di affermare tutto l'essere (il che involge un parteciparne, un compiacersene), quale e quanto esso viene da lei appreso intellettivamente. La necessità di far ciò non è la persona che la s'impone, ma a lei viene imposta dalla natura dell'essere».¹⁰

È dunque questo rapporto con “tutto l'essere” che fonda il valore particolarissimo della persona, la sua dignità, il suo essere *fine* e non mezzo: «Ciò che rende fine la persona umana è l'elemento divino che la informa». Essendo *fine*, la persona non può essere subordinata essenzialmente ad altro potere che il proprio e per questo è sovrana, è attività suprema che non può essere da nulla vincolata e a nulla sottoposta nel raggiungimento del suo destino infinito. «La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente»,¹¹ principio e fonte di ogni altro diritto della medesima specie.

A ben guardare Rosmini prende gli attributi della sovranità politica e li trasferisce alla persona. Il potere “sovrano” è dato da Dio alla persona, ad ogni persona in modo *uguale*, nel senso che ogni persona è ugualmente *fine* e non semplice mezzo e non può quindi essere trattata come “cosa” nelle mani di altri. È questa “sovranità” diffusa che spinge Rosmini a dire che nessun uomo dunque «può avere potestà sul suo simile», perché ogni essere umano è, nel suo ambito, “sovrano” e soggetto solo a Dio: «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito».¹² La rivoluzione del cristianesimo rispetto alle società antiche, che negavano la *personalità giuridica* ad alcuni esseri umani ed ammettevano quindi la schiavitù, sta proprio in questo riconoscimento a tutti gli esseri umani del carattere di *persona* e dunque della sua “potenza” di affermare tutto l'essere.

La forza. Il richiamo alla “potenza” rimanda a un altro elemento del diritto, ossia l'elemento della *forza*, che è l'energia che il soggetto impiega per unirsi a quell'oggetto che ha riconosciuto. Ed è perciò corretto dire che il concetto di *diritto* implica il concetto di *forza di coazione*, ossia la possibilità di farsi rispettare anche – in caso necessario – tramite misure coercitive. È però essenziale precisare che tale ricorso è insito nel diritto solo come una sua possibilità e non come una sua intrinseca necessità. Vi sono, infatti, casi di ricorso alla forza per difendere un diritto che oltrepassano il diritto stesso, come avviene laddove l'uso della coazione appare sproporzionato rispetto al bene da tutelare e tale da ledere diritti altrui. E vi sono, all'inverso, casi in cui il soggetto non ha abbastanza forza per far valere i propri diritti, ma ciò non vuol dire affatto ch'egli abbia meno diritti:

Quindi non è punto necessario a costituire un diritto, che esso abbia annessa una forza bastevole a

¹⁰ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, (Sistema morale, sez. I, VII), cit., vol. 27, tomo I, p. 130. Con Capograssi si può commentare: «tutta la realtà umana è l'immenso tentativo di vivere tutto l'essere senza negazioni e senza esclusioni» (G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4-5 [1940], pp. 214-245, ora in Id., *Opere*, Milano 1959, vol. IV, pp. 321-353, qui a p. 330).

¹¹ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27a, tomo II, p. 25 (n. 49).

¹² Ivi, vol. 27a, tomo II, p. 26 (n. 52).

difenderlo, come irragionevolmente taluni sostennero. Costoro sacrificano con una sì selvaggia dottrina i diritti del debole, quando pure questi non sono men sacri di quelli del forte; e meritano bene, che almeno li difenda la voce de' savj, imprimendo più altamente colle parole e cogli scritti negli animi di tutti quella persuasione che già la natura da sé vi pone, cioè che i diritti debbono rimanere inviolati, benché niuna difesa li tuteli e protegga.¹³

L'aspirazione alla felicità. Un ulteriore elemento del diritto per Rosmini è quello, già richiamato, di tipo eudemonologico ed è legato al fatto che l'unione con l'oggetto, a cui il soggetto aspira e che egli vuole porre in essere, è un'unione benefica, in cui il soggetto giunge alla propria realizzazione. Il diritto, insomma, si manifesta quando è in gioco l'unione con un bene che ci arreca felicità, nel senso aristotelico del termine, che cioè realizza la nostra natura, ha un nesso *naturale* con il soggetto. Non si può perciò parlare di «diritto» a un bene che non inerisca alla natura del soggetto, che abbia cioè un rapporto arbitrario o del tutto estrinseco. Si può parlare di diritto quando è in gioco l'aspirazione a un bene, la cui privazione comporterebbe una meno-mazione della natura del soggetto. Di qui l'idea, secondo Rosmini, di un «diritto di natura», ossia di un diritto a vivere secondo la propria natura, che, nel caso dell'uomo, è quella di un essere animale razionale. Quando dunque si parla di componente *eudemonologica* del diritto occorre tenere presente che la felicità di cui si parla e a cui l'uomo aspira, rivendicando il diritto a ricercarla, è la felicità di un essere animale razionale.

La liceità. Accanto a questo elemento eudemonologico – di chiara ascendenza aristotelica – Rosmini pone un quarto elemento del diritto che egli identifica con la «liceità dell'azione». Con ciò il nostro autore colloca chiaramente l'ambito del diritto nel campo più ampio dell'etica, potendosi qualificare come “diritto” in senso proprio solo quell'azione del soggetto che si svolge sotto la “protezione della legge morale” e dunque nell'ambito di ciò che è moralmente lecito. Una pretesa avente per oggetto qualche cosa di moralmente illecito o dispiegantesi in una forma moralmente illecita non si può definire diritto in senso «vero e assoluto». Rosmini riconosce tuttavia che nell'ambito del diritto civile può accadere che vengano ammesse come lecite azioni che contrastano con la morale: anche in tali casi nessuno ha il diritto di interferire nella condotta altrui, anzi ha l'obbligo di rispettarla quando essa viene esercitata senza offendere i diritti altrui.

La relazionalità. Infine – ed è questo l'ultimo elemento – il concetto rosminiano di diritto include una dimensione *relazionale*, interpersonale: il diritto presuppone un'attività personale, un agire, un iniziare consapevole e libero, ma perché possa esservi un'attività personale, la persona stessa ha da essere inserita in un universo comunicativo di più soggetti, di più persone. Ciò non significa che il diritto deriva da un accordo tra gli uomini o dal fatto della loro convivenza: «i diritti esistono anco fra due individui della specie umana, che non hanno formato fra di loro società alcuna».¹⁴ Ma certamente il diritto ha a che fare con la *relazione* – sia pure solo possibile – con *altre* persone: «Noi escludiamo dalla nozione del diritto in genere non pure il concetto di società; ma ben anco quello di una *reale* coesistenza; bastandoci di una coesistenza possibile. Sosteniamo cioè che l'idea del diritto esisterebbe dato anco un solo individuo della specie umana,

¹³ Ivi, p. 184.

¹⁴ Ivi, p. 193.

purché questi si prenda a considerare in una relazione ipotetica con degli altri suoi simili possibili». ¹⁵ La *potestà* giuridica di un soggetto è legata dunque al riconoscimento (anche solo ipotetico) da parte di altri soggetti. Come vi è un dovere morale di rispettare la libertà dell'altro, quando questa libertà assume i contorni del diritto, il dovere di riconoscere e rispettare il diritto altrui è propriamente il *dovere giuridico*.

IL DIRITTO COME PROTEZIONE DELLO SPAZIO DI LIBERTÀ DELLA PERSONA

Come si vede, dalla interpretazione rosminiana del diritto emerge con chiarezza un forte legame di quest'ultimo con la dimensione antropologica della persona e con la dimensione morale. In particolare con la morale Rosmini parla di un *doppio* legame: da un lato, infatti, la persona può rivendicare come un proprio diritto solo ciò che rientra nella sfera delle azioni lecite; dall'altro, la persona ha l'obbligo morale di rispettare la sfera personale degli altri. Queste due dimensioni morali del diritto sono però indipendenti. Ciò significa che il darsi dell'una non dipende rigidamente dal darsi dell'altra. Ad esempio, non posso abusare dell'esercizio della mia libertà morale per il solo fatto che gli altri hanno l'obbligo giuridico di rispettarla, così come sull'altro fronte non posso venir meno al mio obbligo di rispettare la libertà altrui per il solo fatto che l'esercizio di tale libertà non è conforme alla morale. Il ricco che non fa elemosina – fa l'esempio Rosmini – compie un atto che non è moralmente lecito e dunque non può accampare un diritto *assoluto* ad usare delle proprie sostanze a suo piacimento; tuttavia ciò non autorizza gli altri a spogliarlo dei suoi averi.

La mia obbligazione giuridica nei confronti dell'altro *dipende* da una mia obbligazione morale ed è *indipendente* dall'adempimento dell'altro dei propri doveri morali: «quantunque io abbia il *dovere morale* di dare altrui parte della mia *proprietà*, tuttavia gli altri continuano ad aver il dovere morale di non toccare e di rispettare la mia *proprietà*, la quale rimane un mio diritto relativo, perché appunto è protetta relativamente agli uomini dalla legge morale». ¹⁶ Io devo rispettare i diritti dell'altro non solo quando sono *assoluti*, quando cioè le azioni dell'altro soggetto protette dalla legge sono del tutto conformi alla morale, ma anche quando sono diritti *relativi*, ossia quando le azioni altrui protette dalla legge sono dubbie, sconsigliate o addirittura proibite dalla legge morale.

È chiaro qui il fondamento personalista: ciò che io devo rispettare è la persona dell'altro, la sua libertà fondamentale e il suo spazio di azione, non questo o quel contenuto delle sue azioni. Si trova qui anche il fondamento della libertà religiosa come “concetto giuridico” come emerge chiaramente da una nota rosminiana:

io violerei il diritto che ha il mio simile, se gl'impedissi il culto della sua religione falsa, creduta da lui vera, senza punto convincerlo prima della falsità ed illiceità di essa. Egli ha diritto (quando ad altri

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi (*Diritto individuale*), vol. 27/a, tomo II, n. 958, p. 247 nota 152.

non nuoca) di operare a seconda delle sue persuasioni: la persuasione poi non si può forzare, ma solo mutare per via di pacifico ragionamento. Tuttavia il suo non è un diritto che *relativo* al dovere che ho io di rispettare quelle sue azioni, benché illecite, ciò che io chiamo *diritto crudo*.¹⁷

Con ciò si chiarisce anche come il diritto, che riposa come si è detto sulla natura *relazionale* del soggetto umano, tracci all'interno delle relazioni umane precisi confini, talvolta nette separazioni, che possono perfino presentarsi agli occhi degli uni o degli altri come "ostili". E tuttavia sono proprio queste "mura", che il diritto talvolta erige dentro le relazioni, a proteggere la persona e il suo libero sviluppo, giacché senza queste protezioni l'io potrebbe essere travolto dagli altri:

Il diritto in una persona, l'obbligazione corrispondente di rispettarlo nell'altra, pone una certa maniera di divisione fra persona e persona; l'una si oppone all'altra, come l'attivo s'opponesse al passivo; l'una possiede esclusivamente un diritto, l'altra è astretta di rispettarlo anche a malgrado della pena che gliene può venire, anche a costo di qualsiasi privazione o sacrificio che far dovesse: il comando della *legge giuridica* è inflessibile, se si può dir così, immisericorde. Tale inflessibilità del diritto, rende spesso grave agli uomini questa relazione, ella si presenta alla immaginazione loro non che come una separazione fra essi e i loro simili, ma come una vera cotale ostilità. E tuttavia ella è giusta; anzi è ciò in cui consiste la giustizia presa in senso stretto. Chi ha il diritto, può esigere che gli altri glielo rispettino: chi possiede un bene può esigere che gli altri glielo lascino godere in pace: con ciò egli vuole, è vero, la propria *utilità*, ma un'utilità giusta; ben potrebbe per generosità donare altrui ciò che possiede, ma non ne ha obbligazione, o certo gli altri non ne hanno diritto.¹⁸

L'ANTECEDENZA DEL DOVERE

Questo doppio legame del diritto con la morale altro non è che il legame del diritto con il dovere. Anzi, per Rosmini si può parlare di una vera e propria antecedenza del dovere rispetto al diritto: come la realtà oggettiva è indipendente dal soggetto umano e ad esso si impone, così il dovere «ha un'esistenza indipendente dal diritto»¹⁹ e si impone al soggetto.

Esiste anzitutto un dovere nei confronti della verità: «La verità è quell'elemento che rende rispettabile la persona, perocché la verità è qualche cosa d'infinito, e solo l'infinito è ciò che

¹⁷ Ivi (*Essenza del diritto*), vol. 27, tomo I, p. 195 nota 21. Nel *La costituzione secondo la giustizia sociale* si legge: «Non si dà libertà di coscienza, se non si permette a tutti di esercitare le leggi della propria religione in tutta la loro estensione. L'obbligarli ad infrangerle colla forza, colle leggi, con atti del governo è intolleranza, è persecuzione, è dispotismo» (A. ROSMINI, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, Milano 1848, p. 89).

¹⁸ ROSMINI, *Filosofia del diritto (Diritto sociale. I. Diritto sociale universale)*, cit., vol. 28, tomo I, n. 27, p. 18.

¹⁹ Ivi (*Essenza del diritto*), vol. 27, tomo I, pp. 196-197.

nobilita, ciò che dà la ragion di fine agli esseri intelligenti; ciò per cui essi possono essere suscettibili di diritti». ²⁰ In secondo luogo esiste un dovere nei confronti di noi stessi, perché ciascuno di noi deve “rispettare” la propria “dignità personale”. In questi due casi ci troviamo di fronte a dei doveri assoluti che non derivano da diritti precedenti. Si può dire dunque che è il dovere stesso che “figlia il diritto” e non il contrario come, secondo Rosmini, pareva sostenere il secolo XIX. È tale filiazione del diritto dal dovere che introduce nel diritto quel doppio legame con la morale di cui abbiamo parlato e che quindi produce una doppia obbligazione: l’obbligo morale del soggetto di usare *onestamente* del proprio potere, da un lato, e l’obbligo morale degli altri soggetti di rispettarlo e dunque di considerarlo *inviolabile*. La filiazione del diritto dal dovere è duplice: da un lato, il dovere proibisce determinati atti e dunque attraverso enunciazioni *negative* stabilisce dei limiti alle azioni umane; dall’altro, il dovere, obbligando i soggetti a rispettare la sfera d’azione altrui, opera *positivamente* creando uno scudo di protezione attorno alla persona: «il diritto è diritto perché egli è inviolabile: non sarebbe diritto se nelle altre persone non esistesse prima il dovere di lasciare intatta quella porzione di potere o sia di attività, che poi si chiama diritto». ²¹

È in fondo questo radicamento del diritto nella morale, che traccia anche i limiti del diritto. Non c’è, infatti, solo un radicamento del diritto nella morale. C’è anche un’eccedenza di questa rispetto a quello e un’eccedenza salutare per la stessa vita umana. Ché se il giuridico – e il giuridico umano, ossia le leggi sociali – dovesse assorbire ed esaurire tutto l’etico, sarebbe come se un fiume esaurisse la propria sorgente: dopo un po’ smetterebbe di scorrere, cesserebbe di essere. Non solo. Gli obblighi giuridici sono accompagnati dalla possibilità di un ricorso alla forza coercitiva per garantirne il rispetto, in particolare quando essi concernono la vita e i diritti degli altri. Ma vi sono materie, specie in ambito morale, nelle quali il ricorso ai mezzi coercitivi appare del tutto sproporzionato e controproducente. E in larga parte impossibile da effettuare posto che solo laddove è comprovata – tramite complesse procedure – una violazione, si può adottare una sanzione.

Con tutto ciò è chiaramente tracciata la distinzione tra il piano della *legalità* e quello della *moralità* ed è chiaramente fissata non solo l’autonomia del diritto dalla morale, ma anche quello della morale dal diritto. Alla riflessione di Rosmini quest’ultimo aspetto non è meno caro del primo, perché egli vede con chiarezza come nel processo di emancipazione del diritto dalla morale, possa annidarsi anche il pericolo di un’assolutizzazione del diritto stesso, che attribuisca a quest’ultimo e in special modo alle leggi civili il compito di stabilire in modo ultimativo e coercitivamente vincolante per tutti i cittadini che cosa è bene e che cosa è male. Errore, questo, che il nostro Autore vede essere tipico delle civiltà antiche, sia greca che romana, che tendevano a confondere la morale con la legge civile, mitizzando il ruolo di quest’ultima ben oltre la sua funzione propria e quasi attribuendole un valore salvifico. Da questo rischio di assolutizzazione del diritto, ci ha liberati il Cristianesimo restituendo alla coscienza morale lo spazio che le spetta. Ma lo stesso errore rischia di ritornare anche in età contemporanea con il processo di

²⁰ Ivi, p. 198.

²¹ Ivi, p. 199.

positivizzazione del diritto e con l'ampliamento del raggio d'azione della legislazione civile ad ogni ambito della vita personale e sociale: «ciò che a noi fa grandissima meraviglia, si è il vedere questo errore che riduce la bontà morale nella sola esecuzione delle leggi civili, essersi propagato fino a noi; perocché non è rado trovare nelle persone di legge l'opinione che appartenga ad esse appunto la decisione di tutti i casi di coscienza, e colle leggi dello stato tutta la bontà misurarsi».²² Rosmini vede con chiarezza come nel processo di positivizzazione assoluta del diritto e di sua radicale emancipazione dalla morale possa nascondersi non tanto un processo di secolarizzazione del diritto, ma piuttosto di divinizzazione dell'ordinamento giuridico positivo dello Stato.²³ E dunque il limite posto al diritto ha il senso di rispettare fino in fondo la libertà della coscienza morale.

DIRITTI DI NATURA E DI RAGIONE

Il radicamento personalistico del diritto fa sì che Rosmini affermi con grande chiarezza e vigore la natura universale dei diritti di ogni essere umano. Tale natura universale deve essere riconosciuta all'interno dell'ordinamento giuridico di ogni Paese, per evitare che, dopo aver abolito la schiavitù che negava l'umanità di alcune persone, si introducano nella vita civile discriminazioni inaccettabili sul piano dei diritti fondamentali.

Per questo nel suo *Progetto di Costituzione* all'articolo 2 si proclama solennemente che «i diritti di natura e di ragione sono inviolabili in ogni uomo».²⁴ Il commento di Rosmini non potrebbe essere più esplicito:

È conforme alla dignità di uno Statuto Costituzionale che incominci dal proclamare inviolabile il diritto di natura e di ragione. Con ciò viene dichiarato che egli si fonda sul rispetto dovuto all'umanità: si

²² ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, tomo I, p. 216 nota 38.

²³ Così commenta Fabio Luzzatto: «Io non credo che i limiti dell'efficacia delle leggi in confronto delle ideali esigenze della giustizia, e delle reali manifestazioni del diritto, sieno mai state espresse con maggiore precisione scientifica; e che non mai la Statolatria abbia trovato ostacolo maggiore alla meditata oppressione della libertà delle persone» (F. LUZZATTO, *Morale e diritto nella filosofia di A. Rosmini*, Sottochiesa, Rovereto 1899, p. 76). Fabio Luzzatto (1870-1954), di origini ebraiche, fu un importante studioso di filosofia del diritto oltre che membro attivo del partito repubblicano e della massoneria. Fiero antifascista, fu uno dei dodici professori che si rifiutarono di prestare giuramento al regime fascista e per questo fu allontanato dall'insegnamento universitario e dovette riparare in Svizzera (cfr. G. BOATTI, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino, 2001; L. Pomante, «Sarebbe una menzogna giurare quello in cui non si crede». *Il rifiuto al giuramento del "repubblicano" Fabio Luzzatto*, in «Rivista di Storia dell'Università di Torino», X, 2021, 2, pp. 127-143).

²⁴ ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, cit., p. 85.

provvede lo Stato contro l'egoismo nazionale sempre inclinato a rinserrarsi in sé stesso: è una solenne lezione data ai popoli, una protesta contro quelle leggi pagane o barbare che confondevano l'ospite coll'amico, rendendo impossibile che si rinnovino, giacché i diritti degli stranieri con ciò sono riconosciuti anch'essi e sanciti.²⁵

E il tema è ripreso in modo ancora più chiaro nell'articolo 26 sull'emigrazione che recita: «Il viaggiare in ogni parte del globo è un diritto di natura: l'emigrazione a chi la dimanda non può esser negata».²⁶ Nel commento a questo articolo Rosmini riprende con vigore la visione scolastica di un diritto di natura all'emigrazione basato sulla *destinazione universale dei beni della terra*, criticando con forza ogni violazione di questo diritto da parte dei governi:

I governi hanno violato fin qui in diversi modi questi due diritti naturali che ha ciascun uomo di viaggiare e di emigrare, cioè di uscire dalla società civile a cui appartiene [...] il nostro Pianeta è stato assegnato alla specie umana ed ogni uomo dee poterlo trascorrere per ogni verso e fissare dove gli aggrada il suo domicilio salvi i diritti acquistati a giusto titolo da' suoi fratelli. Col pretesto della sicurezza dello Stato furono da' governi trovati i passaporti ed essi tosto se ne approfittarono facendoli servire al dispotismo, molestando in mille guise i cittadini e impedendo o dificultando loro i viaggi più innocenti e più utili alla loro istruzione ed a' loro interessi. Anche il diritto d'emigrazione fu disconosciuto: egli è falso che un uomo debba, per esser nato in un luogo e sotto ad un certo governo, rimanersi perpetuamente ascrivito a quella società civile nella quale a caso si trova: ogni società civile speciale è volontaria: quando il cittadino vuol cessare d'appartenervi, egli può domandare d'esserne sciolto, e gli dee essere concesso, purché rinunci ai vantaggi della medesima e soddisfi alle obbligazioni speciali che avesse contratto con esso lei o cogli altri sozj.²⁷

È superfluo osservare la formidabile attualità di questo antico diritto alla libera circolazione che oggi vediamo radicalmente messo in discussione. La differenza dei contesti tra la nostra epoca e la prima metà dell'Ottocento non può essere sottaciuta, così come la radicale novità dell'attuale fenomeno migratorio rispetto a quanto Rosmini osservava. Ma, trattandosi di "diritti di natura e di ragione", la diversità di contesti non sembra autorizzare l'approccio attuale così radicalmente indifferente rispetto alla base antropologica del diritto di libera circolazione.

Da questi rapidi esempi si nota come Rosmini fosse impegnato non solo sul fronte di una elaborazione teorica del primato e dell'universalità dei diritti fondamentali di grande attualità, ma anche sul fronte di una loro fattiva difesa attraverso lo strumento principe di una loro costituzionalizzazione. E costituzionalizzare i diritti significava non solo scriverli in una Costituzione, ma anche creare quegli strumenti capaci di proteggere i diritti dagli abusi del potere politico. Sulla scia della Rivoluzione americana e del dibattito costituzionale francese e italiano, Rosmini è convinto che una "Carta" senza una "Corte" sia destinata a rimanere lettera morta e che i diritti vadano tutelati attraverso organi giurisdizionali indipendenti dal potere esecutivo capaci di proteggere le persone anche dagli abusi dei poteri pubblici. A questo scopo al centro della sua

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 97.

²⁷ *Ivi*, pp. 97-98.

proposta costituzionale egli pone non solo la Costituzione, ma anche la creazione di un “custode della Costituzione”, che egli vede incarnato da un “tribunale politico” eletto a suffragio universale con il compito di difendere i diritti di tutti: solo così le istituzioni pubbliche avrebbero potuto offrire a tutti i cittadini una concreta rappresentazione della “giustizia” e i cittadini avrebbero potuto riconoscersi nel nuovo ordinamento civile.

michele.nicoletti@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)





Rosminiana

Anche in questo numero la sezione «Rosminiana» propone una serie di contributi vari e originali. Iniziando da quelli focalizzati su Rosmini, mette conto segnalare anzitutto l'articolo di Lucia Bissoli, che, dopo aver precisato il concetto di limitazione distinguendolo da quello di negazione e di privazione, lo applica all'uomo come ente finito e in particolare alla sua ragione, che in quanto tale risulta non solo limitata, ma soggetta all'ignoranza e all'errore, di cui vengono esaminate le diverse cause. Il contributo di Gian Pietro Soliani è dedicato alle analogie tra Rosmini e Ludwig Babenstuber, uno degli esponenti più importanti del tomismo benedettino della scuola di Salisburgo tra XVII e XVIII secolo, e prosegue lo scavo di un terreno ancora poco esplorato tra le fonti rosminiane, ossia quello della seconda scolastica tra XVI e XVIII secolo. Venendo alla storia degli effetti, Andrea Marrone propone un profilo di Lorenzo Michelangelo Billia, noto seguace della filosofia rosminiana nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi due decenni del Novecento, nelle vesti poco conosciute del pedagogista, che attualizza l'eredità di Rosmini in un dialogo ravvicinato con Giuseppe Allievo e con la neonata «Rivista Rosminiana» di Giuseppe Morando. A sua volta, Stefania Pietroforte presenta i quaderni inediti di Bruno Nardi su Rosmini e Aristotele, rilevando l'importante influsso che la critica rosminiana lascia nella formazione del noto dantista e storico della filosofia medievale, in particolare attraverso il commento di quest'ultimo all'Aristotele esposto ed esaminato. Seguono due interessanti confronti: Martino Bozza analizza il pensiero di Edoardo Mirri, esponente originale della "scuola bonaventuriana bolognese" di Teodorico Moretti-Costanzi, nelle due opere di fine Novecento dedicate al Roveretano; mentre Massimo Donà riesamina il saggio di Emanuele Severino su Rosmini del 1955 rivolgendolo al filosofo bresciano le medesime obiezioni (o almeno in parte "medesime") da lui mosse in quel contributo all'innatismo rosminiano. Infine Ralf Lüfter, docente di filosofia morale e dell'economia presso la Libera Università di Bolzano, analizza alcuni aspetti della grave crisi economica del 2007 formulando puntuali osservazioni critiche alla luce dei rosminiani Principi della scienza morale.





LUCIA BISSOLI

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE COMO ENTIDAD FINITA: LIMITACIÓN Y ERROR

THE DIGNITY OF HUMAN BEING AS A FINITE ENTITY: LIMITATION AND ERROR

This article illustrates and discusses Rosmini's thinking about the limit, a specific category of non-being that is present in every human being and in every limited entity. Our first aim is to distinguish between "limit" and "deprivation", in order to present Rosmini's anthropological perspective as an attempt to define human progress and not to mortify humanity. Therefore, the article is focused on the following themes: human limits and human errors during the cognitive processes.

I. INTRODUCCIÓN

La finitud humana es un tema caro a Rosmini y es difícil interpretarlo por varias razones. Primero, porque tal visión del hombre es fruto de una visión no solo filosófica sino también teológica, que se basa sobre la diferenciación ontológica entre sujetos limitados y Dios, único ser ilimitado y necesario. Además, el Roveretano elabora tal tesis dialogando con las obras de Aristóteles y de Hegel, por lo tanto, un estudio completo de la cuestión debería tener en cuenta también estos últimos. En fin, para realizar un análisis sobre el límite humano es necesario abandonar varios prejuicios fruto de nuestro actual sentido común, según el cual la limitación coincide con la negación del poder y de la esencia del sujeto.

Dada la amplitud y delicadeza de la cuestión, la del hombre como entidad finita en sí misma, hemos optado por no seguir los numerosos textos bibliográficos secundarios,¹ sino por volver a

¹ Para profundizar, remitimos a los siguientes textos: F. DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, en «Rivista Rosminiana» LXII (1968), pp. 238-246, 1968; I. SCOTUCCI, *La creazione in Rosmini*, introducción de C. Riva, Studium, Roma 1972; G. FERRERO, *La soggettività finita in Rosmini*, Accademia delle Scienze, Torino, 1973; F. Evain, *Etre et personne chez Antonio Rosmini*,



las propias palabras del Roveretano. Este tema se repite de forma sistemática en dos obras de Rosmini: el primer libro de la *Teodicea*, que él publicó en 1845, y el segundo libro de la *Teosofía*, inacabado y publicado póstumamente; además, este tema también está presente en obras rosminianas de carácter gnoseológico y pedagógico. Por ello, se ha decidido partir de la *Teosofía* y la *Teodicea* para luego analizar las afirmaciones que Rosmini hace en sus textos pedagógicos.

Para evitar interpretaciones equívocas, es fundamental recordar que Rosmini desarrolla el tema del hombre como entidad finita dentro de una metafísica creacionista, según la cual Dios crea libremente al ser humano y donde, además, Creador y criatura están implicados en un diálogo constante. Por tanto, la finitud humana no es pensada por Rosmini con el objetivo de humillar a la humanidad, reduciéndola a pura miseria, sino con el objetivo de definir su originalidad y su dignidad. Como prueba de este enfoque por el que opta Rosmini citamos el texto del párrafo 683 de la *Teosofía*, donde el autor precisa que “nada”, “anulación”, “privación” y “limitación” no son sinónimos, ya que cada término va a definir una dimensión particular del no-ser.²

In primis, Rosmini distingue entre anulación y pura nada:

Il concetto di nulla differisce da quello di annullamento, perché il nulla non involge una relazione con altra cosa se non con un'entità in universale, laddove l'annullamento involge una relazione con un'entità posta ipoteticamente dalla mente stessa e poi da essa annullata.³

Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981; C. M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1995; M. F., SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, L'Épos, Palermo, 1997, en particular pp. 72 - 76; G. GRANDIS, *Verità filosofica e verità rivelata: confronto-incontro tra Ragione e Fede nel pensiero di Antonio Rosmini-Serbatì*, in AA.VV., *La lezione di Rosmini. Una profezia da riscoprire*, en «Prospettiva Persona», III (2001), nn. 37-38, pp. XI-XVI; N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini, prefazione di Maurizio Malaguti*, Città Nuova, Roma 2005; G. NOCERINO, *La creazione tra ontologia e teologia in Antonio Rosmini*, en «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche» CXVIII, 2007-2008, Giannini Editore, Napoli 2009; P. PAGANI, *Dialettica e meontologia*, en «Filosofia Oggi», XXXIV, 2011, pp. 35-46; S. SPIRI, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013; A. PERATONER, *L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito*, en «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 82-105.

² Este pasaje lo hemos encontrado gracias a la lectura que Dossi ofrece de él en M. DOSSI, *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. El problema de la libertad en la ontología triniforme de Antonio Rosmini* en A. AUTIERO-A. GENOVESE (eds.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà: atti del VII Convegno Internazionale di Studi Rosminiani, Rovereto, 8-10 marzo 1999*, EDB, Bologna 2001, pp. 137-138.

³ «El concepto de nada difiere del de anulación, porque la nada no implica una relación con nada más que un ente en el universal, mientras que la anulación implica una relación con un ente hipotéticamente planteado por la propia mente y luego anulado por ella» (traducción mía) en A.

El “ente en lo universal” aquí citado es el ser inicial, es decir, el que es el horizonte único de las infinitas diferencias. En este sentido, para Rosmini, la nada sería la negación, el polo dialéctico y contrario del/respecto al ser inicial; sin embargo, la nada no puede darse cooriginariamente al ser inicial, porque si se diera a sí misma acabaría convirtiéndose en un ente y, por tanto, pasaría a formar parte del horizonte único del ser. Por tanto, es correcto afirmar que en Rosmini no hay meontología, es decir, no hay una filosofía de la nada entendida como entidad universal y fundante.⁴

Si la nada, para Rosmini, no puede producirse, por el contrario, puede producirse la anulación, es decir, el resultado del acto de negación referido exclusivamente a un ente determinado. Esta anulación se encuentra cuando se aplica el principio de negación o el principio de no contradicción: en efecto, es posible hipotetizar un concepto contradictorio y luego mostrar su contradicción y negarlo precisamente porque es contradictorio. Subrayamos el hecho de que en esta distinción entre la nada y la anulación se puede captar también la diferenciación general entre la dialéctica lógica y la dialéctica metafísico-ontológica, por lo que pensamiento y ser no son sinónimos para Rosmini, sino dos caras de una realidad⁵ común.

En segundo lugar, Rosmini distingue entre limitación y negación:

Limitazione è un'operazione, colla quale non si nega un'entità, ma si fa che qualche cosa non si trovi in una data entità. Ella involge dunque una relazione con una entità che rimane dopo la stessa limitazione come subietto della limitazione eseguita.⁶

En otras palabras, para Rosmini, limitar un ente es lo mismo que definir lo que distingue a este ente, diferenciándolo de otros entes: «nella limitazione l'entità si pone veramente e solo si fa che qualche cosa non si trovi in essa».⁷ En la limitación, al contrario que en la negación, el

ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12 - 17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000, vol. 12, § 683.

⁴ Para un estudio en profundidad de la dialéctica entre el ser inicial y la nada, con comparaciones con la dialéctica hegeliana, véase P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, en «Giornale di metafisica», XLII, 2020, 2, pp. 510 - 514 y F. CROCI, *Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness*, «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 133-40.

⁵ C. M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2016, pp. 176-178.

⁶ «La limitación es una operación por la que no se niega una entidad, sino que se hace que algo no se encuentre en una entidad determinada. Implica, por tanto, una relación con una entidad que queda después de la propia limitación como subjetiva de la limitación realizada» en ROSMINI, *Teosofía*, cit., n. 683.

⁷ «En la limitación el ente se plantea verdaderamente y es sólo que algo no se encuentra en él»: *ibidem*.

sujeto de referencia permanece e incluso se reafirma en su singularidad.⁸

Por último, de nuevo en este párrafo, Rosmini separa la limitación de la privación: «Privazione è un'operazione che toglie da un'entità, ciò che dovrebbe avere secondo la sua natura».⁹ En este pasaje, Rosmini recupera de Aristóteles¹⁰ la categoría de privación y la definición relativa: en este caso el sujeto sigue estando presente, no está por tanto completamente “nientificado”; hay por tanto un elemento positivo – un positivo que consiste en su propio ser un ente – y, sin embargo, este presenta al mismo tiempo un defecto.

Por tanto, podría parecer que no es realmente necesario profundizar en el tema de lo finito en Rosmini, dado que el propio autor se esfuerza por aclarar sus términos, pero no es inmediato distinguir entre estas dos categorías, especialmente cuando se aplican a la naturaleza humana. A continuación, ilustraremos cuáles son para Rosmini los límites de la naturaleza humana y qué formas de privación pueden afectar aún más a esta naturaleza.

II. LOS LÍMITES HUMANOS SEGÚN ROSMINI

En este punto es necesario dejar el texto de la *Teosofía* y mirar el primer libro de la *Teodicea*, donde Rosmini presenta el tema del límite para explicar en qué sentido los hombres no comprenden las razones últimas de la realidad. Pues bien, el autor hace explícitos cinco límites humanos diferentes.

Una primera limitación que influye en el pensamiento humano es la de la educación y la costumbre. Rosmini, *in primis*, afirma que esta limitación influye fuertemente en nuestro modo de estar en el mundo: «L'uomo [...] è assai difficile che si spogli di questa, fatta a lui connaturale, perché si è dovuto restringere in essa quasi in tutti gli atti della sua vita».¹¹ Precisamente esta limitación es la causa, según Rosmini, de los posibles conflictos, tanto intergeneracionales como interculturales: el problema no es que las personas vean, en un mismo entorno, lados diferentes de una misma realidad y contrarios entre sí, sino que ven los diferentes lados de esa realidad

⁸ Rosmini reitera este enfoque unos párrafos más adelante: *ivi*, n. 686.

⁹ «La privación es una operación que quita a un ente lo que debería tener según su naturaleza»: *ivi*, n. 683.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Categorías, De interpretatione*, trad. es. A. G. SUÁREZ et alii, Tecnos, Madrid, 1999, X, 12 a, pp. 26-41, donde encontramos los dos ejemplos conocidos de privación, a saber, el “desdentado” y el ciego; ARISTÓTELES, *Física*, trad. es. G. R. DE ECHANDÍA, Gredos, Madrid 1995, Libro I, 6 - 9 pasajes donde Aristóteles define la privación como el tercer principio y la causa del devenir de los entes individuales.

¹¹ «Al hombre [...] le resulta muy difícil desprenderse de esto, que le es innato, porque ha tenido que restringirse a ello en casi todos los actos de su vida» en A. ROSMINI, *Teodicea*, U. MURATORE (ed.), vol. 22, Città Nuova Editrice, Roma 1977, Libro I, n. 14.

desde perspectivas contrarias, influidas por sus “reglas medias”.¹² Estas “reglas medias” son las que se imparten a través de la cultura de origen y de la educación y de las que se puede ser consciente o no; en cualquier caso, representan el punto de partida de cada ser humano frente al mundo, un punto que ciertamente, según Rosmini, le limita, pero no le condena: igual que se pueden experimentar continuamente nuevas realidades, se puede ampliar la visión del pensamiento humano.¹³ Se trata, pues, de una primera forma de limitación, que ciertamente influye, pero que no es más que una consecuencia de la limitación esencial que aquí se pretende.

La segunda limitación, mencionada en la *Teodicea* y definida como la “primera limitación natural” por ser propia de la esencia humana y de todos los seres inteligentes finitos, es la siguiente:

le intelligenze create e limitate non possono avere il concetto positivo dell'essere divino, [...] perché in nessun essere limitato si trova l'identità dell'essere e della perfezione dell'essere e perciò manca la necessaria similitudine con Dio.¹⁴

La diferencia entre la criatura y el Creador no es una diferencia cuantitativa, sino una diferencia esencial: el hombre no alcanza su entelequia plena, siempre permanecerá en el estado de necesidad, precisamente porque en él nunca hay equivalencia entre esencia y existencia. En otras palabras, el hombre está destinado a convertirse continuamente, impulsado por la incesante demanda de su necesidad, a diferencia de un ser infinito que es siempre plenamente perfecto. Por esta misma razón, el hombre no puede imaginar, es decir, reducir toda la esencia del infinito a una imagen: hacerlo sería reducir el ser divino a algo particular.

La tercera limitación, que corresponde al hombre tanto como a cualquier otra inteligencia finita, es la siguiente: «l'intelligenza finita non può perfettamente conoscere l'infinito assoluto».¹⁵ En este pasaje, el adverbio es fundamental: según Rosmini, no es cierto que el hombre no conozca de ninguna manera el absoluto, sino simplemente que no es capaz de definirlo. Según Rosmini, el ser humano puede conocer algunas características de este infinito – sin poder, no obstante, demostrar su existencia subsistente¹⁶ – gracias al procedimiento analógico e intuitivo, pero no por su propia voluntad, sino porque este mismo absoluto se manifiesta en los entes finitos. Rosmini escribe: «Iddio in qualche modo comunica a tutte l'opere sue, onde l'infinito si scontra in tutto il creato. Egli si mescola al finito, nello spazio, nel tempo, nelle sostanze, nelle

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, n. 16.

¹⁴ «Las inteligencias creadas y limitadas no pueden tener el concepto positivo del ser divino, [...] porque en ningún ser limitado se encuentra la identidad del ser y la perfección del ser, y por tanto falta la necesaria semejanza con Dios»: *ivi*, n. 62.

¹⁵ «La inteligencia finita no puede conocer perfectamente el absoluto infinito»: *ivi*, n. 76.

¹⁶ *Ivi*, n. 60, nota 16.

idee, nelle modificazioni delle cose».¹⁷ Según nuestro autor, esta participación con lo absoluto reside precisamente en la inteligencia, que ningún ente finito se ha dado a sí mismo, sino que es un don que ha recibido. En este punto retomamos la especificación ya hecha en el párrafo anterior: en la base de este razonamiento de Rosmini no hay una posición organicista o inmanentista o panteísta, sino una confirmación de su metafísica creacionista; en efecto, según el creacionismo lo finito no es el resultado de una mera descomposición de lo absoluto, ni es «una mera parte del Infinito», por el contrario, es creado libremente, es reconocido y mantenido en el ser por el ente infinito, y por tanto, en este sentido, participa de él.

La cuarta limitación que indica Rosmini es, a su modo de ver, específica de la sola razón humana: «[l'uomo] non può rilevare il rapporto fra la forza del suo pensare e le difficoltà de' quesiti che egli si presentano da sciorre».¹⁸ Precisamente porque el ser humano participa de lo absoluto y porque no se ha dado a sí mismo la capacidad de comprender, es capaz de plantear preguntas infinitamente complejas no sólo en referencia al ser infinito sino también al mundo que le rodea. Este cuestionamiento, síntoma de una visión teórica y universal, es fundamental, pues de lo contrario no sería posible ningún avance científico o filosófico: sin preguntas complejas que vayan más allá de lo conocido y lo posible, la mente humana permanecería cerrada en sus hábitos. Según Rosmini, la razón humana está llamada en este momento a atreverse a dar una respuesta seria a estas cuestiones, evitando la tentación de conformarse con opiniones acomodaticias. Estas últimas son tranquilizadoras porque justifican una visión momentánea y circunscrita del mundo, pero no son científicas porque no tienen realmente como objeto ni las preguntas iniciales ni la realidad que las plantea: «Quante volte s'acqueta l'uomo a ragioni che non son forti, se non relativamente al modo suo di vedere? Quante volte una ragione acquieta i dubbi di alcuni, che non acqueta quelli di molt'altri?».¹⁹ Según Rosmini, cuando hay esta rápida satisfacción, significa que ni siquiera se ha intentado una demostración seria.

La última limitación que define a la razón humana es la siguiente: «la mente non può produrre a sé medesima veruna scienza, senza che gliene venga da straniera cagione proposta la materia»,²⁰ es decir, «ogni nostra scienza suppone un oggetto»,²¹ situado fuera de la mente. Aquí

¹⁷ «Dios comunica de algún modo a todas sus obras, de modo que lo infinito colisiona en toda la creación. Se mezcla con lo finito, en el espacio, en el tiempo, en las sustancias, en las ideas, en la modificación de las cosas»: *ivi*, n. 77.

¹⁸ «[el hombre] no puede detectar la relación entre la fuerza de su pensamiento y las dificultades de las preguntas a las que debe responder»: *ivi*, n. 79.

¹⁹ «¿Cuántas veces el hombre consiente en razones que no son fuertes, si no es en relación con su manera de ver? ¿Cuántas veces una razón calma las dudas de algunos, que no calma las dudas de muchos otros?»: *ivi*, n. 81.

²⁰ «La mente no puede producir ninguna ciencia para sí misma, sin que la materia le sea propuesta desde una causa extraña»: *ivi*, n. 86.

²¹ «cada nuestra ciencia supone un objeto»: *ivi*, n. 87.

Rosmini parece citar implícitamente el *An Essay concerning Human understanding* de Locke,²² pero no quiere decir que la experiencia empírica sea la única fuente de conocimiento. Él quiere, en primer lugar, recordar que el intelecto no puede pensar nada que no se manifieste como ser a su entendimiento. Por tanto, la verdad, que para Rosmini es sinónimo de la idea de ser, no es el producto de la mente humana, sino la luz que hace posible el acto del entendimiento humano.²³

Volviendo al texto de la *Teodicea*, leemos que una primera consecuencia de esta última limitación de la mente humana es que:

L'intelligenza umana [...] non può spontaneamente fissare la sua attenzione in qualche astratto senza un segno, al quale legato, le apparisca quell'astratto, quasi come sussistente. [...] Sì, come tavola rasa, o come carta non ancora scritta, noi riceviamo la intelligenza. Egli è bisogno che v'abbia alcun essere DISTINTO DA NOI, il quale scriva dottamente [...] su questo candido foglio i documenti della sapienza.²⁴

Rosmini elige una perspectiva antitética a la de Kant: para éste, lo que el sujeto concedor puede definir es exclusivamente el fenómeno: el noumeno se intuye y, sin embargo, no se puede decir nada de él. Para Rosmini, el ente único, percibido por el sujeto, remite al ente abstracto, por lo que al experimentar los fenómenos el hombre aprende las primeras esencias.

Otra consideración, que se desprende de esta limitación, es que el ser humano no puede en modo alguno ser autosuficiente, ni siquiera para lo que adquiere gracias a su propia inteligencia:²⁵ aprende si y sólo si se pone en relación con lo que le es dado conocer. A este respecto es natural preguntarse cuáles son, para Rosmini, las realidades que se manifiestan a la inteligencia humana. Responde que, en primer lugar, al hombre le es dado abrirse con todos sus sentidos a todo el universo.²⁶ Después, el hombre recibe el entendimiento a través de la audición

²² «I answer that if our knowledge of our ideas terminates in them, and reach no further, where there is something further intended, our most serious thoughts will be of little more use than reveries of a crazy brain» J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, 1999, p. 554.

²³ Está firmemente convencido de esta tesis que se encuentra en varias de sus obras, incluso en sus primeros trabajos, antes de haber estructurado totalmente su concepción triádica del ser: “La verdad no es obra de la inteligencia humana; pero la inteligencia es obra de la verdad”. Rosmini escribe esta afirmación en 1826, véase A. ROSMINI, *Sull'Unità dell'Educazione* en *Dell'educazione cristiana*, L. PRENNA (ed.), vol. 31, Città Nuova editrice, Roma, 1994, p. 210.

²⁴ «La inteligencia humana [...] no puede fijar espontáneamente su atención en algún abstracto sin un signo, al que, adherido, ese abstracto se le aparece, casi como subsistente. [...] Sí, recibimos la inteligencia como una pizarra en blanco, o como un papel aún no escrito. Es necesario que haya algún ser DISTINTO DE NOSOTROS, que escriba doctamente [...] en este papel blanco los documentos de la sabiduría» ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 88.

²⁵ Ivi, n. 93.

²⁶ «Verdades sublimes relativas a nuestro fin y a los medios para obtenerlo»: ivi, n. 96.

de «sublimi verità intorno al nostro fine ed ai mezzi per ottenerlo».²⁷ El fin en cuestión incluye tanto la felicidad, posible para Rosmini *in statu viae*, como la beatitud eterna, posible sólo después de la muerte. Estas últimas verdades se definen como difíciles y son indicadas por el Roveretano como el resultado de una búsqueda de toda la vida, pero se definen como posibles.

Por último, como corolario final de esta última limitación, se deduce que el hombre tiene siempre la libertad de interpretar correcta o incorrectamente la realidad que le rodea, según la atención que le preste, alcanzando plenamente la verdad o cayendo en el error y la ignorancia. En el próximo párrafo tocaremos lo que, según Roveretano, es la distinción entre la ignorancia y el error, pero antes, al final del recorrido hecho hasta ahora, tenemos que aclarar cuál es el aspecto positivo de estos límites y en qué sentido no son una degradación de la humanidad, sino un índice de su dignidad.

En primer lugar, hay que recordar que esta posición no es nuestra lectura personal de la obra de Rosmini, sino que es el propio Rosmini quien la propone en la *Teodicea*. En efecto, después de comparar su propia concepción antropológica con la de Kant, afirma que «nessuna adunque delle quattro limitazioni [...] toglie alla nostra mente il suo sommo e rarissimo pregio di conoscere la verità; ma tutte e quattro n'esprimono le condizioni e la misura in cui possiamo conoscerla».²⁸

En segundo lugar, estos límites, que no son ni defectos ni privaciones, garantizan a cada ser humano su singularidad tanto en relación con otros seres vivos como entre los seres humanos individuales. Porque si un ser humano intentara ir más allá de estos mismos límites, anulando su condición de ser finito en relación con un ser infinito, no habría ninguna diferencia entre el ser humano individual "A" y otros seres humanos u otros seres vivos. Así, si la entidad finita no tuviera límites, simplemente se disolvería en otras muchas realidades, sin encontrar nunca su propia identidad.²⁹

En tercer lugar, a través de tales limitaciones el sujeto humano reconoce la necesidad de permanecer en relación, de no poder bastarse a sí mismo, ni para su propio mantenimiento físico ni para su propio crecimiento intelectual, ganando la posibilidad de ser continuamente estimulado por su entorno. La limitación no impide el avance del conocimiento; al contrario, es la condición inicial para dicho avance.

De nuevo, gracias a estos límites, el ser humano aprende a orientar y medir su libertad, distinguiendo entre los actos que le son verdaderamente posibles y los que son imposibles. Precisamente el hecho de tener un tiempo limitado obliga a la humanidad a plantearse el problema de la elección y, por tanto, del objetivo mismo para el que invertir sus propias energías. La libertad humana, en la lectura de Rosmini, no se ve interrumpida por los límites humanos, sino que es provocada para traducir sus propios *desiderata* en acción y no limitarse a una pura

²⁷ Ivi, n. 97.

²⁸ «Ninguna de las cuatro limitaciones [...] quita a nuestra mente su valor supremo y rarísimo de conocer la verdad; pero las cuatro expresan las condiciones y el grado en que podemos conocerla»: ivi, n. 155.

²⁹ Véase PAGANI, *Dialettica e Meontologia*, cit., pp. 43-44.

libertad negativa.

Por último, conviene recordar que Rosmini distingue entre los resultados del conocimiento humano, siempre mejorable porque siempre limitado, de la pura capacidad de comprensión. Esta última, según Rosmini, teniendo como forma el ser ideal, no es reducible a una dimensión puramente parcial, al contrario, está continuamente abierta a una perspectiva universal:

Se dunque gli enti finiti nella loro relativa esistenza non possono essere essi stessi la verità, cioè non possono essere per sé noti, conveniva che almeno avessero la verità e per essa divenissero noti in sé. E allora divengono noti in sé, quando divengono noti a sé [...]. In questo sta e da questo dipende l'esistenza relativa degli enti finiti, dalla verità relativa a sé.³⁰

En conclusión, el hombre, experimentando su límite y teniendo en común con el ser infinito la percepción del ser inicial y virtual, mejora el conocimiento que tiene del mundo y la conciencia que tiene de sí mismo: su camino de vida e investigación se convierte en un continuo descubrimiento, una continua experimentación. Este aspecto se insinúa cuando Rosmini afirma, en la *Teodicea*, que al hombre le es dado descubrir el universo, con toda su riqueza, pero se desarrolla aún más, en el último escrito pedagógico del Roveretano, *Del principio supremo della Metodica*.³¹

De hecho, en este último texto Rosmini propone un método de enseñanza que tiene en cuenta cómo se aprende de forma natural, y que lleva a las personas a esta visión trascendental, convirtiéndose en experimentadores continuos: «Ecco un grande scopo: seguendo la stessa natura umana formare del fanciullo un osservatore e uno sperimentatore: dirigere soavemente, costantemente, sagacemente la sua attenzione senza però mai forzarla o contrariarla».³²

Además, en este texto Rosmini declara que las primeras intuiciones que hace el hombre están determinadas expresamente por la necesidad. El niño en las primeras semanas de vida manifiesta plenamente la dimensión de criatura del ser humano descrita hasta ahora: en efecto, el recién nacido se ve obligado a luchar por su propia supervivencia física y, por esta misma razón, está totalmente dependiente de la realidad exterior.³³ Por otro lado, dice Rosmini, los

³⁰ «Por lo tanto, si los entes finitos en su existencia relativa no pueden ser ellos mismos la verdad, es decir, no pueden ser conocidos por sí mismos, era necesario que al menos tuvieran la verdad y a través de ella llegaran a ser conocidos en sí mismos. Y así se dan a conocer en sí mismos, cuando se dan a conocer a sí mismos [...]. La existencia relativa de los entes finitos depende de esto, de la verdad relativa a sí misma» ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1023.

³¹ A. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, en *Scritti Pedagogici*, F. BELLELLI (ed.), vol. 32, Città Nuova Editrice, Roma, 2019, pp. 87-88.

³² «He aquí un gran objetivo: siguiendo la misma naturaleza humana formar al niño como observador y experimentador: dirigir su atención de forma suave, constante, sabia, sin forzarla ni oponerse nunca»: *ivi*, pp. 111 - 112.

³³ *Ivi*, p. 81.

recién nacidos ya pueden centrar su atención en una entidad concreta, es decir, aprender a analizar un objeto. Es evidente que analizan las entidades que les rodean sólo a nivel de los sentidos corporales, pero ya experimentan y ejercen la atención, que, según nuestro autor, es el poder del pensamiento humano.³⁴

Al pasar de una edad a otra - Rosmini distingue seis edades de desarrollo -, un recién nacido, luego un infante, después un niño, ha ido refinando progresivamente sus necesidades, así como sus conocimientos tanto sobre el mundo - que son limitados, pero están en constante crecimiento - como sobre sí mismo. En este desarrollo, el hombre utiliza todas sus capacidades para satisfacer sus necesidades y se perfecciona de manera inconsciente. De hecho, un niño al final de la edad de tres años, que según nuestro autor está al principio de la cuarta edad, no sólo posee la capacidad de atención, sino que también ha desarrollado el lenguaje y la capacidad de leer. Estas dos capacidades son herramientas fundamentales, ya que permiten al niño ampliar sus conocimientos, entablar relaciones con otras personas y comunicar eficazmente sus necesidades. Rosmini señala que

sono stati i bisogni fisici, che trassero all'atto [...] l'intendimento, invocandolo qual ausiliare al soddisfacimento delle loro tendenze. L'intendimento accorse [...] e non poté far di più che percepire, universalizzare e volere le cose percepite. [...] L'uomo adunque volgendo l'attenzione sua intellettiva a tutte le cose sensibili che lo circondano per giovarsene, egli la mette, quest'attenzione, anche al linguaggio che ode.³⁵

En este punto, siempre empujado por sus propios límites, el niño da un salto exponencial en su crecimiento que culminará en el ser adulto. En conclusión, también a nivel pedagógico tenemos la confirmación de que para Rosmini los límites humanos no bloquean el crecimiento, al contrario, son un estímulo continuo.

III. LA PRIVACIÓN EN ROSMINI

Una vez definido el alcance semántico del concepto de limitación en relación con la humanidad y aclarado que no pone ningún freno al desarrollo humano, queda por esclarecer el concepto de privación.

Un primer ejemplo de privación es la posibilidad de que el hombre haga el mal. Este último a su vez tiene varias facetas, sin embargo, todas estas facetas conducen inevitablemente a un

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ «Fueron las necesidades físicas las que atrajeron al entendimiento al acto [...], invocándolo como auxiliar de la satisfacción de sus tendencias. El entendimiento se precipitó [...] y no pudo hacer más que percibir, universalizar y querer las cosas percibidas. [...] El hombre, por tanto, dirigiendo su atención intelectual a todas las cosas perceptibles que le rodean para beneficiarse de ellas, presta también esta atención al lenguaje que escucha»: ivi, pp. 120 - 121.

intento de destrucción que degenera en una pasión autodestructiva, ya que el hombre es un ser dependiente por derecho propio, es decir, en constante relación con el ser que le rodea.

En primer lugar, hacer el mal significa, como ya se ha dicho, intentar salir de la relación de criatura con el ser y con Dios, en la que Michele Federico Sciacca ha centrado su atención.³⁶

En segundo lugar, con respecto al hombre mismo en relación con los entes individuales, actuar por el mal es querer desconocer el ser tal y como se manifiesta en su orden y exigir que se conforme a la propia voluntad.³⁷

En conclusión, hacer el mal es desfigurar una realidad preexistente, hasta el punto de arriesgar su destrucción y destruirse a su vez. Se trata de un caso de privación extrema en el que creemos ganar un bien y acabamos deseando y buscando obstinadamente un defecto. Sin embargo, hay otros posibles ejemplos de privación en los que la carga destructiva es mucho más velada y por esta misma razón es mucho más difícil reconocerlos, como en el caso del error.

El error que el individuo comete durante el proceso cognitivo es definido sistemáticamente por Rosmini sobre todo en el *Nuovo Saggio* y en *Psicologia*, pero también se encuentra en los textos pedagógicos. A continuación, repasamos las distintas definiciones que Rosmini presenta sobre este tema para luego ver cuál es, en su opinión, el origen del error humano.

En primer lugar, él llama error a un “asentimiento” apresurado de la mente humana que se miente a sí misma: cree ver y no ve. En un sentido más general, según Rosmini «l'errore consiste in una sintesi d'oggetti mal fatta»,³⁸ es decir, en una proposición –colocada dentro de un silogismo lógico– en la que sujeto y objeto están mal planteados, invalidando todo el silogismo. Finalmente, lo define explícitamente como privación porque «mentre l'ignoranza è una semplice negazione del sapere, l'errore a quella negazione di sapere aggiunge lo sforzo di intendimento mosso dalla volontà».³⁹ La ignorancia es la anulación total del conocimiento, por el contrario, el error no tiene por objeto la negación completa del conocimiento –de lo contrario no se podría ni siquiera pensar– sino lo falso, es decir, un enlace falaz entre las ideas. Rosmini, además, especifica que estas ideas, que son premisas de silogismos falsos, son en sí mismas verdaderas, en tanto que se obtienen por intuición, por lo que inevitablemente se tiende a reconsiderar el error después de haberlo negado.⁴⁰ Llegados a este punto es necesario preguntarse cuál es, según Rosmini, la causa del error humano, pregunta que el mismo Roveretano se hace y a la que intenta dar

³⁶ M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico e teologico*, Marzorati, Milano 1972, pp. 120 - 124.

³⁷ ROSMINI, *Sull'Unità dell'Educazione*, cit., p. 237.

³⁸ «El error consiste en una síntesis mal hecha de los objetos» A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, G. MESSINA (ed.), voll. 3-5, Città Nuova Editrice, Roma 2003-2005, vol. 5 parte IV, artículo VIII.

³⁹ «Mientras que la ignorancia es una simple negación del conocimiento, el error añade a esa negación del conocimiento el esfuerzo del entendimiento movido por la voluntad»: *ibidem*.

⁴⁰ A. ROSMINI, *Psicologia*, V. SALA (ed.), voll. 9 - 10/A, Città Nuova editrice, Roma 1988-1989, vol. 9, § 403.

respuesta.

In primis, según Rosmini la causa del error no se encuentra en los sentidos, ni siquiera en el sentimiento fundamental. En efecto, si funcionan plenamente, estos se limitan a registrar y recibir las afecciones de los objetos; por lo tanto, acusar a los sentidos de ser la causa del error equivaldría a decir que el error está en el ser real, es decir, en la variedad de objetos que se manifiestan, conclusión inaceptable para Rosmini, porque significaría que todo el ser estaría afectado por la privación.

De nuevo, según Rosmini, la causa del error no debe buscarse en la imaginación. Para Rosmini la imaginación tiene un doble sentido, ya que distingue entre la imaginación sensorial o animal y la imaginación intelectual. La primera es la capacidad de recordar una o varias sensaciones y está íntimamente relacionada con la fantasía, hasta el punto de que utiliza ambos términos como sinónimos.⁴¹ La imaginación intelectual, en cambio, es una facultad que se compone de varios actos y que le brinda al hombre la posibilidad de intuir el ser posible más allá del ser real; además, tal segunda imaginación le permite al ser humano “de no objetivarse”, es decir, tener una relación empática con los demás, porque reconoce en el otro su propia naturaleza humana.⁴²

Rosmini no denigra ninguna de las dos: la primera, la fantasía, es considerada como una fase necesaria del desarrollo infantil; la segunda, la intelectual, es en sí misma verdadera si está libre de contradicciones, y a condición de que sea siempre distinta de la percepción.

Terminando esta tercera sección, concluyamos que las facultades que para Rosmini están implicadas en el error están estrechamente ligadas al juicio humano, es decir, a la lectura que el hombre hace de la realidad, y son los siguientes: el entendimiento, la voluntad, la reflexión. En otras palabras, el error humano no está determinado por una ambigüedad del ser, ni por los sentidos humanos, ni por la limitación esencial del hombre, sino por la libre interpretación del intelecto humano, que confunde una parte por el todo.⁴³ Utilizando las palabras del propio Rosmini, el error es una privación en la medida en que es un juicio que carece de su propio polo objetivo y en el que prevalece una ficción subjetiva.⁴⁴

IV. CONCLUSIÓN

La distinción entre limitación y privación que Rosmini recupera de la tradición filosófica creacionista – la cual inició con la patrística anterior a Agustín, es decir con Teófilo de Antioquia, Ireneo, Clemente Alejandrino y Orígenes – permite mirar a la contingencia humana no como una negación del ser humano, sino como el parámetro de su mismo estatuto ontológico. Dicho en

⁴¹ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., pp. 338 - 343.

⁴² ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 871.

⁴³ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., nn. 1248-1252.

⁴⁴ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1023.

otras palabras, para Rosmini el ser humano es tal y puede llegar a la máxima expresión de sí mismo, reconociendo y asumiendo sus mismas necesidades como estímulo, no negándolas como si fuesen un mal.

Claramente, según Rosmini, esa abertura del sujeto al ser no necesariamente se da o no necesariamente se da enteramente, sin embargo, la contingencia humana no es la causa del error humano.

Según la opinión de quién escribe, en general, esa reflexión de Rosmini podría ser de gran interés para la filosofía actual, en cuanto tal visión -antropológica y ontológica- sobre los límites humanos evita dos excesos frecuentes en el pensamiento moderno y contemporáneo: por un lado, el exceso de caer en una perspectiva pesimista sobre el fin de la existencia humana, por otro, un excesivo optimismo racionalista. De hecho, el primero enfatiza la posibilidad para todo sujeto humano de hacer el mal, olvidando la abertura trascendental del pensamiento y equivaliendo la limitación humana a la privación del bien o del ser. A partir de estas hipótesis, necesariamente se concluye a la tesis final que la naturaleza humana es esencialmente dañada e inclinada siempre al error y a la violencia. El segundo exceso delinea el proceso cognoscitivo humano como un constante acrecimiento, que no conoce imprevistos y tampoco cambios de rutas, en cuanto el hombre mismo establece los criterios formales de la verdad.

La filosofía rosminiana es, por tanto, una invitación para tener en cuenta toda la complejidad del ser humano en el acto de reconocer un ser al cual participa y que sin embargo supera su existencia finita.

lucia.bissoli@ufv.es

(Universidad Francisco de Vitoria)

BIBLIOGRAFÍA:

- F. CROCI, *Absurdissima res. Antonio Rosmini and Semantization of Nothingness*, en «Rosmini Studies», nº 5, 2018.
- P. PAGANI, *Dialettica e meontologia*, en «Filosofia Oggi», no. XXXIV, 2011, pp. 35-46.
- P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, «Giornale di metafisica», XLII, 2, 2020
- A. ROSMINI, *Sull'Unità dell'Educazione* en *Dell'educazione cristiana*, L. PRENNA (ed.), vol. 31, Città Nuova Editrice, Roma, 1994.
- A. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, en *Scritti Pedagogici*, F. BELLELLI (ed.), vol. 32, Città Nuova editrice, Roma 2019.
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, G. MESSINA (ed.), vols. 3-5, Città Nuova Editrice, Roma, 2003-2005.
- A. ROSMINI, *Psicologia*, V. SALA (ed.), voll. 9 – 10/A, Città Nuova Editrice, Roma 1988-1989.
- A. ROSMINI, *Teodicea*, U. MURATORE (ed.), vol. 22, Città Nuova Editrice, Roma 1977
- A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12 - 17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000.



GIAN PIETRO SOLIANI

L'OGGETTO PRIMO E ADEGUATO
DELL'INTELLETO.

LUDWIG BABENSTUBER, I TOMISTI DELL'ETÀ
MODERNA E IL PRINCIPIO DI COGNIZIONE
ROSMINIANO

THE FIRST AND ADEQUATE OBJECT OF THE INTELLECT. LUDWIG BABENSTUBER, THE
MODERN AGE THOMISTS AND THE ROSMINIAN PRINCIPLE OF COGNITION.

The article is aimed to stress the possible influence on Rosmini's principle of cognition of the german benedictine Ludwig Babenstuber (1660-1726) and some modern Thomists. Its main topic concerns the scholastic distinction between terminative object (being qua being) and motive object of the human intellect (the essence of the material being). This distinction, traced by Scotus and then by a small group of modern Thomists, can also be found in Rosmini's works.

I. ALCUNE AVVERTENZE GENERALI

La ricerca sulle fonti scolastiche del pensiero di Antonio Rosmini è ancora ben lontana dall'essere completata, sebbene costituisca un campo di approfondimento molto promettente, come mostrano alcuni studi che attraversano ormai più di un secolo.¹ Alcuni sopralluoghi svolti

¹ Per questioni di spazio ci limitiamo ai più recenti. F. PERCIVALE, *Rosmini, S. Tommaso e l'Æterni Patris*, Sodalitas, Stresa 1983; F. PETTINI, *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, in «Rivista Rosminiana», 1999, f. I, pp. 7-20; 2000, f. II, pp. 19-37 e f. III-IV, pp. 213-231; 2001, f. III, p. 205-226; F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione*



di persona in questi anni nelle biblioteche di Rovereto (Casa Rosmini) e Stresa (Villa Bolongaro) e un primo esame dei cataloghi, solo parzialmente editati,² porta alla luce la disponibilità di molte opere, frutto del lavoro di diversi esponenti della Seconda Scolastica, che hanno avuto senz'altro un ruolo nell'elaborazione del pensiero rosminiano,³ come si può iniziare a dimostrare a partire da un esame anche solo superficiale delle citazioni presenti nelle opere del pensatore di Rovereto. Occorrerebbe considerare anche altre opere non presenti attualmente nelle biblioteche personali di Rosmini, tenendo conto del fatto che il pensatore di Rovereto **si** serviva frequentemente anche di testi presi a prestito.

In questa sede intendiamo soffermare lo sguardo su ulteriori motivi scolastici latenti nella duplice formulazione del principio di cognizione rosminiano, già oggetto di alcuni studi, anche da parte nostra⁴, ma ulteriormente integrabili. In particolare, cercheremo di mostrare una certa convergenza tra Rosmini e il padre Ludwig Babenstuber,⁵ uno degli esponenti più importanti del tomismo benedettino della scuola di Salisburgo tra XVII e XVIII secolo.⁶ Si tratta di un caso di

elettronica dei testi, Marsilio, Venezia 2003; G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012; ID., *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, in «Divus Thomas», CXIII, 2020, 3, pp. 58-81; F. BINOTTO, *La realtà dell'essere. Rosmini e il principio di individuazione*, in «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 106-126; M. DE ANGELIS, *Il possibile in Rosmini. In dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubettino, Soveria Manelli 2021.

² A. GONZO-E. BRESSA (ed.), *La biblioteca di Antonio Rosmini. Le raccolte di Rovereto e Stresa*, Provincia autonoma di Trento-Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013, vol. I (Le edizioni dei sec. XV-XVII); A. GONZO (ed.), *La biblioteca di Antonio Rosmini*, Provincia autonoma di Trento-Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2016, vol. II (Le edizioni dei sec. XVIII-XIX a Stresa).

³ Si pensi, ad esempio, a M. ALBENDEA, *Presencia de Suárez en la filosofía de Rosmini*, in «Crisis. Revista española de filosofía», II, 1955, 6, pp. 149-254. Si consideri anche il ruolo giocato dal francescano Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano e dallo scolopo Edoardo Corsini. Cfr. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit., in particolare, pp. 156-180; ID., *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Salerno-Napoli 2018, in particolare pp. 46-84.

⁴ Cfr. *supra*, nota 1.

⁵ Per un breve profilo biobibliografico si veda. P. GLASTHANER O.S.B., *Babenstuber, Ludwig*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. I (1953), S. 480, reperibile qui: <https://www.deutschebiographie.de/pnd122883268.html>, insieme alle fonti di archivio (ultima consultazione:30/01/2022).

⁶ Gli studi approfonditi di taglio filosofico e teologico sulla scuola di Salisburgo sono quasi inesistenti, se si eccettuano alcune notizie rintracciabili in L. GLÜCKERT, *P. Ludwig Babenstuber. Ein benediktinisches Gelehrtenbild*, in «Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens», VIII, 1926, pp. 141-148; B. JANSEN, *Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktiner-orden des 16./17. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», LX, 1936, pp. 55-98; E.J. BAUER,

studio che permette di far emergere la vicinanza di Rosmini con un modo – molto vicino alla posizione di Duns Scoto – di trattare la questione dell'oggetto primo e adeguato dell'intelletto umano, all'interno di una tradizione ben lungi dall'essere monolitica come quella della scuola "tomista".⁷

Rosmini non cita mai il padre Babenstuber, come invece accade, ad esempio, con altri esponenti della Scolastica settecentesca, quali il francescano Carlo Giuseppe da San Fiorano.⁸ Tuttavia, come ho cercato di mostrare studiando il caso dell'univocità dell'*idea entis* in Odoardo Corsini,⁹ Rosmini metabolizzò e adattò al proprio pensiero espressioni filosofiche e dottrine tipicamente settecentesche, anche scolastiche, depurandole, per così dire, da incrostazioni legate, da un lato, al dibattito moderno tra razionalisti ed empiristi e, dall'altro lato, al dibattito tra Scotisti e Tomisti. Il caso di Babenstuber risulta interessante perché testimonia la presenza, nella biblioteca di Rosmini, di un autore che, pur professandosi tomista, sostiene una posizione più vicina a Duns Scoto che consente di uscire da una opposizione teorica tra Scotisti e Tomisti. Secondo Rosmini, tale opposizione, largamente consolidata nella Seconda Scolastica, andava superata in direzione di una conciliazione filosofica dei «sani e sommi intelletti», come indicato dalle precisazioni contenute nella famosa lettera ad Alessandro Pestalozza del 16 marzo 1846.¹⁰ Non dovremo, dunque, attenderci, da parte di Rosmini, una riproposizione fedele del dibattito scolastico e nemmeno un approfondimento analitico intorno a distinzioni ben note agli storici del pensiero scolastico, ma che agli occhi del pensatore di Rovereto rischiano di offuscare quel vero di cui era in cerca.

Die Bedeutung der Metaphysik im Salzburger Thomismus: Zur Thomasrezeption in der katholischen Scholastik des 17./18. Jahrhunderts, in «Zeitschrift für katholische Theologie», CXIX, 1997, 4, pp. 397-414; U.G. LEINSLE, *Einführung in die scholastische Theologie*, Schöningh, Paderborn 1995, pp. 324-328; A. ALTERMATT, *Zum Problem der physischen Prämotion. Die Prämotionslehre nach dem Salzburger Philosophen P. Ludwig Babenstuber OSB*, Fribourg, 1931; L. HAMMERMAYER, *Salzburg und Bayern im 18. Jahrhundert. Prolegomena zu einer Geschichte ihrer Wissenschafts und Geistesbeziehungen im Spätbarock und in der Aufklärung*, in «Mitteilung der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 120/121 (1980-1981), pp. 129-218; T. WALLNIG, *Critical Monks. The German Benedictines, 1680-1740*, Brill, Leiden-Boston 2018.

⁷ Il "tomismo" come categoria storiografica e anche come tradizione filosofica e teologica granitica e fedele ai testi di Tommaso d'Aquino è stata gradualmente decostruita, e a ragione, nel corso degli ultimi decenni. Su questa questione ci limitiamo a rimandare a P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019².

⁸ Cfr. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit., pp. 156-179; cfr. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità*, cit., pp. 58-77.

⁹ Cfr. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità*, cit., pp. 46-58.

¹⁰ Si vedano le affermazioni contenute in A. ROSMINI, *Lettera ad Alessandro Pestalozza a Milano sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1979, in particolare, pp. 398-399.

II. LE «DUE FORME DEL PRINCIPIO DI COGNIZIONE» COME LUOGO DI SINTESI TRA IDEOLOGIA E PSICOLOGIA

Nella *Teosofia*, Rosmini formula il principio di cognizione secondo due sensi che rimandano esplicitamente alla distinzione, già tracciata da Aristotele e dalla Scolastica medievale,¹¹ tra atto primo e atto secondo di una potenza dell'anima. L'atto primo dell'intelligenza è l'essere indeterminato e ideale che costituisce il soggetto pensante e lo rende capace degli atti secondi (le singole intellezioni), i quali hanno sempre come loro oggetto proprio l'ente¹² e, per lo meno quanto alla prima intellezione, l'«ente percepito» o «ente reale», il solo in grado di *muovere* l'intelletto.¹³ Da qui, la duplice formulazione del principio di cognizione

secondo che si riferisce alla prima intellezione che è la naturale intuizione, o alle seconde intellezioni colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti[:] I. L'essere è l'oggetto dell'intuizione naturale[:] II. L'ente è l'oggetto delle operazioni intellettive. Questa seconda formula dunque viene a dire, che niuna *operazione* (atto secondo) può fare l'intelligenza umana avendo solo presente l'essere e non l'ente. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo riflettere non solo su l'ente [...], e però può allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato.¹⁴

Essendo l'essere ideale soltanto qualcosa di incompiuto – per lo meno per come l'intelletto umano lo intuisce – e manchevole dell'unità propria dell'ente reale (sussistente), può essere messo a tema soltanto in modo mediato, cioè per mezzo dell'esperienza degli enti reali finiti, percepiti come un tutto compiuto. Solo in seconda battuta, si potranno astrarre i vari aspetti degli enti, secondo un movimento intellettuale che giunga all'essere stesso dell'ente; essere che Rosmini definisce come semplice «potenza di conoscere» o anche come «cognizione virtuale», in quanto incapace di costituirsi come vera e propria conoscenza, ma soltanto come «conoscenza formale», priva di un contenuto determinato. Di contro, l'ente reale finito, quando percepito, sarà una conoscenza «materata», perché compiuta.¹⁵

L'essere ideale indeterminato è «atto primo» e «termine»¹⁶ dell'intelligenza. Al contrario, l'ente finito percepito è oggetto motivo, perché muove alla conoscenza. Infatti, nell'intuizione

¹¹ Cfr. SOLIANI, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, cit.

¹² A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000, t. IV, n. 1557, p. 72.

¹³ Ivi, n. 1558, pp. 72-73.

¹⁴ Ivi, n. 1559, p. 73.

¹⁵ Ivi, nn. 1559-1560, pp. 73-74.

¹⁶ Ivi, n. 1557, p. 72.

dell'essere indeterminato il soggetto intuente «rimane privo di ogni moto intellettuale».¹⁷ Rosmini utilizza poche volte l'espressione «oggetto terminativo» e in modo piuttosto libero. Sembra che tutto ciò verso cui tende il pensiero, in un modo o in un altro, si configuri come oggetto terminativo. Si pensi al seguente passaggio della *Teosofia*:

E primieramente è da considerarsi che quando l'uomo pensa oggetti determinati che cadono sotto la sua percezione quantunque non manchi mai l'intuizione dell'essere, tuttavia questa non forma l'*oggetto terminativo* del suo pensiero. All'incontro più si astrae da tali oggetti, e più ancora il pensiero ha per suo *oggetto terminativo* l'essere ideale che è infinito e divino. Or quest'oggetto è più eccellente e sublime di tutti gli oggetti finiti e però la dottrina che riguarda lui è la più sublime di quelle che possa aver luogo nella natura: poiché s'estende anco alla cognizione che l'uomo può aver di Dio col naturale discorso e questa dottrina non si ha se l'essere ideale non diviene *oggetto terminativo* della mente, né può divenire se non si separano da lui le altre cose.¹⁸

Ci siamo permessi questa lunga citazione perché, da un lato, essa mette in evidenza il modo rosminiano di utilizzo dell'espressione "oggetto terminativo" e, dall'altro lato, essa mostra che l'essere ideale costituisce, per Rosmini, l'autentico oggetto terminativo del pensiero umano, in quanto orizzonte infinito e divino che rende possibile il discorso metafisico. Per altro, questa relazione privilegiata del pensiero con l'essere, e non semplicemente con l'ente determinato, è caratteristica non soltanto dell'intelligenza umana, ma di ogni possibile intelligenza, secondo un'ispirazione che rimanda ultimamente a Duns Scoto.¹⁹

Per riassumere questo primo ordine di considerazioni, ci sembra che l'essere ideale e l'ente finito percepito costituiscano due diversi termini dell'intelligenza che potremmo definire rispettivamente ontologico e psicologico. In effetti, nei passaggi della *Teosofia* che abbiamo fin qui considerato, Rosmini intende sintetizzare e far convergere sia le indicazioni provenienti dal *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* sia quelle rintracciabili nella *Psicologia*, coerentemente con il diverso statuto che compete all'ideologia e alla psicologia.²⁰ In generale, si potrebbe schematizzare la questione, distinguendo tre livelli. In primo luogo, l'intelletto umano è ontologicamente informato dall'essere ideale e, in questo senso, non siamo ancora al cospetto di un atto intellettivo di

¹⁷ Ivi, n. 1558, p. 72.

¹⁸ Ivi, n. 1977, nota 12, p. 500 (corsivo nostro).

¹⁹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO (ed.), vol. 2, Città Nuova Editrice, Roma 1979, p. 307: «L'intuizione dell'essere dunque non forma solo l'intelligenza umana, ma tutte le intelligenze che sono o sono possibili». E.g. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008, n. 66, p. 166: «omnis intellectus est totius entis communissime sumpti». Anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars I, q. 3, *Opera omnia*, t. IV, edd. C. Balič *et alii*, Typographia Vaticana, Civitas Vaticani 1956, pp. 68-123, §§ 108-201.

²⁰ È lo stesso Rosmini che, prima di distinguere le due forme del principio di cognizione, rimanda a *Ideologia*, nn. 548-555 e successivamente a *Psicologia*, nn. 1012 e ss. Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1558, pp. 72-73.

conoscenza. In secondo luogo, l'intelletto è mosso dall'ente finito, cioè dall'oggetto che lo muove, in senso proprio, al primo atto di conoscenza. In terzo luogo, l'intelletto può astrarre i diversi aspetti dell'ente finito percepito fino a giungere all'essere indeterminato, cioè a quell'«elemento assoluto» che «rimane sempre in fondo d'ogni conoscimento».²¹ Ciò che viene messo a tema mediante astrazione è quel primo oggetto che informa l'intelletto ontologicamente, sebbene l'intelletto non ne sia originariamente cosciente. Il primo e il secondo livello riguardano due oggetti che sono “primi” e “adeguati” sotto aspetti diversi. L'essere ideale è primo ontologicamente ed è adeguato in quanto costituisce l'orizzonte formale del conoscere (il quale è formalmente illimitato). L'ente finito percepito, invece, è primo psicologicamente ed è adeguato nella situazione presente in cui l'essere umano non può fare a meno di iniziare a conoscere mediante percezione dell'ente reale.

III. L'OGGETTO DELL'INTELLETTO NELLA *PHILOSOPHIA THOMISTICA SALISBURGENSIS* DI LUDWIG BABENSTUBER

La dottrina rosminiana della duplice forma del principio di cognizione sembra ricalcare, sebbene soltanto in parte – ed è proprio questa parziale coincidenza a mostrare l'originalità del pensiero rosminiano –, la posizione di Ludwig Babenstuber, rintracciabile nella sua opera più nota, ossia il trattato *Philosophia thomistica salisburgensis*, presente nella biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto.²²

L'opera affronta tutto il *cursus philosophicus* tipico delle università moderne (logica, fisica, metafisica). In particolare, nell'ultima parte del volume dedicato alla fisica, vengono affrontate le dispute sull'anima. Giunto a trattare dell'intelletto, il benedettino bavarese si chiede esplicitamente quale sia l'oggetto dell'intelletto umano,²³ con la seguente premessa:

Si deve notare che l'oggetto dell'intelletto, secondo la regola attuale è duplice, cioè terminativo e motivo. [L'oggetto] terminativo è ciò che in qualunque modo può terminare la conoscenza intellettiva, o direttamente, o indirettamente, o per specie proprie o straniere; e ciò sia che l'intelletto non sia elevato [dalla grazia] sia che lo sia. L'oggetto motivo è soltanto quello che l'intelletto conosce per sé primariamente come a sé connaturale e proporzionato, quale quello che muove a conoscere imprimendo la specie

²¹ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 307.

²² LUDOVICUS BABENSTUBER O.S.B., *Philosophia thomistica salisburgensis sive Cursus philosophicus secundum doctrinam D. Thomae Aquinatis*, sumptibus Georgii Schlutër et Marini Happach, Augustae Vindelicorum 1724². Nella biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto, l'opera ha la seguente collocazione: o-aX1.07 .01.

²³ Ivi, disp. III, art. II, § III, t. III, p. 170a.

di sé, per mezzo dell'operazione dell'intelletto agente.²⁴

L'oggetto terminativo dell'intelletto è ciò che è termine di qualunque conoscenza, tanto da essere indifferente sia a un determinato contenuto, sia al lavoro dell'intelletto agente – potendo abbracciare anche specie intenzionali non prodotte dal soggetto stesso –, sia a qualunque condizione naturale o soprannaturale nella quale possa trovarsi. Al contrario, l'oggetto motivo è ciò che l'intelletto umano immediatamente e naturalmente conosce per mezzo della specie prodotta dall'intelletto agente. In questo caso, si avrà a che fare con un ente proporzionato alle capacità naturali dell'intelletto agente.

Babenstuber fa seguire alcune conclusioni. In primo luogo, egli afferma che «l'oggetto terminativo dell'intelletto che patisce (*patiens*) è l'essere (*ens*), o il vero, preso in tutta la sua ampiezza (*in tota sua latitudine*)». Infatti, un oggetto siffatto può fare da termine (*terminare*) dell'intelletto in qualunque modo. Secondo la definizione precedente, che ora viene meglio chiarita, l'essere in tutta la sua ampiezza è in grado di comprendere in sé ciò che è creato e ciò che è increato; ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale; ciò che è sostanziale e ciò che è accidentale; ciò che è materiale e ciò che è spirituale; ciò che è positivo e ciò che è negativo; ciò che è reale e ciò che è di ragione; il possibile e l'attuale. Ora, ciascuno di questi oggetti, inseriti in queste coppie di opposti, può essere indistintamente termine determinato dell'intelletto, ma l'intelletto è di per sé aperto a ciascuno di essi.²⁵

Osserviamo che l'oggetto terminativo dell'intelletto potenziale non sembra essere qualcosa di prodotto dall'intelletto stesso, ma piuttosto qualcosa di assegnato all'intelletto e ad esso

²⁴ Ivi, p. 170a-b, n. 18: «Notandum est, obiectum intellectus ad praesens institutum esse duplex, scilicet terminativum et motivum. Terminativum est, quod quocumque modo potest terminare cognitionem intellectivam, sive directe, sive indirecte, sive per proprias, sive per alienas species; idque, sive intellectus ad ejus cognitionem indigeat elevatione, sive non indigeat. Obiectum motivum est illud solum, quod intellectus cognoscit per se primo tanquam sibi connaturale et proportionatum, quodque illum movet ad cognoscendum imprimendo sui speciem media operatione intellectus agentis».

²⁵ Ivi, disp. III, art. II, § III, t. III, p. 170b, n. 19: «Dico primo. Objectum terminativum intellectus patientis est ens seu verum in tota sua latitudine acceptum. Ratio est: quia illud est objectum terminativum intellectus, quod potest intellectionem terminare quocumque modo: ens in tota sua latitudine potest ita terminare intellectionem; ergo objectum terminativum intellectus est ens in tota sua latitudine, maj. constat *ex num. praeced.* Mi. prob. Nam ens in tota sua latitudine comprehendit in se creatum increatum, naturale, supernaturale; substantiale, accidentale; materiale, spirituale; positivum, negativum; reale et rationis; possibile et actuale etc. sed haec omnia possunt terminare intellectionem, et intellectus potest haec omnia cognoscere; ergo.». Abbiamo tradotto *ens* con essere coerentemente con la definizione che Babenstuber dà di *ens*: «Ens est impositus, ut immediate significet ipsum esse, in quo consistit tota essentia entis» (ivi, disp. I, art. 1, § 1, t. IV, p. 3b, n. 4).

adeguato. In altri termini, si tratta dell'orizzonte formale del conoscere che può essere materialmente riempito di qualunque contenuto determinato.

In secondo luogo, Babenstuber assegna all'intelletto potenziale, per come esso si trova ad operare in questa vita, un oggetto motivo che coincide con la *quidditas* o natura materiale, astratta dagli enti singolari. Egli cita un luogo celebre di *Summa theologiae*, I^a, q. 84, a. 7, in cui si dice che l'intelletto umano, unito al corpo, ha come proprio oggetto la *quidditas*, ossia la natura, esistente nella materia corporea.²⁶

La posizione di Babenstuber, presa nel suo nucleo essenziale, non è nuova ed è rintracciabile ultimamente nei testi di Duns Scoto e nella polemica contro Tommaso d'Aquino riguardo all'oggetto primo e adeguato dell'intelletto.²⁷ Tuttavia, a differenza di Duns Scoto, Babenstuber sembra distinguere *filosoficamente* i due oggetti dell'intelletto, senza ricorrere alle conseguenze del peccato originale per spiegare le ragioni per le quali l'oggetto motivo *pro statu isto* sia ridotto alla *quidditas rei materialis*. Anzi, come si è visto, Babenstuber ricorre a un'argomentazione tommasiana che Duns Scoto aveva rifiutato. L'oggetto motivo, secondo Tommaso, sarebbe l'essenza dell'ente corporeo, perché il nostro intelletto, nello stato presente, è unito al corpo. Tuttavia, Duns Scoto aveva argomentato che questa è una condizione *de facto* e voluta da Dio, ma che non riguarda l'intelletto in quanto tale (*ex natura potentiae*), tanto che, se Tommaso avesse ragione, i beati, risorgendo con il loro corpo glorioso, non potrebbero vedere Dio.²⁸

IV. BABENSTUBER E I THOMISTAE RECENTIORES

La posizione all'apparenza eclettica di Babenstuber rimanda a un dibattito che aveva coinvolto tomisti e scotisti per più di due secoli e che è stato ben ricostruito nelle sue linee essenziali

²⁶ Ivi, p. 170b, n. 20: «Dico secundo. Objectum motivum intellectus pro hoc vitae statu est quidditas, seu natura materialis a singularibus abstracta. Ita docet D. Thomas I, p. q. 84, a. 7, in corp. illis verbis: intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporalis existens».

²⁷ Cfr. e.g. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, cit. Su questo punto si veda G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit., in particolare, Parte I, cap. I.

²⁸ DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, cit, p. 113, nn. 186-187: «Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, – nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est».

da Anna Tropia.²⁹ A questo proposito, Babenstuber sarebbe l'erede di una particolare tendenza, all'interno del tomismo moderno, a distinguere l'*ens in tota sua latitudine* e la *quidditas rei materialis*, come rispettivamente *obiectum terminativum* e *obiectum motivum* dell'intelletto umano. Tale tendenza metterebbe capo al domenicano piemontese Crisostomo Javelli (ca. 1470-1538) e, prima ancora, al suo confratello boemo Petrus Schwarz (*Petrus Niger*) (1434- ca. 1483), il quale era solito ricorrere alla coppia *ratio motiva - ratio terminativa*.³⁰

Questa tendenza, per certi versi minoritaria, del tomismo cercava una coerenza nei diversi testi di Tommaso sull'oggetto dell'intelletto, replicando alle critiche degli scotisti e, nel contempo, ricercando una qualche concordia con la posizione di Duns Scoto. Tale strategia era incentrata sull'utilizzo della distinzione di *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, tra *obiectum adaequatum ex natura potentiae* e *obiectum adaequatum pro statu isto* e sfruttava l'ambiguità dell'insegnamento di Tommaso intorno all'oggetto dell'intelletto.³¹ Per i nostri scopi, uno dei punti di interesse dello

²⁹ Cfr. A. TROPIA, *Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect's First and Adequate Object (15th-17th Centuries)*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», XXVI, 2019, 2, pp. 69-91.

³⁰ PETRUS NIGER O.P., *Clypeus thomistarum in quoscumque aduersos: per venerabilem virum fratrem Petrum Nigri ex ordine praedicatorum*, q. 1, per magistrum Raynaldum de Nouimagio theothonicum, Venetiis 1504 (prima edizione 1481, fo. q. I, fol. 3: «Nos autem ponimus obiectum intellectus nostri ut coniunctus est quidditatem rei materialis, idest in quantum intellectus habet talem modum essendi [...] Obiectum primum per se intelligibile nostri intellectus est ens in quantum ens hoc intelligere in ratione terminativi. Haec opinionem tenens Avicenna in primo sue metaphysice, et sanctus Thomas parte prima quaestione quinta; [...] dicendum quod quidditas rei materialis est obiectum intellectus nostri in ratione motivi solum: non autem in ratione terminativi»); CRYSOSTOMUS JAVELLI O.P., *Super tres libros Aristotelis de anima quaestiones subtilissimae, in quibus carissime resolvuntur dubia Aristotelis, et Commentatoris, eaque ut plurimum decisa habentur iuxta Thomisticum dogma*, lib. III, q. 1, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1552, p. 179: «In hac quaestione adverte, quod intendimus loqui de obiecto intellectus nostri, non absolutae considerari, sic enim de eo locuti sumus in quaest. praecedenti sed de obiecto eius, ut coniunctus est, sive pro statu praesentis vitae. In hoc igitur proposito adverte, quod plures ut Scot. et Aur. et Aver. impugnant B. Th. potius verbis quam sensu, eo quod non habuerunt, nec intellexerunt mentem B. Th. arbitrantur enim quod B. Th. teneat quidditatem materiale esse primum et formale et adaequatum obiectum intellectus nostril coniuncti, quod tamen est falsum, nec ista fuit mens D. Thom.». Rimandiamo all'articolo di Anna Tropia, già citato, per una ricostruzione ben più dettagliata con gli opportuni riferimenti bibliografici.

³¹ A volte Tommaso parla di *quidditas rei materialis*, cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 85, a. 8, resp.; ivi, I^a, q. 87, a. 2, ad 2; altre volte di *ens commune* o di *ens intelligibile*, cfr. e.g. ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 5, a. 2, resp.; ivi, I^a, q. 55, a. 1, resp.; ID., *Summa contra Gentiles*,

sviluppo di quel dibattito consiste nel fatto che la posizione di Javelli verrà considerata da Bartolomeo Mastri (1602-1673) e Bonaventura Belluto (1600/1603-1676) – redattori del primo *cursus philosophicus ad mentem Scoti* – come tipica dei «*Thomistae recentiores*» e di fatto sovrapponibile a quella di Duns Scoto («*nihil distat a sententia Scoti*»)³²

In conclusione, Rosmini poteva trovare nel manuale di Babenstuber da lui posseduto, la convergenza di una certa linea consolidata del tomismo – opposta, per intenderci, a quella del Gaetano e di Capreolo³³ – con una delle dottrine più note di Duns Scoto e dei suoi seguaci moderni. Tale convergenza, considerata nella sua essenzialità e liberata dall'accidentalità delle dispute scolastiche, poteva consentire a Rosmini di realizzare lo scopo dichiarato nella lettera a Pestalozza, già citata, andando al di là della dicotomia tra scotismo e tomismo su un punto capitale del suo pensiero quale è il principio di cognizione.

V. L'ESSERE COME OGGETTO TERMINATIVO DELL'INTELLETTO ESCLUDE LA CONOSCENZA IMMEDIATA DI DIO

Dopo aver presentato la propria posizione, Babenstuber pone un'obiezione ormai classica, ma che rimanda, in qualche modo, alle dispute interpretative intorno all'intuizione dell'essere ideale rosminiano tra XIX e XX secolo. Tanto più che il pensatore di Rovereto definiva 'divino' e 'appartenenza di Dio' l'essere ideale oggetto dell'intelletto. Configurare l'oggetto terminativo nel modo che si è detto avrebbe come conseguenza – così suona l'obiezione – la possibilità per l'intelletto di accedere a una conoscenza naturale di Dio, per come è in sé, e di tutti i misteri soprannaturali.³⁴ Infatti, qualsiasi potenza può estendersi a ciò che è contenuto nell'ambito del proprio oggetto adeguato; ma se l'oggetto adeguato è l'essere in tutta la sua ampiezza, esso conterrà

II, cap. 98; altre ancora di *quid est o di substantia rei*, cfr. e.g. ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 57, a. 1, ad 2; ID., *Summa contra Gentiles*, III, cap. 56.

³² Cfr. BARTOLOMEUS MASTRI – BONAVENTURA BELLUTO O.F.M., *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer... tomus tertius continens disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae De anima, de generatione et corruptione, de coelo et de meteoris*, disp. VI, q. VI, apud Nicolaum Pezzana, Venetiis, 1678 (prima edizione del *De anima* 1643), p. 203, §160. Su Bartolomeo Mastri, cfr. M. FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri e il suo tempo*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002; ID. (ed.), *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Il Poligrafo, Padova 2006.

³³ Cfr. TROPIA, *Early Modern Scotists and Thomists*, cit.

³⁴ BABENSTUBER O.S.B, *Philosophia thomistica salisburgensis*, disp. III, art. II, § III, cit., t. III, p. 170b, n. 21: «Objices primo. Si objectum nostril intellectus es tens in tota sua latitudine, sequitur, eum naturaliter posse cognoscere et videre Deum, un in se est, praetereaue omnia mysteria supernaturalia».

anche Dio, visibile in modo chiaro, così come tutti i misteri soprannaturali. Quindi: sia Dio sia i misteri soprannaturali saranno naturalmente conoscibili per l'intelletto, già nello stato presente, senza alcun bisogno di elevazione da parte della grazia divina.³⁵ Tuttavia, risponde Babenstuber, può accadere che non tutto ciò che è contenuto sotto l'oggetto adeguato della potenza, sia anche un oggetto «proporzionato» o «connaturale». Potrebbe, infatti, essere sproporzionato ed eccedente rispetto alle forze naturali della potenza. Lo stesso avviene nello stato presente dell'intelletto, per il quale la visione chiara di Dio è sproporzionata, a meno dell'aiuto di una luce soprannaturale.³⁶

La posizione di Babenstuber rimanda al fatto che l'oggetto terminativo dell'intelletto può contenere in sé anche enti sproporzionati rispetto alla condizione in cui l'intelletto umano attualmente si trova. Tra questi, certamente vi è l'Essenza divina. Ciò non toglie, tuttavia, che l'intelletto potenziale sia un'apertura sterminata di orizzonte che consente, non solo la conoscenza degli enti corporei, ma anche quella degli enti soprannaturali, previo l'intervento della grazia divina. Rimane, invece, un notevole punto di distanza tra Rosmini e Babenstuber che consiste nella peculiare interpretazione, da parte del primo, della dottrina aristotelica dell'intelletto sulla quale ci siamo già espressi in modo più approfondito in altra sede.³⁷

VI. IN CONCLUSIONE: CONCILIARE «S. TOMMASO SECO STESSO»

Per concludere, ci si potrebbe chiedere se Rosmini abbia tentato, come avvenuto a più riprese nella tradizione tomista, di portare a coerenza l'insegnamento di Tommaso sul *primum cognitum* e la risposta dovrebbe essere affermativa. Nella *Psicologia*, Rosmini dedica il capitolo VII alla seguente questione: "Qual sia la prima cosa che l'uomo intende" e di fatto procede a

³⁵ *Ibidem*: «[...] sed conseq. Est falsum et cunctis sapientibus displicitem; ergo. Seq. maj. prob. Nam quaelibet potentia naturaliter se potest extendere ad omne id, quod continetur intra ambitum sui objecti adaequati: atqui Deus clare visibilis, ut in se est, itemque omnia mysteria supernaturalia continentur intra ambitum objecti adaequati intellectus, quod juxta nos est in tota sua latitudine».

³⁶ *Ivi*, p. 170a-171b, n. 21: «[...] potest contingere, ut non omne id, quod continetur intra ambitum objecti adaequati potentiae, sit objectum proportionatum seu connaturale, sed ut sit objectum improportionatum, ejusque vires naturales excedat. Atque ita se res habet in praesenti: quamvis enim tam Deus clare visibilis, quam entia supernaturalia universa contineantur intra ambitum adaequati objecti intellectus, non tamen sunt objecta, eidem proportionata, sed improportionata, hoc est, talia, quae non potest cognoscere, nisi ut elevatus supernaturali lumine». Per il linguaggio ormai piuttosto canonico utilizzato da Babenstuber, cfr. TROPIA, *Early Modern Scotists and Thomists*, cit.

³⁷ G.P. SOLIANI, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, cit.

conciliare con il proprio linguaggio, ma in modo analogo ai *Thomistae recentiores* e a Babenstuber, le ambiguità della dottrina tommasiana sull'oggetto dell'intelletto. Innanzitutto, egli prende in considerazione la tesi della *quidditas rei materialis* come oggetto primo dell'intelletto, sostenendo che, in effetti, il principio senziente tende a percepire il corpo come ente. Quindi, conclude, il «primo oggetto reale dell'intelligenza è il corpo». ³⁸ Ora, tralasciando il problema della sensazione, ³⁹ Rosmini obietta a se stesso di aver sempre sostenuto che «il primo inteso per noi non è il corpo, ma l'essere in universale, pel quale intendiamo il corpo». ⁴⁰ Tuttavia, egli precisa, «se si va al fondo della dottrina di s. Tommaso, egli viene a insegnare lo stesso». ⁴¹ A questo proposito, il pensatore di Rovereto ripropone la dottrina dell'illuminazione agostiniana in sinergia con quei luoghi delle opere di Tommaso in cui si dice che la capacità intellettiva umana è una qualche similitudine dell'intelletto divino, come un lume derivato dalla luce divina, ⁴² che Rosmini notoriamente identifica con l'essere ideale. Per questo, spiega Rosmini, se si vuole conciliare «s. Tommaso seco stesso», occorre distinguere un «primo conosciuto» per intuizione (l'essere ideale) e un primo conosciuto per percezione (l'ente reale). ⁴³ Pur cambiando il linguaggio e al netto della dottrina rosminiana del *lumen*, Rosmini potrebbe certamente aver risentito della distinzione tra *objectum terminativum* e *objectum motivum* risalente alla tradizione scotista e ai *Thomistae recentiores*, dei quali Babenstuber fu a tutti gli effetti un esponente di primo piano agli inizi del XVIII secolo.

gianpietro.soliani@gmail.com

(Università Ca' Foscari – Venezia)

³⁸ A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. Sala, vol. 9, Città Nuova, Roma 1988, t. I, n. 681, p. 320.

³⁹ Del quale abbiamo già scritto in altra occasione, cfr. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità*, cit., pp. 185-221.

⁴⁰ ROSMINI, *Psicologia*, cit., t. I, n. 684, p. 321.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De vera religione*, III; THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 12, a. 2, resp.

⁴³ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., t. I, n. 684, pp. 321-322.

BIBLIOGRAFIA:

M. ALBENDEA, *Presencia de Suárez en la filosofía de Rosmini*, «Crisis. Revista española de filosofía», II, 1955, 6, pp. 149-254

A. ALTERMATT, *Zum Problem der physischen Prämotio. Die Prämotionslehre nach dem Salzburger Philosophen P. Ludwig Babenstuber OSB*, Fribourg, 1931

L. BABENSTUBER O.S.B., *Philosophia thomistica salisburgensis sive Cursus philosophicus secundum doctrinam D. Thomae Aquinatis*, sumptibus Georgii Schlutër et Marini Happach, Augustae Vindelicorum 1724

E.J. BAUER, *Die Bedeutung der Metaphysik im Salzburger Thomismus: Zur Thomasrezeption in der katholischen Scholastik des 17./18. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für katholische Theologie», CXIX, 1997, 4, pp. 397-414

F. BINOTTO, *La realtà dell'essere. Rosmini e il principio di individuazione*, in «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 106-126

M. DE ANGELIS, *Il possibile in Rosmini. In dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubettino, Soveria Manelli 2021.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars I, q. 3, *Opera omnia*, t. IV, edd. C. Baliç et alii, Typographia Vaticana, Civitas Vaticani 1956

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008

M. FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri e il suo tempo*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002

M. FORLIVESI (ed.), *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Il Poligrafo, Padova 2006.

L. GLÜCKERT, *P. Ludwig Babenstuber. Ein benediktinisches Gelehrtenbild*, in «Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens», VIII, 1926, pp. 141-148

A. GONZO-E. BRESSA (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini. Le raccolte di Rovereto e Stresa*, Provincia autonoma di Trento-Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013, vol. I (Le edizioni dei sec. XV-XVII);

A. GONZO (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini*, Provincia autonoma di Trento-Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2016, vol. II (Le edizioni dei sec. XVIII-XIX a Stresa).

L. HAMMERMAYER, *Salzburg und Bayern im 18. Jahrhundert. Prolegomena zu einer Geschichte ihrer Wissenschafts und Geistesbeziehungen im Spätbarock und in der Aufklärung*, «Mitteilung der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 120/121 (1980-1981), pp. 129-218

B. JANSEN, *Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktiner-orden des 16./17. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für katholische Theologie», LX, 1936, pp. 55-98

CRYSOSTOMUS JAVELLI O.P., *Super tres libros Aristotelis de anima quaestiones subtilissimae, in quibus carissime resolvuntur dubia Aristotelis, et Commentatoris, eaque ut plurimum decisa habentur iuxta Thomisticum dogma*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1552

U.G. LEINSLE, *Einführung in die scholastische Theologie*, Schöningh, Paderborn 1995, pp. 324-328

BARTOLOMEUS MASTRI – BONAVENTURA BELLUTO O.F.M., *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer... tomus tertius continens disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae De anima, de generatione et corruptione, de coelo et de metheoris*, apud Nicolaum Pezzana, Venetiis 1678

F. PERCIVALE, *Rosmini, S. Tommaso e l' Aeterni Patris*, Sodalitas, Stresa 1983

F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003

F. PETTINI, *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, «Rivista Rosminiana», 1999, f. I, pp. 7-20; 2000, f. II, pp. 19-37 e f. III-IV, pp. 213-231; 2001, f. III, p. 205-226

PETRUS NIGER O.P., *Clypeus thomistarum in quoscumque aduersos: per venerabilem virum fratrem Petrum Nigri ex ordine praedicatorum*, per magistrum Raynaldum de Nouimagio theothonicum, Venetiis 1504

P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019²

A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, P.P. Ottonello (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1979

A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, G. Messina (ed.), voll. 3-5, Città Nuova Editrice, Roma 2003-2005

A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. Sala, vol. 9-10A, Città Nuova, Roma 1988

A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. Raschini - P.P. Ottonello (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000.

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

G.P. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018

G.P. SOLIANI, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, in «Divus Thomas», CXIII, 2020, 3, pp. 58-81

A. TROPIA, *Early Modern Scotists and Thomists on the Question on the Intellect's First and Adequate Object (15th-17th Centuries)*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», XXVI, 2019, 2, pp. 69-91.

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1888-1906

THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1918-1930

T. WALLNIG, *Critical Monks. The German Benedictines, 1680-1740*, Brill, Leiden-Boston 2018





ANDREA MARRONE

LORENZO MICHELANGELO BILLIA E LA PEDAGOGIA ROSMINIANA

LORENZO MICHELANGELO BILLIA AND ROSMINI'S PEDAGOGY

The article aims to deepen the pedagogical thought of Lorenzo Michelangelo Billia (1860-1924), one of the most important Italian scholars of Antonio Rosmini's educational thinking between the late nineteenth and early twentieth centuries. The research will focus on Billia's contribution in the interpretation, spreading and development of the educational vision developed by Rosmini, in which he acknowledged and enhanced the plural richness not only in the philosophical field, but also in the practical one.

Nella storia della pedagogia rosminiana compresa tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e l'inizio del nuovo secolo,¹ il contributo di Lorenzo Michelangelo Billia svolse un ruolo di primo piano per l'interpretazione, la circolazione e lo sviluppo della riflessione educativa elaborata dal Roveretano. Insegnante e filosofo attivo in campo pubblicistico, Billia aderì sin da giovane al rosminianesimo, dedicando energie ed iniziative al suo approfondimento e alla sua divulgazione. Tra gli altri argomenti, si occupò di questioni pedagogiche e scolastiche in numerosi articoli, saggi e volumi. Pur accennata in varie ricerche sulla storia del rosminianesimo pedagogico, la

¹ Sul rosminianesimo pedagogico nel secondo Ottocento si vedano: F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista: religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825 - 1870)*, Marzorati, Milano 1970, pp. 239-306; A. PUPI, *Rosminiani e tomisti nell'età umbertina*, in *Cultura e società in Italia nell'età Umbertina*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 95-162, G. CHIOSSO, *Rosmini e i rosminiani nel dibattito pedagogico e scolastico in Piemonte (1832-1855)*, in *Antonio Rosmini e il Piemonte. Studi e Testimonianze*, Edizioni rosminiane, Stresa 1994, pp. 79-121, H.A. CAVALLERA, *Rosmini nella Pedagogia dell'Ottocento*, in «Pedagogia e Vita», 1997, 6, pp. 103-120; G. CHIOSSO, *L'interpretazione rosminiana di Giuseppe Allievo*, in «Pedagogia e vita», 1997, 6, pp. 147-157; P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2019, pp. 20-31; F. DE GIORGI, *La scuola italiana di spiritualità. Da Rosmini a Montini*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 105-123.

dimensione educativa e scolastica dell'opera di Billia appare meritevole di ulteriori ricerche.

I. CENNI BIOGRAFICI

Nato a Cuneo il 1° dicembre 1860,² Billia crebbe in un ambiente ricco di sollecitazioni culturali. Nella sua formazione familiare esercitò un'influenza non secondaria lo zio Michelangelo Tonello, professore di diritto e poi Rettore impegnato anche in campo scolastico. Billia frequentò il liceo Cavour di Torino, dove l'insegnante Carlo Michele Buscalioni, diretto discepolo del filosofo Roveretano, lo introdusse al rosminianesimo. Si iscrisse poi all'Università di Torino, nella Facoltà di Lettere e Filosofia, conseguendo la laurea nel 1882. Già l'anno dopo iniziò la carriera come professore al ginnasio di Cuneo. Negli anni successivi fu trasferito in varie sedi piemontesi e lombarde, sino a quando, nel 1896, prese servizio al liceo D'Azeglio di Torino, dove insegnò filosofia sino al 1915.

All'insegnamento nei licei, associò, sin da giovane, un'intensa attività pubblicistica. Scrisse per i principali periodici di area cattolico liberale e conciliatorista, a cui il contesto familiare e la fede rosminiana lo avevano avvicinato. Collaborò così alla «Sapienza», al «Baretti» e alla più diffusa «Rassegna Nazionale», dove si occupò anche di questioni scolastiche.³ Divenne poi uno dei principali collaboratori della rivista «Il Rosmini», periodico sorto nel 1887, che dovette cessare le sue pubblicazioni quando, dopo la condanna delle quaranta proposizioni rosminiane, venne posto all'Indice.⁴ Dopo la breve esperienza de «Il Risorgimento», nel 1890 fondò «Il Nuovo Risorgimento», rivista dai poliedrici interessi culturali, che proseguì le pubblicazioni sino al 1902. Di

² Sulla vita e le opere di Lorenzo Michelangelo Billia si vedano: G. BOZZETTI, *Lorenzo Michelangelo Billia*, in «Rivista Rosminiana», 1924, 2, pp. 141-148; G. TAROZZI, *Necrologio*, in «Rivista di filosofia», 1924, 4, pp. 259-260; M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, Fratelli Bocca, Milano 1942, vol. I, pp. 622-624; vol. II, pp. 946-947; F. TRANIELLO, a. v. *Lorenzo Michelangelo Billia*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1968, vol. X, pp. 471-475; T. BUGOSSI, *Momenti di storia del rosminianesimo. Morando e Billia*, Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1986, pp. 53-88.

³ A titolo d'esempio si vedano: L. M. BILLIA, *Per la dignità della scuola*, in «Rassegna Nazionale», 16 febbraio 1905, pp. 567-583; ID., *Per l'orientamento della scuola formativa*, in «Rassegna Nazionale», 1 giugno 1907, pp. 375-384.

⁴ Al tema dedicò un volume: L.M. BILLIA, *Quaranta proposizioni attribuite ad Antonio Rosmini coi testi originali completi dell'autore e con altri dello stesso che ne compiono il senso*, Hoepli, Milano 1889. Si occupò del rosminianesimo anche in altri saggi: L.M. BILLIA, *Antonio Rosmini ne' suoi frammenti di filosofia del diritto*, Grigoletti, Rovereto 1890; ID., *Lo studio critico di Donato Jaia sulle Categorie e Forme dell'essere di A. Rosmini*, Fontana, Venezia 1891; ID., *La logica di Antonio Rosmini e un suo critico recente: osservazioni*, Ferrari e Pellegrini, Parma 1894; ID., *Il carattere morale di Antonio Rosmini. Studio di Lorenzo Michelangelo Billia pel centenario della nascita di Antonio Rosmini*, Cogliati, Milano 1897.

chiara ispirazione rosminiana, si riprometteva di applicarne la filosofia a tutte «le questioni più vitali» del pensiero e della società. Sulle colonne della rivista Billia cercò di «far rivivere i principi della filosofia rosminiana nei suoi rapporti con il pensiero contemporaneo, rendendola così più fruibile rispetto alla mentalità del suo tempo». ⁵ Proprio in questa attualizzazione del rosminianesimo Giuseppe Bozzetti ha individuato il più significativo merito di Billia. ⁶ Nel 1906 il filosofo cuneese salutò con favore la fondazione della «Rivista rosminiana», sorta per iniziativa dell'amico Giuseppe Morando. Il periodico esprimeva un programma simile alle aspirazioni di Billia, che vi collaborò con numerosi articoli di natura filosofica.

Alla fondazione de «Il Nuovo Risorgimento» corrispose una sempre maggiore attenzione al dibattito politico, che portò Billia ad occuparsi di questioni come la difesa della famiglia ⁷ e il ruolo dello Stato nella società liberale. ⁸ Nel 1893 presentò anche la propria candidatura nel collegio di Savigliano, pur dovendo in seguito abbandonare l'impresa a causa del trasferimento a Ferrara. In questi anni non tralasciò gli interessi filosofici. Al 1899 risale la sua opera più nota: *L'esiglio di S. Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, pubblicata a Torino nel 1899 e uscita con una seconda edizione nel 1912. Nel saggio polemizzò con la neoscolastica belga, criticata per un uso «positivistico» del Dottore angelico. Nel 1900 aveva nel frattempo ottenuto la libera docenza di Filosofia teoretica all'Università di Torino, dove già dal 1896 teneva lezioni di Filosofia morale. Il rapporto con l'ateneo e la Facoltà non fu roseo. Dopo svariate polemiche contro le istituzioni accademiche, ⁹ fu a più riprese sospeso dall'insegnamento.

Durante l'età giolittiana elaborò un moderato nazionalismo, avvicinandosi alla destra liberale di Salandra. Interventista, continuò ad occuparsi di questioni politiche, con particolare attenzione per quelle internazionali. Nel 1915 fu trasferito a Pisa e, dal 1917, a Firenze, dove si inserì nel dibattito culturale della città anche come libero docente di filosofia dell'Istituto di Studi Superiori. ¹⁰ Fu quindi trasferito d'ufficio a Pistoia e poi a Genova. Tra i suoi ultimi lavori pubblicò un articolo intitolato *La libertà è fine, è tutto*, uscito nel 1923 sulla terza pagina del

⁵ BUGOSSI, *Momenti di storia del rosminianesimo. Morando e Billia*, cit., p. 56.

⁶ BOZZETTI, *Lorenzo Michelangelo Billia*, p. 145.

⁷ Contro la proposta di introduzione del divorzio, pubblicò una serie di articoli e saggi a difesa della famiglia e della sua unità. Fondò una Società nazionale protettrice della famiglia, cui aderì anche Ruggero Bonghi. Su questi argomenti pubblicò il volume *Difendiamo la famiglia: saggio contro il divorzio e specialmente contro la proposta di introdurlo in Italia*, uscito a Torino nel 1893 con gli eredi Botta.

⁸ L.M. BILLIA, *Lo stato al suo posto ossia Delle opinioni di Raffaele Mariano intorno all'economia politica e alla libertà*, Galli, Milano 1896.

⁹ Si veda per esempio il contenuto della prolusione letta il 23 novembre 1901: *La morale allegra all'Università di Torino*, Libreria editrice Brero, Torino 1902.

¹⁰ A. OLIVIERI, *L'insegnamento della filosofia nell'Istituto di studi superiori di Firenze 1859-1924*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia», 1982, 4, pp. 136-137.

giornale «Il Popolo», organo del PPI di don Sturzo.¹¹ In questo articolo, che sembra confermare le simpatie rosminiane del giornale,¹² Billia espresse forti critiche verso la deriva autoritaria del fascismo,¹³ movimento che gli aveva invece suscitato una iniziale simpatia nel primo dopoguerra.¹⁴ Morì a Firenze il 10 aprile 1924.

II. INTERESSI PEDAGOGICI E SCOLASTICI

Nella «vasta e disordinata produzione»¹⁵ di Lorenzo Michelangelo Billia, la dimensione pedagogica rappresentò, come già accennato, un ambito di studio non secondario. L'opera in cui propose con maggiore sistematicità la sua visione pedagogica fu il *Saggio intorno alla legge suprema dell'educazione: studi sul Rosmini e sul Rayneri con alcune osservazioni*. Il libro, pubblicato a Cuneo nel 1883, fu integrato e ristampato solo quattro anni dopo. Nel 1891 uscì la versione definitiva, quasi raddoppiata rispetto alla precedente e con un nuovo titolo: *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*. Il libro ottenne un certo consenso e suscitò nuovo interesse verso il

¹¹ Cfr. L.M. BILLIA, *La libertà è fine, è tutto*, in «Il Popolo», 26-27 ottobre 1923, ora in L. BEDESCHI, *La terza pagina de Il popolo 1923-1925: cattolici democratici e clerico-fascisti*, Cinque lune, Roma 1973. Sull'importanza dell'intervento si vedano le considerazioni di H.A. CAVALLERA, *La pedagogia cristiana tra le due guerre: il confronto con l'idealismo*, in *La pedagogia cristiana nel Novecento tra critica e progetto*, La Scuola, Brescia 2000, p. 91.

¹² BEDESCHI, *La terza pagina de Il popolo 1923-1925*, cit., pp. 8-9.

¹³ «Uno sciopero imposto dal fascio littorio, un patto forzato e un prezzo d'impero a nome di qualche irresponsabile Direttorio, le elezioni amministrative per delegazione del potere centrale, il permanere o meno dei Consigli comunali, la libertà di voto e di opinione alla Camera e quella di stampa sottoposta alla sovranità del manganello sono offesa giacobina, rovina sovietista altrettanto e più che se avvenissero sotto i segni confessi dell'anarchia, del disordine e dell'accordo collo straniero nemico. [...] Ma si è fatto tanto spreco della parola spirito, della parola dignità, della parola disciplina, della parola ordine: e mai forse sono state queste parole così male comprese: incomprendimento che in alcuno sì, ma non nei più, né in tutti viene da eccesso di riflettere. Ma cosa vuol dire dignità, cosa vuol dire ordine, cosa vuol dire disciplina? Che tutti tremino sotto la verga e la scure? Briganti e tartari possono imporla così e darla. Ordine, disciplina, libertà intendiamo il massimo assicurato rispetto alla persona umana, al suo diritto, alla sua indipendenza, alle facoltà di usare le cose sue, e di vivere davvero la vita dello spirito, che è conoscenza, amicizia, famiglia, ascensione» Ivi., pp. 126-127.

¹⁴ TRANIELLO, a. v. *Lorenzo Michelangelo Billia*, cit., p. 474.

¹⁵ Ivi, pp. 473.

rosminianesimo,¹⁶ anche per la sua capacità di rappresentarne in modo approfondito e originale il pensiero educativo del Roveretano.¹⁷ Non a caso, Mario Casotti ne parlò come un'ottima introduzione alla pedagogia di Rosmini.¹⁸ A questo volume si aggiunsero altri brevi articoli e saggi su argomenti pedagogici, tra cui segnaliamo *Sul principio di divisione della scienza dell'educazione* (1892) e *Che cos'è l'educazione* (1896).¹⁹ Sul piano storico pedagogico, appaiono di grande interesse anche *Accenni all'idea dell'educazione in Platone ed Aristotele* (1900) e *Fénelon giudicato da un pedagogo moderno* (1911).

Gli interessi educativi di Billia si espressero anche in vari articoli e saggi dedicati a questioni scolastiche. Ispirato dalla diretta esperienza come docente, affrontò a più riprese questioni legate all'insegnamento della filosofia nei licei. Più nello specifico criticò la didattica cronologica di marca idealista e positivista, preferendo un insegnamento filosofico condotto per temi, poiché capace, a suo dire, di garantire un più efficace sviluppo del pensiero critico. Di questi argomenti si occupò nei saggi: *La storia della filosofia* (1887), *La storia della filosofia insegnata nei licei* (1887) e *Programma della scuola di filosofia nel liceo* (1899). Tra le questioni affrontate da Billia vi fu anche la presenza della religione nella scuola, cui dedicò *La religione nell'educazione* (1900). Per inquadrare le posizioni scolastiche dello studioso cuneese appaiono infine di grande interesse altri saggi come *Intorno ai programmi ed ai regolamenti scolastici* (1885), *Sul nuovo regolamento delle scuole normali* (1890) e *Dell'istruzione popolare e della diffusione della scienza* (1891), poi inserito come appendice in *Della legge suprema dell'educazione*.

Oltre al preciso e approfondito studio della riflessione educativa rosminiana, le sue opere pedagogiche e scolastiche documentano un'ampia conoscenza della storia e del dibattito pedagogico coevo. Nei suoi lavori Billia mostra un ricco confronto con la riflessione educativa classica, patristica e medioevale, ma anche con autori moderni o a lui contemporanei come John Locke,

¹⁶ Angelo Valdarnini, docente di filosofia all'Università di Bologna, prese in esame i contenuti della prima edizione del libro con due articoli usciti sulla «Rivista italiana di filosofia». Le repliche di Billia furono inserite nell'ultima edizione del volume *Della legge suprema dell'educazione*. Pur non accettando le basi gnoseologiche dello studioso cuneese, Valdarnini manifestò stima per la sua pedagogia, annoverando Billia tra i principali e significativi seguaci della riflessione educativa del Rosmini. Cfr. G. COMPAYRÉ, *Storia della Pedagogia. Traduzione note e aggiunta della Storia della Pedagogia italiana per Angelo Valdarnini*, Paravia, Torino 1908, p. 464.

¹⁷ Tra la morte del Roveretano e gli anni Venti del Novecento, l'opera ha rappresentato uno dei più originali contributi di approfondimento e divulgazione della pedagogia rosminiana. Cfr. P. MARANGON, *Momenti della Storiografia su Rosmini (1928-1948)*, in H.A. CAVALLERA (ed.), *La ricerca storico-educativa oggi. Un confronto di Metodi, Modelli e Programmi di ricerca*, Pensa Multimedia, Lecce 2013, p. 95.

¹⁸ M. CASOTTI, *La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche*, Vita e pensiero, Milano 1937, pp. V-VI.

¹⁹ Si vedano: L.M. BILLIA, *Sul principio di divisione della scienza dell'educazione*, Casa editrice italiana, Milano 1892; ID., *Che cos'è l'educazione*, Paravia, Torino 1896.

Jean Jacques Rousseau, Johann Heinrich Pestalozzi, Hyacinthe-Sigismond Gerdil, Grégoire Gir/ard Girard, Friedrich Fröbel, Vincenz Eduard Milde, Albertine Necker De Saussure, Ernest Naville, Bernard Perez e Alexandre Daguet. Allo stesso tempo emerge un forte legame con la tradizione cattolico liberale e risorgimentale. Nelle sue opere sono ricorrenti i richiami ad autori come Raffaello Lambruschini, Niccolò Tommaseo, Gino Capponi e Caterina Franceschi Ferrucci. Tra i pedagogisti contemporanei, spicca il suo apprezzamento per Giuseppe Allievo:²⁰ oltre a numerosi riferimenti alle sue opere, sul «Nuovo Risorgimento» recensì diversi volumi del pedagogista vercellese e, alla morte, collaborò al libretto commemorativo con un suo intervento celebrativo.²¹ Rispetto al panorama filosofico e pedagogico italiano, vanno poi segnalati i richiami ad Augusto Conti, filosofo di area cattolico liberale e docente nell'ateneo fiorentino, e ad altri pedagogisti rosminiani attivi in campo educativo come Francesco Paoli²² e Carlo Uttini, cui lo legò un forte sentimento di amicizia.²³ Non a caso, nel giardino d'infanzia fondato dal pedagogista piacentino, Billia tenne, nel maggio del 1897, una significativa relazione dal titolo *Rosmini educatore dell'infanzia*.²⁴

III. GRADUALITÀ O «LEGGE DELLA CONVENIENZA»?

Al centro dell'interesse pedagogico di Billia vi fu la definizione della «legge suprema dell'educazione», questione ritenuta di primaria importanza per elaborare una teoria educativa solida ed efficace.²⁵ Si tratta di un tema cui dedicò il libro *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, nel quale si confrontò con le posizioni di Antonio Rosmini, il «fondatore

²⁰ Parlò di Giuseppe Allievo come «il mio maestro». Cfr. L.M. BILLIA, *La storia della filosofia insegnata nei licei, Estratta dalla Rivista «La Sapienza»*, Unione Tipografico Editrice, Torino 1887, p. 5. Si veda anche G.B. GERINI, *Gli scrittori pedagogici italiani del secolo decimonono*, Paravia, Torino 1910, p. 707.

²¹ L.M. BILLIA, *Il Maestro*, in *Vita e mente di Giuseppe Allievo*, Scuola Tipografica Salesiana, Torino 1913.

²² ID., *Francesco Paoli*, in «Il Nuovo Risorgimento», 1891, 2, pp. 321-334.

²³ Cfr. C. BARBIERI, *Don Carlo Uttini pedagogista*, Signorelli, Roma 1913, p. 19; A. GAJOLI, *Carlo Uttini e la sua opera pedagogica*, Tipografia Intrese, Intra 1914, pp. 20-21.

²⁴ *Notizie*, in «Rassegna Nazionale», 16 giugno 1898, p. 831.

²⁵ La summa pedagogica di Billia si apre con l'intenzione di «tracciare alcune prime linee della scienza pedagogica e ridurre forse a una formola esatta e comprensiva il principio supremo di essa, per modo da abbracciarne l'unità e la totalità»: L.M. BILLIA, *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, Clausen, Torino 1891.

della *Pedagogica*»,²⁶ e con quelle di Giovanni Antonio Rayneri, di cui parlò come il più importante continuatore della pedagogia del Roveretano.²⁷ Lo stesso volume è diviso in due parti, dedicate rispettivamente a quelli che chiamò «maestro maggiore» e «maestro minore». Più in particolare, nella prima sezione intitolata «Della legge suprema del metodo considerato astrattamente», Billia approfondì il principio della gradazione così come presentato nell'opera rosminiana, soffermandosi sulla «storia dello sviluppo delle facoltà del bambino». Nella seconda parte, invece, intitolata «Della legge suprema dell'educazione e del metodo considerato in concreto», lo studioso cuneese analizzò il pensiero pedagogico di Rayneri. Qui espose e valorizzò la «legge della convenienza» elaborata dall'abate carmagnolese, concordando sulla sua superiorità confermata dalla capacità di abbracciare le altre leggi dell'educazione.²⁸

Nel sostenere il primato della «legge della convenienza», Billia richiamò le stesse posizioni di Rosmini,²⁹ il quale, per primo era convinto che la «legge della gradazione» mostrasse la sua preminente validità nel campo «astratto» e «logico», non in quello «pratico» ed «educativo». In questo senso Billia prese le distanze dall'interpretazione di Rayneri, il quale «eccedette nell'attribuire al Rosmini il pensiero che la gradazione, supremo principio del metodo, sia ancora il supremo principio dell'educazione; questo non solo il Rosmini non ha detto, ma sebbene non abbia sviluppato questo punto, e la morte che troppo presto il rapiva alla patria e all'umanità gli ha tolto di darci la sua *Pedagogica*, anzi la stessa *Metodica* sia stata lasciata interrotta e pubblicata dal suo segretario prima fra le opere postume, tuttavia egli vide benissimo quello che sopra si è

²⁶ Ivi, p. 8.

²⁷ Nella elaborazione pedagogica rosminiana, conclusa e rifinita grazie al Paoli, si inserì il Rayneri, a cui il maestro lasciò «la gloria di colorire il disegno da lui abbozzato; infatti fu il Rosmini a trovare per primo il nome di pedagogica e col porre il supremo principio della metodica a svegliare nella mente del Rayneri il pensiero del principio della scienza dell'educazione»: ivi, p. 14.

²⁸ «Ci sono dei principii veri ma parziali, tale è questo della spontaneità dello sviluppo, tale è pure l'altro dell'imitazione, della comunicazione delle idee per mezzo del linguaggio: ecco, se uno si attiene unicamente a uno di questi principii, vizierà profondamente l'educazione; occorre un principio veramente supremo, universale, armonico, dove questi veri parziali, queste norme giuste ma incomplete trovino la loro ragione e conciliazione dialettica. La legge della convenienza abbraccia appunto l'una e l'altra cosa: ci guida cioè a riconoscere la spontanea attività delle facoltà umane ma a non dimenticare che questa attività non si svolgerebbe senza stimoli opportuni» Ivi, p. 128.

²⁹ Billia fece riferimento ad un lungo brano della Filosofia del diritto, nel quale Rosmini spiegò tratti e senso delle leggi universali: «Adunque - concludeva il Billia - sia la gradazione, sia un'altra la legge suprema del metodo, essa deve pure essere quella stessa che la legge suprema dell'educazione; tale è il concetto del Rosmini stesso, tale ancora è in natura; insegnamento considerato da sé è una parte, che non può stare senza il tutto» Ivi, p. 57.

notato, sui limiti della gradazione e lo lasciò scritto nella *Logica*.³⁰ Rosmini stesso, continuava Billia, «riconosce *apertis verbis* che il suo è solamente il principio supremo del metodo in astratto».

Sull'argomento Billia tornò anche nella conclusione del volume, dove ricordò come la legge della gradazione «sotto un certo rispetto, in una certa parte, in un certo ordine ristretto e direi quasi astratto ha pure un certo primato». La legge della gradazione, infatti, riusciva a dar conto dello sviluppo dell'intelligenza «rispetto agli atti oggetti del conoscimento», e quindi «logicamente», mentre sul piano del «soggetto conoscente ed educando», e quindi «pedagogicamente», essa non era da considerare la suprema, sebbene «anche pedagogicamente la legge della gradazione è una legge del metodo, anzi una delle più importanti». Il principale motivo di preferenza della «legge della convenienza» era individuato nella certezza che «l'azione istruttiva», nella quale la gradazione mostra la sua principale supremazia, rappresentava solo una parte, non il tutto, dell'«azione educativa». Stando a Billia, l'erronea interpretazione del Rayneri sul primato educativo della legge della gradazione in Rosmini appariva inoltre confermata da Francesco Paoli, il quale, nel suo *Sunto di pedagogia* (1890), propose una legge dell'educazione molto simile a quella della «convenienza».³¹

IV. LA SCIENZA PEDAGOGICA E IL VALORE DELL'OSSERVAZIONE

Nel libro *Della legge suprema dell'educazione* Billia elaborò anche una dettagliata riflessione sul senso e i mezzi dell'educazione. In questo frangente appaiono di grande interesse le considerazioni preliminari sulla stessa scienza pedagogica che egli voleva principalmente orientata all'unità. Contro chi riduceva la riflessione educativa alla sola speculazione filosofica o alla sola osservazione, richiama, con Rosmini,³² la necessità di tenere assieme «pratica» e «teoria».³³ In

³⁰ Ivi., p. 58. Si vedano anche gli altri riferimenti alle opere di Rosmini a pp. 162-163.

³¹ «Il venerando Francesco Paoli poco prima di lasciare questa terra volle ancora, ultimo beneficio, comporre e pubblicare un ottimo *Sunto di pedagogia*, che abbiamo altra volta esaminato. Anch'egli sostiene che le regole pedagogiche per essere bene ordinate debbono dipendere tutte da una regola generalissima dall'applicazione della quale discendano le regole generali e da queste le meno generali e speciali più e più determinate. E la legge suprema viene da lui espressa in questa formola: si educi il fanciullo in tutte le sue potenze, armonicamente, mediante stimoli opportuni. Questa formola in fondo dice lo stesso che la nostra, anzi è più particolareggiata»: ivi, p. 80.

³² Ivi, p. 8.

³³ «Convorrà nella scienza tenere conto diligente di tutte le osservazioni fatte da quelli che ci hanno preceduto e procedere a farne altre e le fatte paragonare e non ristare mai; perché se i principii sono immutabili, le contingenze, i fatti, le applicazioni sono variabilissime. Ma il vario non faccia dimenticare l'uno; se l'età passata parve alcuna volta dare soverchio luogo a' principii

questo frangente appare di grande interesse il libretto *Sul principio di divisione della scienza dell'educazione*, dove, discutendo dell'opportunità di preferire uno studio pedagogico orientato alle età evolutive o uno studio delle facoltà della persona, mostrò la necessità di considerare assieme i due aspetti, poiché «la considerazione delle età e quelle delle facoltà si completano a vicenda».³⁴ Sulla base di quello che chiamò «progresso circolare sferico», ricordava così la necessità di una unità e relazione tra mezzi e fini, tra la dimensione materiale e spirituale, tra l'osservazione e l'azione.

Per comprendere l'originalità del pensiero di Billia nella particolare temperie culturale del periodo, può essere utile soffermarsi sull'importanza attribuita all'«osservazione», categoria che lo studioso cuneese, in linea con il rosminianesimo pedagogico, cercò di ricondurre e legittimare nell'orizzonte spiritualista. «Nessuna definizione - osservò - può sostituire l'osservazione dei fatti, ma questa alla sua volta non può passarsi de' principi supremi: la vera scienza non è negatrice ed esclusiva, ma armonica e comprensiva».³⁵ Contro le tentazioni scientiste di marca positivista, riconosceva dunque l'inevitabile dipendenza tra la realtà sensibile e quella ideale. Sul piano pratico, Billia era convinto che tanto i pedagogisti quanto gli educatori dovessero sempre accompagnare la loro ricerca e il loro lavoro con lo studio e la verifica sperimentale.³⁶ In questo campo, ricordò l'esemplare contributo dell'amico Carlo Uttini, il quale richiamò la necessità di un'osservazione sistematica degli educandi e degli stessi educatori, offrendo pratici strumenti di valutazione.³⁷ La più generale difesa dei diritti della scienza fu ribadita da Billia in un breve ma paradigmatico saggio intitolato *La crisi del positivismo*, nel quale, mettendo in guardia dalla

astratti fino a provocarne per reazione il discredito, ora si corre da molti nell'eccesso opposto, e nel corso dell'opera dirò con quanto danno: qui voglio soltanto accennare che l'osservazione stessa, a cui tutto si vorrebbe ridurre, è la prima ad averne il danno, come avviene ogniqualvolta si scindono violentemente i termini delle sintesi organiche»: ivi, p. IV.

³⁴ BILLIA, *Sul principio di divisione della scienza dell'educazione*, cit., p. 14.

³⁵ Ivi, p. V.

³⁶ «Dovrà l'educatore rifare egli stesso in certa misura il lavoro di osservazione di coloro che lo hanno preceduto e correggerlo se è necessario, e applicare la legge variamente secondo le varie contingenze. E qui ritorna il bisogno della divisione per età. E in generale il lavoro di osservazione, anche allora che si è formata la scienza, non si potrà giammai tralasciare: nessuno storico per quanto dotto si stancherà mai di rovistare gli archivii; e la sintesi aspetta sempre ulteriori perfezionamenti delle analisi. La divisione per età gioverà dunque ancora nelle raccolte di fatti che serviranno ad un triplice uso: 1° per gli scienziati come archivio, miniera di osservazioni; 2° per i principianti come modello dell'arte di osservare; 3° come manuali per le famiglie in forma di libro delle madri»: ivi, p. 16.

³⁷ Cfr. BILLIA, *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 95; ID., *Che cos'è l'educazione*, cit., p. 4.

cosiddetta «bancarotta della scienza», difese il contributo della ricerca sperimentale.³⁸ «La stessa reazione contro il positivismo - spiegava - noi vogliamo che sia scientifica e ricondotta ai suoi principi, che non sia un moto cieco del sentimento, ma un rientrare della ragione in se stessa, un progredire conscia per la sua via».³⁹ Su questo argomento merita di essere richiamata, infine, una significativa recensione che Billia dedicò al libro *Éducation et positivisme* di Raymond Tamin. Nel suo commento, Billia rilevò polemicamente la presenza di una critica indifferenziata al positivismo, incapace di riconoscerne la «parte buona».⁴⁰

V. LE «PRIME LINEE D'UNA EDUCAZIONE GENERALE»

Alla base della visione educativa proposta da Billia vi è il principio della convenienza, enucleato nella seguente regola «Operi l'educatore conformemente alla natura dell'educando».⁴¹ Riprendendo la formulazione di Rayneri, scrisse che «la legge suprema dell'educazione è quella la quale prescrive che l'azione dell'educatore sia conveniente, coordinata alla natura umana e alla natura particolare dell'educando, al fine dell'uomo e al fine particolare di ogni singolo educando».⁴²

L'autentica educazione scaturiva così da una profonda conoscenza dell'alunno e della sua personalità, che andava rispettata in tutte le sue potenzialità e facoltà.⁴³ In questo senso definì l'educazione come «uno sviluppo razionale del fondamento che natura pone».⁴⁴ In forma più estesa ne parlò come «l'azione costante di un essere intelligente diretta con proposito a

³⁸ «Il positivismo è sconfitto su tutta la linea: c'è perfino il pericolo che nella fuga più che ritirata si perdano o almeno si smarriscano alcune armi buone e degne di essere conservate. [...] La bancarotta della scienza è un'espressione contro la quale più di tutti protestiamo noi che altamente professiamo l'oggettività dell'idea» ID., *La crisi del positivismo*, Ferrari e Pellegrini, Parma 1895, p. 3.

³⁹ ID., *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 4.

⁴⁰ ID., R. Thamin, *Education et positivisme*, Paris, F. Alcan editeur, 1892, in «Rassegna Nazionale», 16 maggio 1892, pp. 653-656.

⁴¹ ID., *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 74.

⁴² Ivi., p. 59

⁴³ «L'uomo è persona ed ha le sue facoltà: ecco i suoi diritti connaturali. Nessuna società, nessun ordine posteriore potrà cambiare questa natura (intesa complessivamente) umana, non la libertà della persona, non le facoltà della natura» Ivi, p. 119.

⁴⁴ Ivi, p. 150.

promuovere lo sviluppo complessivo e il perfezionamento di un altro essere intelligente». ⁴⁵

Convinto della dimensione integrale dell'educazione, lo studioso piemontese sostenne che essa dovesse essere assieme sentimentale, intellettuale e volitiva, ma anche spirituale e fisica. Pur non dimenticando il primato della vita interiore, occorre infatti tener conto dei diritti del corpo. ⁴⁶ In tutti i casi e i momenti, l'educazione doveva poi essere affettiva, cioè ordinata e volta all'amore. ⁴⁷ «Senz'amore, dice il Conti, non s'educa né si conosce». ⁴⁸ Non a caso Billia definì l'educazione anche come «un istinto di un animo ed intelletto superiore acceso di grande amore del bene, che non quietata se non chiama al bene i suoi simili». ⁴⁹

L'educatore aveva il compito di valorizzare la dimensione religiosa, propria di ogni persona. ⁵⁰ «La religione - spiegava - non è da considerare nell'educazione e nell'insegnamento come una parte, ma come il tutto a cui le altre parti vanno intieramente subordinate, affinché acquistino valore e adempiano al loro ufficio». ⁵¹ Si tratta di un'attenzione che riteneva capace di umanizzare ogni dimensione della persona e dell'educazione. «Ponendo all'uomo un fine al di là della vita - osservava - non ne viene affatto la conseguenza che questa perda ogni pregio, ma piuttosto

⁴⁵ BILLIA, *Che cos'è l'educazione*, cit., p. 14.

⁴⁶ «Se il trascurare la salute per coltivare lo spirito è pazzia che vuole il fine e rifiuta i mezzi; trascurare lo spirito è un delitto che calpesta il fine stesso» ID., *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 160.

⁴⁷ «Col senso noi siamo soggettivamente modificati e l'istinto conserva, cerca, riproduce le modificazioni piacevoli; coll'intelligenza conosciamo gli oggetti e il loro valore. Questi oggetti conosciuti destano il nostro amore intelligente. Per l'amore intelligente equamente distribuito l'uomo si fa autore egli stesso del bene, della propria e dell'altrui felicità, e solo allora ottiene pienamente il suo scopo. Nessuno de' suoi simili può arbitrariamente prescrivergli il fine, ma egli non lo ottiene se non in relazione con essi, ricevendo e dando, beneficiato e benefattore, allora solo è completamente quello che deve: ivi, p. 156.

⁴⁸ Ivi, p. 157

⁴⁹ BILLIA, *Che cos'è l'educazione*, cit., p. 14.

⁵⁰ Se dunque l'educazione deve ricavare la prima e fondamentale sua norma dalla natura del soggetto educando, non solo l'educazione deve essere religiosa, ma religiosa soprattutto, religiosa essenzialmente, e si può dire che non può darsi vera educazione che religiosa non sia, chè non sarebbe educazione dell'uomo; come non si dà vera religione se non è educatrice e come il proprio dell'educazione è la cultura della religiosità, così il proprio della religione è la compiuta educazione» ID., *La religione nell'educazione. Discorso letto il 13 novembre all'Università di Torino. Prolusione al corso di Filosofia della morale*, Tipografia Enrico Speriani, Torino 1900, p. 14.

⁵¹ Ivi, p. 15.

acquista un pregio infinito». ⁵² A riguardo appaiono molto significative le critiche rivolte ad un saggio di Gabriel Compayré su Fénelon, nel quale, tra gli altri aspetti, Billia contestò allo storico della pedagogia francese l'associazione tra il «misticismo» ed un supposto disimpegno nella vita terrena. ⁵³

Nel tentativo di fissare i «tempi» dell'educazione, Billia sostenne che essa durasse quanto la stessa esistenza, iniziando addirittura prima della nascita. Ogni fase della vita rappresentava un momento privilegiato per lo sviluppo della persona (si soffermò soprattutto sull'infanzia e adolescenza), senza però segnare in modo definitivo quelli successivi. «Ordinato - spiegava - a una perfezione che non ha limite assegnabile, l'uomo non la raggiunge mai, e quindi è sempre educabile». ⁵⁴ Per questa ragione Billia contestava visioni deterministiche sul percorso evolutivo della persona. ⁵⁵

Perché potesse essere efficace, la relazione educativa doveva essere «dinamica e non meccanica», cioè capace di adattarsi alle situazioni e alle circostanze. Nell'azione educativa il dialogo svolgeva un ruolo di primo piano, poiché strumento privilegiato per «cooperare» alla formazione della piena maturità dell'educando. Si tratta di una modalità didattica particolarmente valorizzata da Billia, che difese un'idea di educazione come incontro di libertà, ostile ad ogni forma di meccanicismo o omologazione. ⁵⁶

Billia criticò quanti, come Rousseau, pensavano di sacrificare l'autorità per salvaguardare la libertà dell'allievo. La persona, sosteneva, all'educazione «giunge per virtù propria, ma non da

⁵² BILLIA, *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 16.

⁵³ Cfr. ID., *Fénelon giudicato da un pedagogista moderno*, in «Rivista Rosminiana», 1911, 9-10, pp. 509-511.

⁵⁴ ID., *Della legge suprema dell'educazione e di alcune applicazioni di essa*, cit., p. 141.

⁵⁵ «Non conviene - sosteneva - esagerare l'importanza delle prime cure, come pure dell'eredità, fino a crederne irrimediabili i mali o peggio a crederne sufficienti i benefici effetti per l'avvenire: ivi, p. 141.

⁵⁶ «Il maestro non può, non deve essere uno strumento, un esecutore, un suddito; egli non è maestro se non possiede la scienza e una qualche attitudine a insegnarla, egli non deve obbedire a nessuno fuor che alla verità. Il fare del maestro un impiegato è una cosa orribile a pur pensare e sommamente contraria all'educazione: perché da una parte è tolta ogni libertà, ogni scelta, ogni intellettualità dell'opera sua; egli non l'adatterà variamente secondo il vario grado e le varie attitudini; parlando a tutti, parlerà a nessuno, organetto montato che suona a tutti la stessa arietta; dall'altra sarà tolta la riverenza del discepolo, che è uno degli elementi più altamente educativi e formativi di un carattere libero e giusto. Quando lo scolaro è indotto a considerare nel maestro non un'autorità benefica che viene dalla scienza e dalla vocazione, ma un mandatario del governo che è pagato per far così e non altrimenti secondo il concetto militaresco e burocratico, idest assurdo e impertinente, che molti si fanno dell'istruzione Pubblica, allora non ci sono più né maestri, né discepoli, né educazione»: ivi, p. 127.

sé». ⁵⁷ Teorizzare l'eclissi dell'educatore per salvaguardare la spontaneità gli appariva innaturale. Contestava così l'utilità dell'«educazione negativa», specie sul piano morale e religioso. ⁵⁸ «Chi pensa - argomentava - che non bisogna insegnare una morale e una religione al fanciullo, ma aspettare la sua scelta, perché non aspetta la sua scelta per dargli il cibo? Anzi per metterlo al mondo? Chi sa se poi egli sarà contento di esservi? A tali assurdi bisogna venire». «Onde si vede subito - proseguiva - come sia una vera ironia chiamar naturale un'educazione che tenda a togliere più che possa l'azione dell'uomo sull'uomo; è la NEGAZIONE della natura umana».

D'altra parte, l'autorità doveva «regolare e stimolare la libertà», senza «soffocarla». Sulla scia della tradizione cattolico liberale risorgimentale, Billia cercò dunque di tenere insieme i due principi, spiegando come «autorità e libertà, autorità e ragione non sono dunque forze antagonistiche, ma armoniche e correlative: autorità che neghi la ragione e la libertà, ragione e libertà che neghino la autorità sono non sensi, contraddizioni». ⁵⁹ Riprendendo la lezione rosminiana, era convinto che l'autorità dovesse privilegiare una educazione preventiva, volta a rinforzare idee, abitudini e azioni buone, anziché aspettare il consolidamento di quelle negative. In questo senso parlava di «tre sorta» di cure: «tener lontano il male, conservare e promuovere il bene, e, quando il male vi sia, discacciarlo: e le chiameremo igiene, ginnastica, medicina». ⁶⁰ Tra queste, l'«igiene» e la «ginnastica» dovevano avere l'assoluta priorità. «L'educazione veramente emendatrice del male - spiegava - è tutta fondata sulla promotrice del bene, e tale è il concetto dell'educazione cristiana intesa nel suo profondo significato». ⁶¹

⁵⁷ Ivi, p. 128.

⁵⁸ «Quanto dunque è buono e retto - spiegava - e doveroso sappia per tempo il fanciullo e lo faccia: e quando non ne scopra la ragione intima, lo faccia per obbedienza, per imitazione, per affetto. Non si tema qui di far onta alla sua libertà, onta alla libertà si fa solamente quando si forza uno al male e all'errore. Perciò per tempo si dovrà aver cura, ed è quello che a ragione teme il Rousseau, di non imprimere nella mente del fanciullo concetti falsi, il che si fa troppo spesso per ignoranza o per interesse»: ivi, p. 130.

⁵⁹ Ivi, p. 138.

⁶⁰ Ivi, p. 146.

⁶¹ «Che dire adunque di quei genitori e di quei maestri - scrive - i quali urlano, strepitano continuamente, rimbrottando con dure e villane parole, e usano ancora le mani e talora la frusta, e non hanno saputo mai instillare per tempo e colle buone, con dolcezza, con diletto i buoni abiti ai loro figli e ai loro scolari? Invece di rimbrottarli perché fanno il male dovrebbero rimproverare se stessi di non aver loro per tempo e sufficientemente fatto conoscere il bene e di non averli esercitati a compierlo»: ivi, p. 150.

VI. CONCLUSIONE

Questi brevi accenni all'opera di Billia sembrano confermare il valore del suo contributo nel panorama pedagogico italiano e nella storia della riflessione educativa di ispirazione rosminiana. In questo frangente, lo studioso cuneese cercò di superare una riproposizione cristallizzata dell'opera del Roveretano, valorizzando il suo potenziale nel confronto con il dibattito coevo e con i più concreti problemi educativi e scolastici. Non a caso, Billia concepiva il rosminianesimo pedagogico come un cantiere ancora aperto, una strada da completare. La sua approfondita e originale riproposizione della riflessione educativa del Roveretano appare poi capace di mettere in luce la complessità e le molteplici applicazioni, non solo nello studio filosofico e teologico circa la «natura» personale, ma anche nell'analisi dei «fatti» educativi, da valutare nella concreta e osservata esperienza. Come sottolineato da Paolo Bonafede,⁶² Billia fu così tra i primi a mettere in evidenza l'«altra» pedagogia di Rosmini, indicandone la profonda e plurale ricchezza.

andrea.marrone@unica.it

(Università degli Studi di Cagliari)

⁶² Cfr. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, cit., pp. 27-30.



STEFANIA PIETROFORTE

IDEE E INTELLETTO. I QUADERNI DI NARDI SU ROSMINI E ARISTOTELE*

IDEAS AND INTELLECT. NARDI'S NOTEBOOKS ON ROSMINI AND ARISTOTLE

This article recapitulates Stefania Pietroforte (ed.) Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele (Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021). Bruno Nardi was one of the most important Italian historian of the medieval philosophy in the twentieth century. He was under the influence of Antonio Rosmini and wrote a graduation thesis on Aristotele esposto ed esaminato, analysing Aristotle's doctrine on ideas and the mind. In Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele, his thesis is published for the first time, with introduction and notes by the editor.

L'importanza della filosofia di Antonio Rosmini per Bruno Nardi è un fatto che rivelò Nardi stesso già all'inizio della sua carriera di studioso. Lo scrisse a Giovanni Gentile in una lettera del 9 maggio 1914:

Il mio primo maestro fu un frate francescano che mi iniziò alla filosofia di Gioberti e di Rosmini. Quello che io capii allora del giobertianismo e del rosminianismo non fu certo gran che; ma bastò per svegliarmi un bisogno acuto di riflettere e di veder chiaro; e insieme *intesi una verità che credo sia stato il germe di tutto il mio svolgimento posteriore, e cioè che, posto il mondo esterno, esso non può esser conosciuto se non mediante una luce interna che lo illumina e lo rende visibile. Su questo punto, che niente entra nello spirito se non per virtù dello spirito stesso, ebbi fin da allora l'impressione di aver raggiunta una verità capitale.*¹

Bruno Nardi fu tra i primissimi storici della filosofia medievale in Italia nella prima metà del Novecento. Il suo lavoro, che prese il via dalla ricerca delle fonti filosofiche di Dante, fin da

*Presentazione di S. PIETROFORTE (ed.), *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. CXXIX-266.

¹ S. PIETROFORTE, *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, p. XII.



subito si caratterizzò per una certa polemica nei confronti della Neoscolastica. Questo ambiente culturale era ben noto a Nardi, che aveva studiato a Lovanio a contatto con importanti maestri come De Wulf e Mercier e aveva anche collaborato, per qualche tempo, alla «Rivista di filosofia neoscolastica» diretta da Agostino Gemelli. L'esperienza fatta, però, non lo aveva portato ad aderire alle finalità e ai metodi di quella scuola; anzi, aveva contribuito a rendergli chiaro che nel campo di studi della Neoscolastica era diffuso un atteggiamento ideologico che aveva effetti controproducenti, rispetto a quelli che dovevano essere perseguiti dalla ricerca scientifica. Probabilmente, come ebbe a dire Tullio Gregory che di Bruno Nardi fu il più importante allievo, la formazione ricevuta in un «ambiente ecclesiastico legato ancora alla tradizione del cattolicesimo liberale, risorgimentale e toscano, fortemente segnato dall'influenza di Rosmini e Gioberti, rimasto più lungamente ostile alla rinascita del tomismo anche dopo l'*Aeterni Patris*»,² ebbe un peso importante sia per il rapporto che Nardi ebbe con la Neoscolastica lovaniese e italiana, sia per il contatto, assai significativo, che ebbe con Loisy e le idee moderniste. Tuttavia l'influenza di Rosmini su Bruno Nardi può essere adesso riconosciuta con maggiore precisione, dopo il ritrovamento tra le sue carte di un documento assai significativo: un brogliaccio di appunti, contenuti in cinque quaderni, che attesta che Bruno Nardi lavorò dal 1914 al 1916 a una tesi di laurea avente ad oggetto *Aristotele esposto ed esaminato* di Antonio Rosmini.

Il documento viene pubblicato ora nel volume *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, corredato da una Introduzione della curatrice che fornisce alcune informazioni utili a contestualizzarlo. È necessario dire che il testo pubblicato è il risultato di uno speciale allestimento che ha intercalato il documento storico con i brani dell'*Aristotele esposto ed esaminato* di cui è il commento. Questa scelta della curatrice è un intervento molto deciso, giustificato dal fatto che lo scritto di Nardi, costituito di annotazioni molto puntuali, difficilmente sarebbe risultato leggibile senza avere immediatamente sotto gli occhi il testo cui si riferiva con tanta analiticità. La scelta è stata dettata, dunque, dalla necessità di rendere il documento di Bruno Nardi più facilmente accessibile al lettore e quindi meglio fruibile. Proprio per la complessità del testo, l'apparato di note che la curatrice vi ha aggiunto è stato limitato allo stretto necessario. In definitiva, il lettore di *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele* ha a sua disposizione un volume costituito dall'Introduzione di centoventinove pagine, dal documento contenuto nei quaderni di Nardi (intercalato dai brani dell'*Aristotele* di Rosmini) estendentesi per duecentoquarantadue pagine e, infine, dalle note di commento della curatrice che si estendono per diciannove pagine.

Per venire al contenuto del documento pubblicato, si tratta del lavoro preparatorio svolto da Nardi in vista della stesura di una tesi di laurea. Non conosciamo il titolo della tesi, non sappiamo quindi con precisione se l'oggetto coincidesse *tout court* con quello che i quaderni ci restituiscono. Sappiamo, però, perché i quaderni lo mostrano, che il materiale raccolto ha un carattere organico e che riguarda il Libro I di *Aristotele esposto ed esaminato* intitolato *Dove cominci il dissidio d'Aristotele dalla scuola di Platone, e sue schermaglie. Dottrina Ideologica*. All'esame di questa sezione del saggio di Rosmini, Nardi aggiunse alcuni stralci da altre opere rosminiane: *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, *Psicologia*, *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica*, *Logica*, *Teosofia*. Per la verità, di queste egli trascrisse e sunteggiò solo alcuni, pochi, passi, tutti riguardanti la

² Cfr. *ivi*, p. IX.

filosofia aristotelica e, quindi, tutti riferenti l'opinione che Rosmini ne esprimeva in quei contesti. È giocoforza ipotizzare che la tesi di Nardi dovesse avere per tema la dottrina della conoscenza nel pensiero di Aristotele e la relativa critica di Rosmini; più in particolare, come si vedrà, l'oggetto della trattazione doveva vertere sulla natura delle idee e sulle risultanze metafisiche che se ne ricavavano.

Prima di entrare nel merito della cosa stessa, è poi necessario dire che questa tesi da Nardi non fu mai portata a termine. Essa restò nella forma abbozzata in cui la leggiamo oggi nei suoi quaderni. Ma è bene anche aggiungere che, per quello che ne sappiamo, Nardi fu impedito da circostanze gravi della sua vita, che di fatto resero impossibile proseguirla. La tesi su *Aristotele esposto ed esaminato* era infatti il lavoro che avrebbe dovuto consentirgli di laurearsi a Firenze e conseguire il titolo di studio italiano, dopo averlo già ottenuto a Lovanio. Era urgentissimo e indispensabile riuscirci, perché Nardi aveva lasciato l'abito religioso e si trovava nella necessità di dover provvedere materialmente a se stesso. La cosa più logica da farsi sarebbe stato di entrare nei ranghi dell'insegnamento, ma aveva bisogno di un titolo di studio italiano. In questa situazione, Nardi ricevette un incarico per insegnare filosofia al liceo di Mantova e così, era il 1916, abbandonò Firenze, l'università, la consuetudine con Giuseppe Melli, relatore della sua tesi, per trasferirsi. All'università degli studi di Firenze non presentò più una tesi sull'*Aristotele esposto ed esaminato* ma, alcuni anni più tardi, si laureò discutendone una diversa su Pietro d'Abano. Il lavoro che lo aveva impegnato dal 1914 al 1916 rimase consegnato ai cinque quaderni che Nardi conservò per tutta la vita.

Era una scelta molto originale quella che Nardi aveva fatto prendendo come argomento di tesi *Aristotele esposto ed esaminato*. Questo saggio di Rosmini presentava già di per sé un carattere particolare. Esso era stato concepito a margine della *Teosofia*, per la necessità che Rosmini aveva sentito, in quel momento, di venire definitivamente in chiaro riguardo al giudizio da darsi sulla filosofia aristotelica. Nella Prefazione – la sola parte pubblicata in vita dall'autore – Rosmini accennava a una sorta di autocritica: gli sembrava, adesso che si accingeva a scrivere la *Teosofia*, la sua opera filosofica più completa e impegnativa, che precedentemente avesse sì criticato Aristotele, ma di non averlo fatto fino in fondo, non con la nettezza necessaria, con il rigore senza appello che richiedeva questa causa. Perché il giudizio su Aristotele, spiegava Rosmini, non si doveva limitare a chiarire la vera natura delle idee, ma doveva raggiungere la comprensione più profonda delle conseguenze che dalla filosofia di Aristotele derivavano. Le conseguenze di cui parlava Rosmini erano rappresentate, in sostanza, dalla incompatibilità che il pensiero di Aristotele rivelava con la religione cristiana. La dottrina delle idee di Aristotele era infatti la scaturigine prima delle filosofie razionalistiche, naturalistiche, panteistiche, ateistiche insomma, che si erano avvicinate dopo di lui. Bisognava sradicarla dalle fondamenta, per riportare il pensiero sulla strada della ragione. Bisognava mostrare che proprio in quella dottrina era riposto l'errore più grande, per poterlo finalmente abbattere del tutto e per sempre. Precisamente questo era lo scopo che Rosmini si riprometteva con *Aristotele esposto ed esaminato*, e presentava il grande saggio aristotelico come un'aperta tenzone teoretica con lo Stagirita. Qui, infatti, si confrontava faccia a faccia con Aristotele e lo rintuzzava, criticando i ragionamenti disseminati in tutte le sue opere a sostegno della sua concezione delle idee. Tutte le opere di Aristotele erano dunque chiamate in causa, ma, come vedrà da sé il lettore, erano soprattutto la *Metafisica* e l'*Anima* quelle sulle quali si insisteva di più.

Nardi si inseriva nella disamina fatta da Rosmini accettandone il metodo: trovare risposta

al problema della natura delle idee – cioè al problema del rapporto tra l'essere e il pensiero – mettendo a confronto brani tratti da tante opere, con lo scopo di ricercarne la coerenza, di mettere a confronto le diverse esposizioni e, dove necessario, rilevarne la contraddittorietà. Questo modo di fare voleva tenere insieme, inscindibilmente unite, filologia e teoresi, trattando i testi con il rispetto per ciò che il sapere storico ne imponeva, ma anche con la libertà che il pensiero voleva per poterli comprendere a fondo. Su questo metodo Nardi andava d'accordo con Rosmini. Nelle intenzioni, invece, divergeva da lui. Rosmini voleva stanare l'errore di Aristotele, mettendolo davanti alle contraddizioni del suo ragionamento; Nardi cercava di mostrare come Rosmini finisse lui stesso nell'errore, non senza, però, aver fatto salva la giustezza di alcune sue critiche. In tutto ciò risaltava il fatto che, per Nardi, Rosmini fungeva in un certo senso da filo conduttore, che seguendo lui egli esplorava il cuore della metafisica, quella dottrina aristotelica nella quale ne andava della vera natura dell'essere e del pensiero.

La critica che Rosmini muoveva ad Aristotele riguardava sostanzialmente due questioni. La prima era di aver radicato le idee nelle cose singole, nelle sostanze; la seconda era di aver intuito solo vagamente la vera natura dell'intelletto. È noto che, per Aristotele, era la sostanza individuale il reale, il vero e proprio essere. Ma come si conosceva la sostanza individuale? Aristotele riteneva, seguendo in questo Platone, che la conoscenza fosse dell'universale e non del particolare. A differenza di Platone, però, Aristotele negava che ci fossero idee separate, negava che ci fosse un sistema di forme per sé sussistenti, ciascuna identicamente una e in rapporto con i singoli che ne partecipano; negava che, grazie a queste forme separate, i singoli fossero conoscibili. Per Aristotele le idee non avevano realtà ontologica e il loro luogo era l'anima intellettiva. Da parte sua, Rosmini riteneva che Aristotele avesse voluto radicare ontologicamente le idee, ma lo avesse fatto nel modo sbagliato. Infatti, lo Stagirita aveva fatto coincidere la forma – che insieme al sinolo costituiva la sostanza individuale – con l'idea – alla quale l'astrazione metteva capo. Ma questa coincidenza, e il conseguente radicamento dell'idea nella sostanza individuale, era insostenibile. L'idea, che era universale, non poteva mai essere ottenuta da qualcosa di particolare. La reiterazione empirica del particolare, la somma di un singolo all'altro, avrebbe restituito sempre un individuo e mai un universale. Quindi, concludeva Rosmini, nell'universo aristotelico la sostanza era inconoscibile e l'universale restava non spiegato. Di più: non solo non era possibile ricavare l'universale dalla sostanza individuale – e quindi non era possibile che esso trovasse nella sostanza individuale il suo fondamento – ma era contraddittorio che la stessa cosa fosse insieme particolare e universale, come dovrebbe essere l'idea della sostanza individuale. La critica di Rosmini veniva accolta da Nardi con una precisazione: il problema, secondo Nardi, non era che l'idea, cioè l'universale, coincidesse con la sostanza, cioè con l'individuale. Nardi non vedeva in questo una contraddizione; perché, diceva, in un caso si tratta del piano logico e nell'altro di quello metafisico. La conoscenza poi richiedeva quell'identità dei due. Il problema, invece, era di spiegare *come* si passava dalla sostanza individuale all'idea. Era quel passaggio il vero momento critico. Risaltava, nella correzione di Nardi, il fatto che la critica che Rosmini faceva ad Aristotele veniva avanzata tenendo fermo al punto di vista platonico; ma Aristotele era ormai al di fuori di quella prospettiva. Tuttavia il Roveretano, secondo Nardi, aveva avvertito che nel ragionamento di Aristotele si annidava una debolezza e questo corrispondeva al vero.

La seconda questione sollevata da Rosmini riguardava l'intelletto. Anzitutto, egli affermava che quello che Aristotele chiamava intelletto in potenza non era nulla. Esso, diceva Rosmini, quando non era in atto di conoscere, non era altro che senso, coincideva con il senso. Seguitando

poi nel ragionamento, Rosmini affermava che l'intelletto agente era equivalente all'idea dell'essere indeterminato, cioè a quell'idea che filosofia rosminiana era il motore della conoscenza e l'essenza dell'intelligibilità. Traducendo l'intelletto agente come una 'mente obiettiva', Rosmini sosteneva poi che da quella discendevano tutti i principi, a partire da quello di contraddizione, e infine ne veniva la conoscenza delle specie intelligibili. In questo modo Rosmini compiva un'operazione assai azzardata, che sembrava dettata dallo sforzo di ridurre sotto di sé quell'Aristotele che fino ad allora aveva indicato come il suo mortale nemico. Rosmini sembrava sostenere che nella dottrina dell'intelletto Aristotele aveva, sia pure confusamente, intuito la vera natura del pensiero, aveva capito che la mente era in rapporto congenito con l'universale e che grazie a questo rapporto era capace di conoscere il mondo. Ma la forzatura era evidente; sembrava che Rosmini volesse sostenere che la verità, l'idea dell'essere indeterminato, era così potente che emergeva in qualche modo anche nel sistema filosofico di Aristotele, cioè proprio in quel sistema che, per via della sua dottrina delle idee radicate nelle sostanze singole, era all'origine di tutte le filosofie anticristiane. Su questo punto Nardi dissentiva totalmente. L'intelletto agente di cui parlava Aristotele non era un'idea, neanche un'idea come quella dell'essere indeterminato. Al contrario, tanto non era un'idea, che era inconoscibile. Sebbene svolgesse un ruolo fondamentale nell'attivare la conoscenza, l'intelletto agente, secondo Nardi, non poteva in nessun modo essere un contenuto del pensiero. L'intelletto agente era, invece, la causa efficiente dell'atto intellettuale, una causa che era necessario ammettere ma di cui non era possibile sapere altro; una 'misteriosa' causa, dunque, che Nardi, seguendo Alessandro d'Afrodizia, identificava con Dio.

Non si dirà male, se si dirà che, con questo lavoro esegetico su *Aristotele esposto ed esaminato*, Nardi era entrato nel pieno di un problema, quello dell'intelletto e dell'anima umana, più in generale, che avrebbe costituito il suo interesse centrale di storico della filosofia negli anni a venire. Proprio esaminando il saggio di Rosmini, egli cominciava a mettere a fuoco l'enorme importanza storica e anche la forte valenza teoretica di quelle tematiche aristoteliche.

Sia per Nardi che per Rosmini l'anima umana e l'intelletto erano lo snodo essenziale per rispondere alla domanda sull'intelligibilità del mondo, snodo dal quale si dipartivano differenti metafisiche. Rosmini ne aveva raggiunto perfetta consapevolezza negli anni più tardi della sua speculazione. Proprio quando questo gli si era fatto perfettamente chiaro aveva sentito il bisogno di affrontare di nuovo Aristotele, di batterlo definitivamente nella battaglia sulla natura delle idee. A questa impostazione, al Rosmini così improntato, Nardi si era rivolto. Non al 'Kant italiano' di Gentile, che pure gli era ben noto. Con l'autore di *Aristotele esposto ed esaminato* Nardi condivideva il modo in cui si era collocato nel cuore della metafisica, nel cuore della storia della filosofia; condivideva l'indicazione del luogo teoricamente più rilevante per ragionare sulla questione che più gli stava a cuore: che cos'è il pensiero? Già altre importanti esperienze avevano contribuito a far sì che Nardi pensasse che il pensiero era la parte più intima dell'essere, che qui doveva esserne ricercato, esplorato, il nucleo più recondito e vivo. Era questo il fatto umano per eccellenza e qui la metafisica si mostrava nella sua profondità. Un pensiero, dunque, come appariva chiaro nella tesi su *Aristotele esposto ed esaminato*, non psicologicamente inteso, al contrario. Piuttosto il luogo nel quale l'essere si mostrava nella sua struttura. Adesso Nardi aveva davanti un orizzonte filosofico tutto da studiare, nelle sue forme storiche e spirituali; ma quello gli si era già aperto con chiarezza e consapevolezza.





MARTINO BOZZA

L'INTERPRETAZIONE DEL PENSIERO DI
 ROSMINI NELL'ORIZZONTE
 DELL'ONTOCOSCIENZIALISMO
 DI EDOARDO MIRRI

THE INTERPRETATION OF ROSMINI'S THOUGHT IN THE HORIZON OF EDOARDO
 MIRRI'S ONTO-CONSCIENTIALISM

Edoardo Mirri is interested in Rosmini's thought for its metaphysical value: the whole interpretation of Rosmini's thought is deepened beyond any gnoseological vision. Mirri, therefore, adopts a perspective that enhances the ascetic and metaphysical horizon, underlining the value of the concept of conscience and the sapiential role that, in Rosmini's thought, must be recognized to faith.

I. LA PROSPETTIVA DELL'ONTOCOSCIENZIALISMO

Il contesto della filosofia italiana del Novecento annovera tra le sue differenti prospettive anche la corrente dell'Ontologismo critico fondata e sviluppata da Pantaleo Carabellese. Tale orientamento di pensiero, sebbene sia passato alla storia come minoritario in termini di seguito e di fama, deve essere considerato oggi come foriero di contenuti capaci di stimolare degli approcci alla ricerca filosofica, che hanno avuto e che continuano ad avere un certo sviluppo; segno evidente che quel seme inumato da Carabellese è giunto a dare una molteplicità di frutti. Tra i discepoli di Pantaleo Carabellese deve essere considerato Teodorico Moretti-Costanzi, assistente volontario di Carabellese a Roma e poi accademico presso l'Università di Bologna. Proprio in questo consesso accademico il filosofo umbro acquisisce quell'originalità e anche quel distacco da Carabellese che lo conducono a sviluppare un orientamento di pensiero che, pur partendo dall'Ontologismo critico, riesce poi a trovare una propria specificità: è infatti a Bologna che Moretti-Costanzi crea attorno alla propria figura e al proprio magistero una vera e propria scuola, la cosiddetta "scuola bonaventuriana bolognese", in tale ambito la riflessione prevalente è quella



che prende avvio dalla tradizione ontologica degli autori classici per poi trovare una totale continuità con l'ispirazione agostiniana del pensiero che passa per la meditazione di Anselmo d'Aosta e che trova il suo culmine in Bonaventura da Bagnoregio. Quella che si apre è dunque una riflessione filosofica che, pur partendo dall'Ontologismo critico, mette al centro della meditazione la dimensione coscienziale dell'essere. Tale orientamento riesce così ad essere una nuova ispirazione per diverse generazioni di allievi che si spenderanno, anche a livello accademico, per proseguire e, in molti casi, anche ampliare questo ambito di ricerca che può essere definito quindi con il nome di Ontocoscienzialismo.

E certamente occorre annoverare in questo gruppo di studiosi anche Edoardo Mirri, che sebbene non abbia mai studiato a Bologna sotto il magistero morettiano, è stato fin dal lavoro della sua tesi di laurea su Carabellese vicino a Moretti-Costanzi, quindi allievo prima, amico e collega poi; deve quindi essere considerato anche lui a pieno diritto come un autorevole esponente della scuola bonaventuriana nata intorno alla figura di Moretti-Costanzi. Va poi aggiunto che Edoardo Mirri ha sviluppato attraverso l'attività accademica presso l'Università di Perugia questa scintilla di ispirazione e ha saputo farlo ampliando l'orizzonte che era stato dischiuso da Moretti-Costanzi. In tale direzione devono essere infatti sottolineati degli studi e degli interessi nell'accademico perugino che sono riusciti ad arricchire quelle che erano le istanze di studio morettiane, basti, in tal senso, pensare solamente ai molteplici e ragguardevoli lavori portati a termine rispetto al pensiero di Hegel.¹ Oltre ad un amplissimo panorama filosofico di riferimento, che spazia dai lavori sui classici, come ad esempio Platone, Bonaventura, Spinoza, Nietzsche, Heidegger, fino ad interessi per ambiti meno frequentati della filosofia, ciò che deve essere evidenziato quando si parla del percorso di pensiero di Edoardo Mirri è la grande attenzione a saper leggere con una chiave ermeneutica il senso profondo delle opere degli autori e, in secondo luogo, è evidente la capacità di Edoardo Mirri di saper mettere in relazione gli autori da lui analizzati con il suo orientamento di riferimento, che non viene mai meno nel suo impianto filosofico e si tratta appunto dell'orizzonte dell'Ontocoscienzialismo. È proprio in questa ottica di comprensione che può essere presa in considerazione la meditazione che l'accademico perugino compie rispetto al pensiero di Antonio Rosmini.

Edoardo Mirri non sviluppa mai ampie opere di riflessione critica su Rosmini, tuttavia, pur dichiarandosi né rosminiano né rosminista, si cimenta in due brevi saggi in cui evidenzia il motivo fondamentalmente metafisico ed ascetico del pensare rosminiano, cercando di coglierne la continuità rispetto al pensiero del proprio maestro, Teodorico Moretti-Costanzi. Le due opere in questione sono i saggi: *L'essenza metafisica del pensare rosminiano* del 1999 e *La filosofia di A. Rosmini: metafisica ed asceti* pubblicato nel 2000; oltre a questi scritti, che si occupano in maniera diretta del pensiero del Roveretano, vi sono poi altri scritti di Mirri in cui emergono riferimenti al pensiero di Rosmini, in particolare quelli che si occupano di Carabellese: *P. Carabellese, la concezione del mondo e i suoi rapporti con Varisco e Rosmini* del 1995 e *Da Cartesio e Rosmini in Carabellese*

¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, trad. it. e commento a cura di E. MIRRI, Japadre Editore, L'Aquila 1970. Cfr. ID., *Scritti teologici giovanili*, trad. it. e introd. a cura di E. MIRRI, Guida, Napoli 1972. Cfr. ID., *Scritti giovanili*, vol. I, trad. it. e introd. a cura di E. MIRRI, Guida, Napoli 1993. Cfr. ID., *Scritti giovanili*, a cura di E. MIRRI, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

pubblicato nel 1997, solo per citare quelli più significativi.

II. LA DIMENSIONE ASCETICA NEL PENSIERO DI ROSMINI

Occorre innanzitutto dire di come il magistero morettiano, da cui Edoardo Mirri proviene, abbia saputo esercitare una uniformità di veduta con la filosofia di Rosmini, come infatti si nota anche in altri autori che provengono dal discepolato di Moretti-Costanzi, come ad esempio Tina Manferdini² ed Alceo Pastore³ che si occupano specificamente anche della filosofia di Rosmini. La linea di continuità tra la filosofia di Rosmini e quella di Moretti-Costanzi è infatti tutta nel ritorno alla questione del fondamento, l'Essere coscientialmente esperito risulta l'oggetto d'attenzione dei due cammini filosofici e la convergenza a cui entrambe le vie conducono consiste nel cogliere il fondamento come dimensione del divino. Su tale continuità di pensiero tra due autori del contesto filosofico italiano è stato già detto in maniera approfondita da Marco Moschini in alcuni significativi scritti;⁴ nelle opere di Moretti-Costanzi si trovano infatti riferimenti diretti ed indiretti ai contenuti rosminiani e dunque è possibile individuare anche una similarità di toni e di orizzonti di pensiero tra i due filosofi. Si ravvisa quindi una linea di univocità in questa ricezione di Rosmini mediata dal magistero morettiano anche se, allo stesso tempo, si notano dei motivi di originalità la cui esplicitazione sarà l'obiettivo del presente lavoro, attraverso l'analisi della peculiare lettura attuata da Mirri. La considerazione marginale dei contenuti gnoseologici del pensiero rosminiano è sicuramente una delle cifre che contraddistingue questa interpretazione della scuola bonaventuriana bolognese e che anche Edoardo Mirri fa propria. Questo emerge con chiarezza in entrambi gli scritti che Mirri dedica alla lettura del pensiero rosminiano. La questione appartiene anche alla storiografia della filosofia, infatti è la stessa filosofia italiana della prima età del Novecento che si interroga su come debba essere recepito il pensiero di Rosmini: come quello di filosofo del conoscere, come indicò Giovanni Gentile, oppure come quello di filosofo dell'essere, come da interpretazione di Pantaleo Carabellese. Chiaramente per Mirri la posizione da sposare è quella carabellesiana per cui Rosmini è visto come prosecutore della tradizione ontologica. Così scrive Mirri in *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*:

La prima posizione che – come si sa – ebbe il suo massimo esponente in Giovanni Gentile e nel suo magistrale saggio su Rosmini e Gioberti apparso nel 1898, e che si riassume nella formula, in verità assai

² Cfr. T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994.

³ Cfr. A. PASTORE, *Antonio Rosmini. Voce filosofica della santità*, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa 2017.

⁴ Cfr. M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in E. MIRRI (ed.), *Il linguaggio della mistica*, Accademia etrusca, Cortona 2002, pp. 221 – 230. Cfr. ID., *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini studies», I, 2014, pp. 93-107.

riduttiva, del Rosmini come Kant italiano, è ormai decisamente perdente, e per troppi validi motivi. Di contro, si è venuta imponendo ed è ormai definitivamente acquisita – soprattutto dopo che alla lettura del *Nuovo saggio* si è affiancata ed è divenuta addirittura predominante quella della Teosofia – l’interpretazione del Rosmini come “filosofo dell’essere”: questa ebbe il suo primo assertore, non molti anni dopo l’opera del Gentile, in Pantaleo Carabellese, che propose l’interpretazione del Rosmini – come è stato detto – “in chiave ontologica”.⁵

In questa chiave di lettura, che Mirri dichiara di mutuare da Manferdini, la gnoseologia e la psicologia risultano essere propedeutiche all’ontologia e alla teologia che appaiono il culmine del percorso di pensiero del Roveretano. Questo primato della dimensione ontologica deve essere ammessa perché «nella sua essenza, insomma, la filosofia è metafisica: suo oggetto è l’essere; il problema del conoscere, che pure certamente le appartiene, nell’ordine delle cose è secondario, anzi addirittura derivato e consequenziale, anche se nell’ordine delle idee – si è visto – è introduttivo e preliminare». ⁶ Così quell’attenzione analitica al pensiero kantiano e alle questioni gnoseologiche, riscontrabili nell’opera di Rosmini, assumono il senso di un passaggio obbligato per giungere a ciò che sta a fondamento; arrestarsi ai modi del conoscere avrebbe significato fermarsi al come delle cognizioni, delle idee, addentrarsi invece, come Rosmini fa, nell’orizzonte del fondamento significa voler procedere verso la ragione profonda di quelle modalità. Ecco allora che il vero interesse che emerge in Rosmini è quello per l’essere. In questa chiave di lettura Mirri procede dunque anche a dare un giudizio sull’approccio che occorre avere con l’opera di Rosmini e precisamente sostiene, seguendo sia Manferdini che Sciacca, che i contenuti del *Nuovo saggio* dovrebbero essere affrontati alla luce dell’orizzonte ontologico dischiuso nella *Teosofia*. Anche ne *La filosofia di A. Rosmini: metafisica e ascesi* Mirri mette in evidenza questo necessario approccio metafisico per la comprensione del pensiero del Roveretano:

Ebbene: per quanto ci interessa: la “metafisicità” del pensare rosminiano consiste fondamentalmente – secondo quanto il Carabellese suggerisce – nell’affermazione dell’Essere come “principio”: sia dell’Essere dell’essente (l’Essere reale), sia del pensare dei pensanti (l’Essere ideale): che davvero non vi è essente al di fuori del suo divino principio, e non c’è pensare se non è fondato nella verità e dalla verità.⁷

Si ribadisce quindi con convinzione che ogni questione legata alla gnoseologia non dona alcun tipo di risposta completa se non viene utilizzata come strumento per giungere alla questione del fondamento.

Una volta delucidata questa posizione di fondo che, va ribadito, risulta comune ai discepoli di Moretti-Costanzi, Mirri pone l’attenzione nella dimensione ascetica del pensiero di Rosmini, una dimensione che si evidenzia sia dal pensiero che dalla vita vissuta dal Roveretano. Questo ritrovare una dimensione ascetica del pensare deve essere qui inquadrato nella peculiarità di un

⁵ E. MIRRI, *L’essenza metafisica del pensare rosminiano*, in ID., *Pensare il medesimo*, ESI, Napoli 2006, p. 619.

⁶ Ivi, p. 621.

⁷ E. MIRRI, *La filosofia di A. Rosmini: metafisica e ascesi*, in ID., *Pensare il medesimo*, cit., p. 635.

vivere la filosofia come attività di innalzamento ascetico, che non può essere in nessun modo associata ad un estraniarsi dalla realtà ma, al contrario, in un saper ritrovare nella realtà il fondamento della sua ulteriorità: non si tratta dunque di evadere da un reale limitato, quanto di cogliere la sfera dell'eterno che agisce nella realtà e le dona una consistenza edenica. Così il pensiero che si innalza non resta un etereo esercizio di acutezza intellettuale, ma tale pensiero è invece la condizione per leggere la presenza del divino nella realtà e per agire concretamente al fine di far risaltare quella bellezza che il reale possiede ma che, allo stesso tempo, non sempre è chiara a tutti gli uomini. Così l'opera stessa di Rosmini, accanto al suo pensiero, diviene testimonianza viva di questo saper vivere concretamente con il pensiero e con le azioni una dimensione ascetica del reale. Spiega infatti Mirri che

il filosofare rosminiano non è assolutamente separabile dall'impulso ascetico che spinse il Roveretano a ritirarsi nel Sacro Monte di Domodossola ed a fondarvi l'"Istituto della carità" e più tardi il ramo femminile delle "Suore della Provvidenza", le note "maestre rosminiane" dedite all'educazione negli asili, negli orfanotrofi, nelle scuole elementari: l'uno e l'altro, il filosofare e l'agire, provenivano dalla medesima esperienza di "ascesi".⁸

Questa tensione metafisica che è ispirata da un ascetismo di fondo conduce Rosmini, secondo Mirri, all'esplicitazione di quella che è la sua più grande originalità: il Roveretano parte dall'analisi del mondo conoscitivo mediato dal soggetto per giungere infine a decretare la pura accessorietà di un tale soggettivismo, poiché se ci si arrestasse al mero soggetto fautore della conoscenza non si giungerebbe alla cognizione del fondamento di quella conoscenza, dunque fino a quando si rimane nell'alveo del soggettivismo e dell'idealismo che procedono da Kant si rimane in un mero fenomenismo e umanismo, ma Rosmini risulta enormemente lontano da ciò e quindi un grande rivoluzionario agli occhi di Mirri perché «l'idea dell'essere è, al contrario, ciò che rende intelligente l'intelletto e razionale la ragione: è il fondamento e il principio dell'intelligere e del ragionare, non già un loro prodotto».⁹ L'essere come ideale non deriva da nessuna operazione del soggetto ma, al contrario, è fondamento della conoscibilità dell'essente nella sua possibilità di conoscere. In questo passaggio vi è per Mirri tutta la distanza di Rosmini rispetto a Kant, che dà ragione alla limitatezza di una considerazione di Rosmini come "il Kant italiano". Il filosofo trentino infatti, proprio in antitesi con l'insegnamento kantiano, pone nella manifestazione della verità, che si palesa sotto la forma dell'idea, la condizione del pensare e del conoscere, non vi è quindi nessuna preminenza data al soggetto pensante rispetto all'idea dell'essere, ma è invece quest'ultima, nella sua presenza inspiegabile ed ineludibile, non colta nel rapporto con l'esteriorità, che conduce l'uomo a dover ammettere la dipendenza del proprio pensare dall'idea di essere. Mirri cita proprio la terminologia rosminiana a supporto della sua interpretazione:

Per una totale indipendenza dell'idea dell'essere dai processi cognitivi umani, per una tal "anteriorità" (ovviamente ontologica, non certo cronologica) il Rosmini la dice "iniziale" e al contempo

⁸ MIRRI, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, cit., p. 618.

⁹ Ivi, p. 623.

“indeterminata”. Iniziale, appunto, perché fondamento di ogni determinazione di pensiero, di ogni termine, di ogni modo del pensare; e indeterminata – come è stato ben scritto – “perché implica in sé la sua inesauribile ricchezza di tutte le possibili determinazioni, di tutti i termini propri e impropri, di tutti i modi”, senza esaurirsi però in nessuno di questi e nemmeno nella loro totalità: l’essere non è nessun essente (anzi si deve dire che propriamente non è essente) né la totalità di questi: ne è bensì il principio di essere e di intelligenza.¹⁰

III. DIO, FONDAMENTO DEL PENSARE

Ecco spiegato perché Mirri sostenga con vigore questa matrice metafisica del pensare rosminiano, nulla infatti sembra essere autonomo rispetto alla concezione dell’essere come fondamento che appare in maniera indubitabile nell’esistenza e nel pensiero dell’uomo. Mirri però compie ulteriori passi nell’interpretazione del pensiero rosminiano e si tratta di una comprensione che rivela un’originalità specifica che pone l’accademico perugino anche in discontinuità con la lettura data da Manferdini, che pur proviene dallo stesso ambito della filosofia morettiana. In particolare si deve andare ad evidenziare la sottolineatura ontocoscienziale che appare in questo approccio di Mirri. Si tratta di evidenziare come sia ravvisato un *continuum* tra la dimensione dell’essere che si disvela e la dimensione del divino che le può essere avvicinata. Questo è il passaggio che contraddistingue la lettura data da Mirri e su cui occorre ponderare con attenzione le parole del filosofo toscano. Seguendo alla lettera gli scritti di Rosmini, secondo Mirri, apparirebbe come un dato di fatto la non assimilabilità dell’idea dell’essere con Dio. Su questo punto basta riferirsi a diversi scritti rosminiani e segnatamente alla *Teosofia* nella quale si coglie tale punto di distacco con alcuni teologi. Tuttavia, per Mirri, questo punto non appare spiegato in maniera esauriente se recepito in tale senso letterale. In questo passaggio si nota un chiaro intento ermeneutico di Mirri che cerca di andare a comprendere quale sia stata la reale cognizione di Rosmini nell’esplicitare questo apparente distacco tra la sfera del divino e l’essere. Infatti per Edoardo Mirri si tratta piuttosto di un distacco apparente perché si può affermare che

non si tradisce però l’esigenza profonda della metafisica rosminiana col dire che l’essere ideale, non essendo certamente Dio esistente per sé, è tuttavia la sua presenza alla mente nella forma di idea, appunto, di “luce”, di “verità di tutte le cose”, di “esemplare” per mezzo del quale – o piuttosto in virtù e in grazia del quale – si conosce ogni cosa.¹¹

In tale passaggio viene così sottolineato che, pur non potendo identificare l’idea di essere con il medesimo divino, quell’idea deve in ogni caso essere una sorta di illuminazione che proviene dal divino, «lume divino, evidentemente, anche se non Dio esso stesso»,¹² quindi l’idea di

¹⁰ Ivi, p. 625.

¹¹ Ivi, p. 626.

¹² *Ibidem*.

essere che appare nella mente dell'uomo e funge da condizione per la conoscenza è in realtà un rinvio a Dio. Qui per Mirri vi è l'originalità più autentica di Rosmini: infatti quella che viene presentata risulta una nuova dottrina dell'illuminazione in cui il fondamento non è più l'essere, perché occorre cercare il fondamento del fondamento che è appunto Dio e allora pensare fuori da tale fondamento del fondamento per Mirri non avrebbe senso. La strada che occorre seguire per cogliere questa condizione del pensare non è però la strada dell'intellettualismo, per cogliere l'origine di una luce che rischiarla la possibilità del conoscere occorre che si percorra una strada diversa che è la strada di un sentire, strada assolutamente non estranea per Rosmini e che per Mirri ha un nome ben preciso: è la strada in cui si incontra un Dio che non è statico concetto ma che è esperienza viva e presenza reale, è la strada della fede che Mirri vede esplicitata da Rosmini con l'appellativo di "santità":

questo essere reale, Dio, non è – come l'essere ideale – solo idea, bensì è fondamento di una concreta esperienza, di un reale modo di essere: è il "Dio vivente" che anima lo spirito umano tutto, non semplicemente il Dio pensato: essere reale appunto, e non solo ideale. Questa esperienza di fede, questo reale accorgimento di Dio, questo vivere nella vita del Dio vivente, il Rosmini l'ha chiamato "santità".¹³

Una fede che non è il fideismo, che non è tanto un salto che significa oltrepassare la sfera razionale, la fede è in questo caso l'esperienza sapida di una presenza che oltre ad essere fondamento permette di cogliere come prossimità quel fondamento. La fede in questo senso è un livello accresciuto di quel sentire, volere, pensare che costituiscono le attività specifiche dell'uomo che sa innalzarsi dalla loro semplice attuazione nell'esperienza dell'esistenza comune. Rispetto a tale punto del rimando necessario che il concetto di essere rosminiano implica rispetto alla sfera del divino, Mirri risulta ancor più immediato nel saggio pubblicato nel 2000. Scrive infatti: «E non vi è dubbio che in tutta l'opera del Rosmini il "principio" dell'essere e del pensare sia indicato decisamente nell'Essere, o per meglio dire in Dio e nella sua presenza nella mente». ¹⁴ A indicare ancora che non può essere che nel concreto sentire di una fede sapienziale la conclusione del discorso che parte dall'attestazione dell'essere come idea.

IV. LO SPAZIO APERTO PER UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA

Questa ispirazione ascetica che viene ravvisata in questa riflessione ontologica di Rosmini non risulta importante solo nel far emergere la continuità ed anzi la derivazione del piano dell'essere da quello del divino. Per Mirri la filosofia rosminiana, anche quando viene presa nella sua caratura ontologica, contiene un messaggio antropologico. In tale passaggio Edoardo Mirri risulta molto originale perché individua una conclusione che a prima vista può apparire non immediata ma che, invece, sa aggiungere un contenuto ulteriore alla ricerca ontologica. Se viene

¹³ Ivi, pp. 628-629.

¹⁴ MIRRI, *La filosofia di A. Rosmini: metafisica e ascesi*, cit., p. 636.

preso in considerazione il fatto che il fondamento del fondamento risulta essere Dio, l'uomo appare doppiamente infinitamente lontano da questa condizione assoluta del pensare e dell'esperire. Questa constatazione serve per rimarcare una differenza qualitativa non colmabile tra l'uomo e il divino che fa dell'uomo stesso un essere infimo se paragonato appunto al fondamento del fondamento. Su questa limitatezza dell'uomo Mirri vede una certa ridondanza negli scritti rosminiani e cerca di cogliere il senso del ritornare sovente di tale considerazione della nullità dell'uomo:

L'uomo è nulla. Negli scritti ascetici del Rosmini – che non possono e non debbono essere separati da quelli filosofici, anzi ne costituiscono l'esplicitazione ulteriore, perché la vera metafisica-teologia si risolve necessariamente in ascetica – questa della nullità dell'uomo è espressione spesso ricorrente,¹⁵

e il motivo di questa esplicitazione della nullità umana per Mirri risiede in due ordini di spiegazione: in primo luogo Rosmini vuole prendere le distanze da qualsiasi considerazione dell'uomo vicina all'umanismo, non è infatti dominio dell'uomo né il proprio essere né il proprio pensare, in secondo luogo questa sottolineatura della nullità della condizione umana ha un forte valore filosofico nel suo essere indice della grande umiltà con cui l'uomo dovrebbe affrontare la sua esistenza. Si deve argomentare rispetto a questo secondo punto indicato perché questo concetto di umiltà riesce a dischiudere un ulteriore contenuto degno di massima attenzione: non si tratta infatti di rilevare una limitatezza dell'uomo che debba essere interpretabile come una semplice miseria senza nessuna possibilità di riabilitazione, si tratta invece piuttosto di saper recepire in questa finitezza la via che possa condurre ad un innalzamento che non sia fuga dalla propria condizione. Ecco dunque che sposare la via o lo stile dell'umiltà allora significa mettersi in una posizione di ricezione. Consapevole di non poter riporre in se stesso il fondamento di ogni possibilità l'uomo, instradato sulla via dell'umiltà, ovvero sulla via di chi sa che non può tutto, si dispone all'attesa, poiché non tutto dipende dall'uomo stesso: «Il Rosmini l'ha chiamato “abbandono” (è uno dei temi più frequentemente ritornanti nelle *Massime di perfezione cristiana*; Heidegger lo chiamerà “*Gelassenheit*”), abbandono fiducioso al rivelarsi della verità che, solo, costituisce la “*mens*” e dà un senso al pensare. Dunque la vera disposizione filosofica». ¹⁶ Ma questa certezza di non potere vivere in questa indipendenza nella possibilità del pensare non fa rimanere l'uomo in uno stato di catatonica attesa, questo abbandono di cui si parla risulta essere uno stato di vigile attesa, da qui anche il riferimento ad Heidegger con il concetto di *Gelassenheit*; l'uomo si è liberato dall'inganno che lo costringeva a sentirsi completamente autosufficiente ed ora si deve trovare ad esercitare la filosofia in questa dimensione di umiltà. Così questa umiltà dovrebbe condurre l'uomo a sforzarsi di fare ciò che veramente l'autentico filosofare lo avoca a fare, la più autentica attività del filosofo, che si pone in attesa di una verità che si manifesta, è la capacità di amare, un amore che è rivolto *in primis* alla verità che si attende e che si deve essere pronti a recepire. Questo è proprio ciò che Mirri ritrova negli scritti di Rosmini, la strada viene così chiaramente indicata:

¹⁵ MIRRI, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, cit., p. 631.

¹⁶ Ivi, p. 632.

E allora si fanno decisamente significative le parole iniziali della *Introduzione alla filosofia* dove il Rosmini delinea chiaramente il carattere ascetico del pensare definendo la filosofia come “liberazione dall’inganno e dall’errore in cui l’uomo è avviluppato [...] e ancor più significativa si fa la caratterizzazione che subito dopo si dà della filosofia come “amore”: amore “dei simili” che il “savio” cercherà di “campare” dalle “fallacie” e dai “seducevoli inganni”.¹⁷

Questa dimensione ascetica non può essere quindi individuata e descritta come un fermo attendere, l’attesa di cui qui si parla è in realtà un vero e proprio prepararsi ad essere ricettivi rispetto ad una verità che si manifesta ma che, allo stesso tempo, ha bisogno di essere riconosciuta; ecco che l’uomo in grado di esercitare questo sentimento di amore, verso la verità e poi verso il mondo, non fa altro che ripercorrere nella realtà mondana quella certezza che si dona con l’idea dell’essere che appare subitanea ed inconfondibile nel pensare. Essa altro non è che un rimando all’assoluto, in quanto lume che l’assoluto stesso dona all’uomo nel suo stesso esercizio del pensare. I meriti che Mirri riconosce a Rosmini sono davvero molti, il più grande è forse proprio questo di aver ricondotto l’essere nella dimensione più autentica attraverso la fede. Solo con questa sapienzialità filosofica quell’essere esce da una considerazione intellettualistica, statica, e si trasforma invece in un concreto vissuto, in un atteggiamento dell’uomo, in quella carità, in quell’amore che appunto solo alla luce della fede può essere il modo di attendere la verità che si manifesta all’uomo. Seguendo sempre le parole di Mirri, si deve osservare come Rosmini giunga ad essere il compimento di un pensiero che vuole essere ontologia e critica ma che appunto con il Roveretano supera il soggettivismo cartesiano e anche il fenomenismo kantiano. La ragione di questo superamento è tutta nell’intuizione che conduce a coniugare l’oggettività dell’essere che si manifesta con una soggettività che non è meramente individualistica, o comunque astratta, la soggettività che viene descritta da Rosmini è la soggettività dei molti, la soggettività del reale. Mirri individua questo passaggio in maniera molto chiara in un testo in cui in realtà medita su Carabellese, ma il riferimento a Rosmini risulta proprio in quello scritto illuminante per dare compimento al percorso della filosofia occidentale che si pone nell’ambito di una riflessione ontologica. Si tratta del saggio pubblicato nel 1997 *Da Cartesio a Rosmini in Carabellese*, e così infatti scrive Mirri:

La dottrina dell’essere ideale si completa ora con quella dell’essere reale: che non è da intendere, ancora una volta, come estraneità alla Coscienza (si è già vista l’assurdità di un tale ritorno al realismo prekantiano), bensì come la determinazione dell’altro momento essenziale della coscienza, complementare a quello dell’oggettività, il momento della soggettività plurima.¹⁸

Mirri, proprio riferendosi a Carabellese, sottolinea in questo scritto appena citato che il Molfettese non era riuscito ad accedere alla totalità dell’universo filosofico dischiuso da Rosmini proprio perché non aveva saputo cogliere la dimensione di una fede sapiente che invece il pensare rosminiano evidentemente apre. Proprio per questo Mirri deve rilevare che «da qui in poi

¹⁷ MIRRI, *La filosofia di A. Rosmini: metafisica e ascesi*, cit., p. 639.

¹⁸ E. MIRRI, *Da Cartesio a Rosmini in Carabellese*, in ID., *Pensare il medesimo*, cit., p. 608.

la lettura che il Moretti-Costanzi dà del Rosmini si leva assai al di sopra di quella del Carabellese, appunto perché condotta con un appropriato criterio che al Carabellese era mancato: quello del filosofare nell'illuminazione della fede, anzi della filosofia come "logo della fede"».¹⁹ Se non si coglie questa apertura che la dimensione della fede dona al pensiero di Rosmini sembra che non si possa cogliere nella sua interezza questo pensare che risulta così capace di aprire l'orizzonte della sapienzialità: dal punto di vista dell'ontocoscienzialismo di Edoardo Mirri la filosofia rosminiana risulta essere proprio la chiave che è in grado di superare le aporie di una modernità che non era riuscita a sortire dalla chiusura di un reale vincolato al soggetto. Rosmini riesce a spiegare come quei molti soggetti siano in relazione con l'essere e sa inoltre collegare questo essere alla sua originaria luce, ecco dunque che la cognizione della coscienzialità del reale risulta il motivo della sapienza di questo orizzonte filosofico.

martinobozza@hotmail.it
(Università degli Studi di Perugia)

¹⁹ Ivi, p. 615.

MASSIMO DONÀ

ESSERE E TOTALITÀ. SEVERINO-ROSMINI: CRITICA DI UNA CRITICA

BEING AND WHOLENESS. SEVERINO-ROSMINI: CRITIQUE OF A CRITICISM

*What we have tried to show, with this essay, is that the criticisms addressed to Rosmini by Emanuele Severino (in the essay *L'innatismo rosminiano*) can actually be addressed to the way in which Severino himself understands the original structure of being. If Severino criticizes the concept of semantic independence for how it is constituted in Rosmini with regard to the concept of "being", we have tried to show how the concept of a completely finite appearing, in determining what Severino defines "contradiction C", comes to mean an 'independent meaning'. That is, as an abstract concept of the abstract.*

Rimane che l'idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sicché noi nasciamo colla presenza, colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi.¹

Dichiariamo subito l'intenzione di questo saggio: quel che ci proponiamo di mostrare è che possono essere rivolte al discorso della struttura originaria (il pensiero di Emanuele Severino) le medesime (o *almeno in parte* 'medesime') obiezioni che il discorso della struttura originaria rivolge all'innatismo rosminiano.

D'altro canto, l'anno di stesura del testo dedicato da Severino a Rosmini, sul quale qui ci soffermeremo – *L'innatismo rosminiano* (1955) –, ci consente di rivolgere al pensiero di Severino le medesime obiezioni da lui rivolte a Rosmini in quanto in quegli anni il filosofo bresciano stava già elaborando il contenuto de *La struttura originaria* (pubblicata nella sua interezza, comunque, solo nel 1958). È lo stesso Severino a dircelo, nella prefazione del volume *Adelphi* che ripropone

¹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. IV, Città Nuova, Roma 2004, p. 62.

il saggio in questione, saggio uscito originariamente in una raccolta di contributi dedicati al roveretano pubblicata in occasione del centenario della morte di questi dalla casa editrice *Vita e Pensiero* di Milano.² Il volume, che si intitola *Heidegger e la metafisica*, comprende la tesi di laurea di Severino, dedicata appunto a Heidegger, e altri saggi pubblicati tra il 1948 e il 1958.³

Così si esprime infatti il nostro: «Il saggio su Rosmini è, o meglio contiene un ampliamento, nella dimensione storica, di temi di *La struttura originaria*. Si tratta di temi che appartengono al periodo iniziale della composizione di questo libro, e le pagine in cui erano stati formulati sono stati soppressi nella seconda edizione».⁴

Severino mette in questione, dunque, la possibilità, sostenuta dal roveretano, che il significato 'essere' possa apparire 'indipendentemente' da tutte le sue determinazioni; o anche: che l'astratto appaia indipendentemente dal concreto – ossia, come astrattamente astratto. Senza essere originariamente sussunto all'interno del concreto – e fatto così valere come concetto concreto dell'astratto.

Ma cominciamo ricordando come Severino istituisce la contraddizione C; e come, per essa e in relazione ad essa, la struttura originaria venga riconosciuta quale apertura originaria della contraddizione.

Rileviamo anzitutto che, per il filosofo bresciano, «porre un qualsiasi significato appartenente alla totalità dell'immediato senza porre tutte le costanti di questo significato importa che ciò che effettivamente si pone nella posizione di quel significato, non sia quanto si intende porre».⁵ O anche: «Il fondamento è certamente l'apertura originaria della contraddizione, ma nel senso ben preciso che la posizione della totalità dell'immediato non è posizione di tutti quei significati (le costanti), la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità».⁶

Dunque, anche Severino, come Rosmini, riconosce che originaria è la parzialità che caratterizza ogni semantizzazione, ovvero la posizione di ogni significato (e dunque *che la posizione di un significato è posizione di un limite semantico*, come Severino stesso rileva nel saggio su Rosmini). Solo che Rosmini direbbe che è parziale in quanto 'altra' almeno da quel significato 'essere' che sta prima di ogni significazione e posizione semantica, e che può essere concepito come inconsapevolmente presente in noi, senza che l'intelletto ne sia consapevole. Presente in noi, cioè, come non 'posto' da noi. Mentre, per Severino, la parzialità di ogni semantizzazione è la parzialità di ogni contenuto in quanto non manifesto insieme a tutte le sue determinanti; cioè, insieme

² E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, in *Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi vari a cura della Facoltà di Filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1955 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, n.s., vol. LVII), pp. 141-163.

³ E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994. Il saggio su Rosmini si trova alle pp. 551-576.

⁴ Ivi, p. 28.

⁵ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2007, p. 356.

⁶ Ivi, p. 352.

a tutti quei significati (le costanti) la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità.

Per Severino, dunque, ogni semantizzazione (la posizione di un significato) è posizione di un limite semantico; per quel tanto che – come rileva ancora il filosofo bresciano nel saggio su *L'innatismo rosminiano* – quel significato non è l'intero semantico. Ma – e questo è quel che più conta, per lui – se è vero che ogni contenuto è limitato, è anche vero che l'intero semantico (ciò che quel significato sempre parziale non-è) deve in qualche modo esser posto, *nella* e *con* la posizione dello stesso contenuto limitato. Il limitante, cioè, deve venire posto, ogniqualvolta venga posto il significato limitato (non si può, cioè, porre il significato limitato senza porre l'orizzonte limitante – perché porlo in questi termini «è contraddittorio»⁷).

Resta dunque da chiarire in che senso verrebbe a prodursi la contraddizione C; ossia, in che senso il limitante debba esser posto, ma nello stesso tempo non riesca a farsi posizione di tutti i significati, senza i quali nulla sarebbe posto: senza i quali, cioè, quel che effettivamente si pone nella posizione di quel significato, non sarebbe quel che si intende porre. In che senso, cioè, si produca questa assenza, stante che non si può porre il significato limitato senza porre l'orizzonte limitante.⁸

Ad ogni modo, è sempre Severino a rilevarlo, «[t]ener [...] fermo un certo significato senza porre l'orizzonte semantico che lo oltrepassa significa ammettere che la limitatezza in cui consiste tale significato è determinata dal nulla».⁹ E dunque che la limitatezza del significato, insieme al significato, svanisce nel nulla.

Insomma, v'è qualcosa, nella struttura stessa dell'immediata presenza di quel che è presente, che spinge la presenza immediata *oltre* di sé. Senza spingere peraltro *oltre* l'esperienza; ma facendoci sprofondare piuttosto nel cuore della stessa struttura essenziale dell'immediatezza. In quella struttura in forza della quale si dovrà anche riconoscere che «l'orizzonte dell'immediatezza è l'orizzonte rispetto al quale (e dentro al quale) può sopraggiungere ogni mediazione».¹⁰ Rispetto al quale, cioè, si può parlare, sempre secondo Severino, di una contraddizione infinita: quella «provocata dal non apparire della totalità dell'essente –, la contraddizione cioè il cui togliamento è l'apparire del Tutto compiuto e concreto».¹¹

D'altronde, si può parlare della contraddizione della verità in quanto si ha presente la contraddizione «del cerchio finito dell'apparire del destino della verità [che] consiste nella manifestazione finita del Tutto, ossia nel non essere, tale manifestazione, l'apparire del Tutto che d'altra parte, come significato formale, è manifesto nel cerchio del destino ed è il luogo semantico in cui appaiono tutte le determinazioni che appaiono».¹²

⁷ E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, in *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 554.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 556.

¹⁰ SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 354.

¹¹ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 45.

¹² *Ivi*, p. 52.

Insomma, v'è qualcosa che eccede il contenuto dell'immediatezza; e che Severino concepisce come contenuto concreto del Tutto; il quale appare sì nell'orizzonte dell'immediatezza (e non la eccede, dunque, in senso astratto), ma *solo* nel suo significato 'formale' – per questo, all'interno dell'immediatezza, nulla, di quel che appare, appare come potrebbe apparire se il tutto apparisse nella sua determinazione anche contenutistica (e non solo in quella 'formale').

Eccoci di nuovo, dunque, all'originaria parzialità e limitatezza del contenuto effettivamente esibito dall'immediatezza esperienziale. Parzialità che non riesce a comprendere il tutto; che in esso è infatti compreso solo *in senso formale*. Insomma, cosa sia il tutto *contenutisticamente* inteso non è dato sapere; perché la valenza contenutistica di questo tutto eccede l'originario.

Ecco, è proprio in questo senso che possiamo cominciare ad intravedere una nascosta solidarietà tra la prospettiva rosminiana e quella severiniana. Ché, anche in Severino, sembra venire a costituirsi una *posizione astratta* indipendente da ciò che, non aparendo, non è implicato (anche se lo è – 'implicato' – dal punto di vista formale) dal concretamente manifesto, quantomeno *dal punto di vista contenutistico*; non è implicato, cioè, dall'apparire di quel che appare. Se, per Rosmini, quindi, il *separare* è distinto dal *distinguere* nel senso che «per separarlo (il separato) basta percepire lui stesso e nulla più; mentre per distinguerlo da noi si dovrebbe negare noi, e quindi aver percepito noi, giacché non si può negare ciò che non si conosce»,¹³ anche in Severino – che pur ritiene che sia quantomeno problematico e discutibile che l'indipendenza semantica sia anch'essa, come il distinguere, un fatto («che l'indipendenza semantica sia “un fatto”, che sia contenuto di esperienza, è cosa discutibile»¹⁴) –, nonostante la contraddittorietà da lui riconosciuta ed attribuita al concetto di 'significato indipendente', viene comunque a costituirsi una sorta di significato 'indipendente': quello costituito appunto dall'apparire del destino, o meglio dal destino che originariamente appare, e che «è l'apparire *finito* del Tutto, ossia è l'apparire *finito* di sé stesso in quanto Totalità concreta e infinita dell'essente».¹⁵

Insomma, se l'apertura originaria dell'intero è puramente formale (come Severino ribadisce anche in *La Gloria*), l'apparire del Tutto, o meglio l'apparire formale del Tutto *non può essere il Tutto*; ossia, il Tutto concretamente inteso – inteso come tutto formale e insieme contenutistico (comprendente tutte le determinazioni che lo compongono), non appare. Ossia, non è posto; 'posto' essendo *solo il significato formale del tutto*.

Il tutto contenutisticamente inteso è infatti posto come ciò che, proprio in quanto «non appare», può essere definito come «il togliimento eterno della totalità delle contraddizioni dell'apparire, dunque anche di quelle che competono al cerchio dell'apparire finito del destino».¹⁶ Ad apparire è infatti solo il suo esser destinato (all'infinito) ad apparire in relazione al togliimento di quella totalità delle contraddizioni che nell'originario, nell'immediatamente presente, non sono ancora tolte (per quanto nella Gioia, quel medesimo togliimento – il togliimento della totalità delle contraddizioni –, che è la Gioia concepita come togliimento eterno della totalità

¹³ A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, Paravia, Torino 1924, § 75, p. 45.

¹⁴ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 560.

¹⁵ SEVERINO, *La Gloria*, cit., p. 28.

¹⁶ *Ibidem*.

delle contraddizioni –, sia già da sempre realizzato). Un togliamento totale che, per Severino è «l'essenza inconscia dell'uomo».¹⁷ Che, certo, si inoltra nella terra, ossia nel cerchio finito dell'apparire del destino, ma mai, nel dispiegarsi del cerchio finito dell'apparire, potrà costituirsi come *orizzonte inoltrepassabile* (perché ogni determinazione del tutto che si inoltri nel cerchio finito dell'apparire sarà diversa da quel che essa è alla luce del cerchio dell'apparire infinito o della Gioia). Mai, cioè, mostrerà, allo sguardo determinante che fa di ogni essere un distinto, la propria concreta determinatezza. La quale si costituirà sempre (nel dispiegarsi del cerchio finito dell'apparire) come 'significato limitato'; anzi, come quel significato limitato che, non sapendo nulla di ciò che esso già è alla luce dell'apparire infinito (o della Gioia), dovrà essere necessariamente definito *concetto astratto dell'astratto*. Il concreto, infatti, evoca la semplice esigenza che una valenza contenutistica della totalità vi sia, ma non appare mai come tale (nella sua valenza contenutistica) nell'orizzonte dell'apparire finito; e lascia dunque i significati limitati che appaiono nell'orizzonte finito dell'apparire del tutto 'drammaticamente' *privi* di quel che li eccede davvero (ad eccederli davvero non essendo il significato formale del tutto, che essi invece implicano esplicitamente, ma solo il suo contenuto).

Nel saggio sull'innatismo rosminiano, dunque, Severino denuncia la contraddittorietà del *significato indipendente* (e dunque la sua ineffettualità), denunciando di fatto, senza rendersene conto, anche la contraddittorietà, ossia l'assenza, di quel significato limitato in cui consiste l'essente reso manifesto dal cerchio finito dell'apparire. O meglio, l'assenza di quel che esso *sarebbe veramente* (alla luce della Gioia, ossia della già da sempre guadagnata totalità concreta di cui l'apparire finito patisce l'assenza). Denunciando già, di fatto, la separazione che rende il *contenuto manifesto* (nell'orizzonte dell'apparire finito) 'astrattamente astratto' (in quanto non manifesto in relazione alla limitazione intesa come unità del limitante e del limitato (l'intero semantico)). In quanto separato, cioè, da quel concreto che, nell'orizzonte dell'apparire finito, mai potrà manifestarsi in quanto tale. Di cui l'apparire finito, cioè, non sa nulla. E che in esso, dunque, vive *solo come 'inconscio'*. Così come *inconscio* è, secondo Rosmini, il significato 'essere', valevole quale condizione di possibilità di ogni conoscenza.

Il rilievo mosso da Severino a Rosmini si struttura quindi in questo modo: «[L]innatismo rosminiano implica l'ammissione dell'indipendenza semantica del significato "essere". Poiché questo è un significato limitato, quell'ammissione è contraddittoria, e quindi quell'innatismo si risolve in una contraddizione».¹⁸ Insomma, il concetto rosminiano di essere non avrebbe nulla a che fare con il 'concetto classico di essere' (in virtù del quale l'essere viene concepito come sintesi concreta di essere e determinazioni dell'essere, come sintesi assoluta che occupa l'intero); e dunque un essere, come quello rosminiano, sciolto dalla sua relazione con l'altro momento (quello costituito dalle determinazioni dell'essere), si configura come concetto astratto dell'astratto (quello che il concetto classico dell'essere esclude; in quanto escludente sia l'indipendenza che l'astrattamente astratto). Come quel concetto astratto che Hegel avrebbe voluto originariamente risolto nel concreto (perché dal suo punto di vista, ci dice Severino, l'indipendenza semantica si

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 562.

risolve in una contraddizione che rende l'essere astratto originariamente superato dall'essere determinato, concepito appunto come verità del divenire). E che invece Rosmini ritiene in grado di permanere in quanto incontraddittorio.

Per Rosmini, infatti, «l'idea dell'essere non ha bisogno di alcuna altra idea ad essa aggiunta per essere intuita» onde ella «soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque, ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa». ¹⁹ Insomma, l'essenza dell'ente è conoscibile per sé; e per essa conosciamo tutte le cose – sempre secondo Rosmini. Per questo si tratta di una idea innata. Insomma, ci dice Severino, Rosmini identifica l'innatezza con l'indipendenza semantica. Ma non solo; perché in Rosmini si dà anche la precedenza della posizione del significato 'essere' rispetto a qualsivoglia orizzonte posizionale.

Ed in effetti per Rosmini «l'osservazione del fatto ci attesta che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione». ²⁰ Cioè, per lui, l'essenza dell'ente «è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero». ²¹ Severino, però, rileva che, dire che qualcosa debba esser noto affinché si possa affermare che qualcosa esiste (sostenere che debba esser noto il significato di esistenza), non significa che questo suo dover essere noto sia un esser noto 'prima' del giudizio.

E poi se per Rosmini la presenza del significato 'essere' non equivale alla consapevolezza di tale presenza, porre l'essere non è porre questa posizione dell'essere. E soprattutto l'intuizione dell'idea dell'essere sembra precedere il momento in cui si diventa consapevoli di questo stesso intuire. Ma a Severino tutto ciò sembra assolutamente insostenibile; e non solo perché il fatto che un significato debba esser posto non significa che esso esista 'prima' di ciò che reclama il suo esser posto! Ma anche perché in Rosmini l'isolamento dell'idea dell'essere non accade (a suo parere) sul piano posizionale; ma su quello del *semplice esistere*, da parte di questa idea. Del suo esistere come 'non posta'. Perciò nel discorso del roveretano non riesce neppure a costituirsi quella indipendenza semantica che lo stesso Rosmini sembra voler per altro verso assolutamente sostenere. E dunque neppure viene a costituirsi la contraddittorietà connessa alla 'posizione' del semantema che si vorrebbe indipendente. Ma verrebbe piuttosto ad agire il presupposto gnoseologico relativo all'esistenza di un significato 'non presente'. Che sarebbe presente nella mente, senza che sia presente il suo esser presente.

Ma qui Rosmini, ci dice ancora Severino, avrebbe dovuto allearsi più a Locke che a Leibniz, e mostrarsi davvero consapevole del fatto che «non si apre orizzonte di pensiero se l'essere non è intuito». ²² Doveva cioè schierarsi contro Leibniz; «per quel tanto che il principio lebniziano dell'esistere nella mente senza essere attualmente inteso contiene una valenza contraria al concetto, fondamentale per la filosofia rosminiana, che non si apre orizzonte di pensiero se l'essere

¹⁹ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., pp. 28-29.

²⁰ ROSMINI, *Sistema filosofico*, cit., § 34, p. 15.

²¹ *Ibidem*.

²² SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 568.

non è intuito».²³ *Nulla intuiamo senza accorgercene*, avrebbe detto Locke! Ma proprio a questo proposito lo stesso Severino sembra non accorgersi che nessun significato appare riuscendo a rendere manifesta 'contenutisticamente' la totalità di quel che lo limita (come limitante, come eccedenza rispetto al significato limitato che sempre viene posto). E dunque sembra non accorgersi del fatto che c'è sempre qualcosa di cui si deve riconoscere l'esistenza, ma di cui non si riesce a dire l'esser posto – *se non a livello puramente formale*. Dove, ad esser posta è cioè solo l'esigenza che un tutto concreto e determinato contenutisticamente si dia: ma non il suo darsi concreto.

Eppure Severino dice che

essere nell'intelletto senza essere inteso significa stare al di fuori dell'orizzonte dell'intendere, o dell'esperienza. Per quel tanto che qualcosa è affermato al di fuori dell'esperienza, cioè dell'immediato, è necessario mediare tale affermazione [...] per cui tutte le considerazioni che promuovono a proposito dell'essere nella mente senza essere attualmente inteso, hanno un valore di assoluta gratuità nella misura in cui intendono valere come affermazioni immediate di un contenuto metaempirico.²⁴

Ma – ribadiamo – non è un contenuto metaempirico anche il senso concreto della totalità? Il quale dovrebbe comprendere tanto il valore formale quanto quello contenutistico del concetto in questione (che per il Severino maturo sarà appannaggio solo dell'apparire infinito del tutto). Quel senso concreto che peraltro, sempre per Severino, vale come già da sempre risolto nell'apparire infinito. Per questo, il disvelamento della Gioia indica un *passato* (un 'eterno passato', ovviamente) rispetto al dispiegamento infinito che non si arresta in alcuna configurazione definitiva della terra. Severino è chiarissimo a questo proposito: «In quanto è a sua volta un essente, il togliimento della totalità delle contraddizioni non è un futuro che ancora non esista, ma è a sua volta un eterno, un percorso già sempre e per sempre tracciato».²⁵ Già da sempre tracciato, e dunque *già accaduto*, rispetto ad ogni tappa del dispiegamento infinito della gloria. Passato rispetto ad ogni tappa di quel percorso, perché l'immutabile *oltrepassa* l'originario. Perché «l'apparire formale del Tutto non può essere il Tutto».²⁶ E il Tutto concepito nella sua massima concretezza, come togliimento eterno della totalità delle contraddizioni, «è l'essenza inconscia dell'uomo».²⁷

L'abbiamo già rilevato; ma meritava ribadirlo, per mostrare come anche in Severino finisca per agire il presupposto gnoseologico. Nonostante tutto.

In fondo, in un passo dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* citato da Severino nel saggio su Rosmini, viene disegnato lo stesso rapporto che Severino vede costituirsi tra apparire infinito e apparire finito. Anche Leibniz, infatti, finisce per distinguere (sia pur in forma linguisticamente diversa) l'apparire di un contenuto sempre limitato (dal punto di vista dell'apparire finito) dal

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, pp. 568-569.

²⁵ SEVERINO, *La Gloria*, cit., p. 28.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 29.

costituirsi della totalità dei contenuti che potrei comunque pensare (apparire infinito); quella totalità che, se riuscissi a pensare, mi impedirebbe di pensare pensieri sempre nuovi. Infatti se riuscissi a pensarla, ciò determinerebbe il «toglimento della totalità del finito».²⁸

Ma l'apparire finito è dato; ed è il contenuto dell'immediatezza, ossia, il contenuto originario. E con esso si dice originaria anche la contraddizione che mi fa ammettere che quel che appare non è mai così come appare nell'assenza della totalità di quel che lo limita e lo determina; e quindi l'apparire finito non è tolto; e d'altro canto, se fosse tolta la contraddizione dell'immediato, vi sarebbero gravi conseguenze anche per il concreto. Infatti, verrebbe a costituirsi un concreto che, non conoscendo l'astrattamente astratto – in quanto, dal suo punto di vista, il finito, ossia l'astratto, è sempre *concretamente inteso* –, neppure esso potrebbe pensarsi veramente 'come tale', non avendo più un astrattamente astratto da cui distinguersi (stante che l'esser tolto dell'astrattamente astratto coincide con il suo originario costituirsi come concretamente astratto). E dunque sarebbe costretto a riconoscere anch'esso la propria irredimibile astrattezza. Il concetto concreto dell'astratto si rovescerebbe facendosi astrattamente astratto. E l'apparire infinito si rovescerebbe, catastroficamente, in un intrascendibile apparire finito rispetto a cui l'apparire infinito non potrebbe che costituirsi al modo di un contenuto eternamente inconscio e irraggiungibile; ma non perché – come vorrebbe Severino – già da sempre raggiunto, dal punto di vista dell'apparire infinito. Infatti, l'apparire infinito si mostrerebbe come irrimediabilmente finito.

Dice Leibniz:

Non è possibile che riflettiamo sempre espressamente su tutti i nostri pensieri: altrimenti lo spirito riflettendo all'infinito su ciascuna riflessione non potrebbe passar mai ad un nuovo pensiero. Per esempio, acquistando coscienza di un certo pensiero presente, dovrei pensare che vi penso e pensare che penso di pensarvi, e così all'infinito. È invece necessario che si tralasci la riflessione su tutte queste riflessioni, e che vi sia qualche pensiero cui si dà corso senza fermarvi; altrimenti si resterebbe sempre sullo stesso contenuto.²⁹

Non vi sarebbe svolgimento, infatti; e penseremmo davvero sempre il medesimo: e peraltro un medesimo paradossalmente finito (per i motivi appena addotti).

Ma, cosa vuol dire che l'idea dell'essere sarebbe intuita senza che ce ne si accorga? Rileva Severino: «[B]asta distinguere – come del resto è fatto da Rosmini – tra posizione del significato "essere" e posizione di questa posizione».³⁰ L'esperienza attesta il passaggio da un pensiero all'altro; ma, se la posizione dell'idea dell'essere potesse non essere posta, si darebbe un rimando all'infinito; perché «se *tutti* i pensieri fossero pensati, sussisterebbe il rimando all'infinito»;³¹ ma

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, Libro II, § 19, p. 112.

³⁰ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 569.

³¹ *Ibidem.*

l'esperienza attesta appunto il passaggio da un pensiero all'altro; ossia, il rimando ad un altro finito. Sempre finito. Che destituisce l'ipotesi di un pensiero davvero in grado di pensare a tutti i pensieri pensabili.

D'altro canto, per Rosmini, noi «nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere». ³² L'uomo non esiste mai come essere inconscio; cioè non è mai un 'semplice esistere'. È sempre come l'esser posto dell'esistere. Eppure, per il roveretano l'idea dell'essere gode di una fantomatica indipendenza semantica assolutamente contraddittoria; per lui, cioè, l'idea dell'essere «precede ogni orizzonte posizionale [...], e in tal modo si annulla». ³³ Ma soprattutto, l'innatezza che Rosmini vorrebbe attribuire all'idea dell'essere, è sostenuta in base ad argomenti che potrebbero «dimostrare l'innatezza di tutte le idee». ³⁴ Severino ne è convintissimo: tutto quanto «si dice qui dell'idea dell'essere può essere detto di ogni altra idea». ³⁵

Ma, per Severino, nessuna convenienza di un predicato ad un determinato soggetto giustifica il dover essere già precedentemente noti da parte dell'universale che funge da predicato di una qualsiasi affermazione determinata. Per Severino, cioè, «la manifestazione della convenienza in questione è appunto essa il giudizio, che, dunque, per realizzarsi, non solo non presuppone che il significato predicato sia noto prima del giudizio, ma rende possibile che il significato, in quanto eventualmente antecedente, sia riferito al soggetto del giudizio». ³⁶ Insomma, «[c]he il significato che funge da predicato anteceda il giudizio non è [...] richiesto dalla struttura del giudizio come tale, ma è un semplice *accadimento* o una semplice *effettualità* dell'orizzonte posizionale che precede il giudizio». ³⁷

Eppure, là dove concepissimo in questo modo anche il rapporto tra apparire finito e apparire infinito nell'ultimo Severino, dovremmo riconoscere che, anche nel suo discorso, la semplice implicazione trascendentale del Tutto concretamente inteso da parte del significato limitato in cui consiste la determinazione che appare nel dispiegarsi infinito dell'apparire finito non si limita a valere come implicazione logico-ontologica all'interno di una semplice e reciproca implicazione di natura sostanzialmente atemporale tra apparire finito e apparire infinito. Ma costringe a riconoscere che, ogni volta, il sopraggiungere del sopraggiungente può esser concepito come espressione e manifestazione della verità del Destino (della Gioia) *solo se* il Destino concepito come totalità concreta dell'apparire infinito, dal punto di vista dell'apparire finito, *precede* il cominciamento di tale sopraggiungere.

D'altro canto, precedenza o antecedenza hanno senso solo dal punto di vista dell'apparire finito. Peccato che questo sia l'unico punto di vista da cui può essere espresso il contenuto dell'immediato o dell'esperienza! O anche, dell'originario. L'unico punto di vista possibile (dato

³² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., p. 62.

³³ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 572.

³⁴ Ivi, p. 573.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 575.

³⁷ *Ibidem*.

che quello dell'apparire infinito è un punto di vista *inconscio* – anche per Severino, come abbiamo già visto); quello a partire dal quale si dovrebbe ogni volta riconoscere che l'orizzonte della Gioia *precede* il dispiegarsi della Gloria.

Infatti, il dispiegarsi della Gioia, dal punto di vista dell'apparire finito (l'unico a partire dal quale abbia senso lo stesso dispiegarsi), è comunque un già accaduto – anche se non in qualche momento determinato dello sviluppo infinito. Già accaduto, cioè, rispetto ad ogni ipotetico cominciamento dello sviluppo; che, in quanto cominciamento, dunque, smentirà di essere il cominciamento che dice di essere; anche solo per il fatto che la determinazione del suo accadimento istituisce, in quanto tale, un 'prima'; un inaggrabile 'prima' rispetto al tempo del suo accadimento. Già accaduto, dunque, ma – ribadiamo – non in qualche tempo determinato. Secondo *una nozione di 'prima'*, cioè, che assomiglia molto a quel *prima assoluto* che Hegel individuava nell'*inizio* in contrapposizione al *cominciamento*; ossia, nel 'vero', o nel fondamento da cui lo stesso cominciamento (ogni possibile cominciamento) è reso possibile, e a cui il processo da esso medesimo svolto tende irresistibilmente come alla meta del proprio infinito dispiegarsi.

D'altro canto, anche l'inconscio messo a tema dalla riflessione psicoanalitica, quanto meno a partire da Freud, non indica semplicemente qualcosa di accaduto in un certo tempo; ma qualcosa che ogni tempo della coscienza presuppone quale fondo inindagabile, anche in quanto e proprio in quanto coestentivo all'orizzonte della coscienza. Secondo quanto si deve dedurre a partire dal fatto che, già secondo Freud, ogni determinazione psichica è inconscia (ossia, anche tutto ciò di cui sono cosciente è inconscio, e non 'è stato inconscio' prima di emergere alla coscienza... in un tempo precedente, o determinatamente precedente). Anzi, è sempre inconscia; nel suo esser cosciente, cioè, essa nega di essere quel che è (ossia: oggetto della coscienza). E dunque dice di *non apparire (mai) per quello che essa è veramente*. Trovandosi incessantemente costretta a negare di essere quel che dice di essere, e mostra, di sé stessa. Ossia, nega di essere quel che essa, in quanto significato limitato, e dunque in quanto contenuto parziale, dice di sé, senza poter mai esibire quel che la rende possibile e la determina davvero (ciò che non coincide mai con le poche e limitate determinanti che riusciamo ogni volta ad indicare e ad aver presenti). Anche perché questo suo reale limitante non potrà mai apparire come finito, nell'orizzonte di un apparire che, in quanto finito, è costretto a far apparire le cose secondo uno svolgimento temporale conforme all'ordine del *prima* e del *poi*. Perché il suo vero limitante è quel significato concreto della totalità che ogni essente finito in realtà manifesta quale *semplice negazione del suo stesso significato*. E che va in ogni caso concepito come 'passato' – come passato rispetto a qualsivoglia cominciamento o tappa dello svolgimento... anche solo perché, col sopraggiungere del sopraggiungente, ossia in relazione ad ogni ipotetico cominciamento, quell'intero appare già come fine che, solo, avrebbe potuto muoverci a proseguire il cammino (senza tale fine, infatti, non ci si impegnerebbe a superare ogni limite, e a cercare una totalità che, non avendo mai potuto esperire nel corso del tempo o della storia, neppure potremmo far valere come totalità resasi manifesta in questo o quel determinato passato cronologico). Come fine che, se non ci convinciamo di aver già esperito, sia pur in un *eterno passato*, mai accaduto nel tempo dello svolgimento cronologico, neppure potremmo porci come fine da raggiungere.

Nessuno di noi, infatti, si propone di raggiungere abracadabra; perché di abracadabra non possiamo aver nostalgia – come si può avere nostalgia di qualcosa di perduto, *ma di già esperito*. Che pur non appare come oggetto della coscienza attuale; ma di cui la coscienza attuale ha comunque memoria... potendone senz'altro provare 'nostalgia' (ossia vivendolo come qualcosa di

‘già vissuto’), se brama di adeguarvisi. Se brama di condurre l’orizzonte finito dell’apparire a farsi concretamente infinito.

Eccolo: l’inconscio che non appare... e di cui non abbiamo assolutamente coscienza, e purtuttavia possiamo ricercare e bramare negando ogni volta il finito che saremo riusciti a significare.

L’ignoto che non dice dunque un semplice presupposto gnoseologico; di cui, cioè, abbiamo coscienza, che cioè poniamo, ma che non possiamo fare a meno di porre *come il non posto*; e dunque come ‘negazione’ di tutto quel che saremo di volta in volta riusciti a porre, in positivo. L’ignoto che dice una meta mai raggiunta ma nello stesso tempo già da sempre raggiunta, in virtù di una *negazione* che, d’altro canto, mai potrà indicare un contenuto positivo valevole appunto come Totalità concreta.

Un ignoto che, dunque, non si contrappone astrattamente al noto; come un *semplicemente altro* dal noto; altro dal noto essendo sempre qualcosa di noto, a sua volta.

Un ignoto che ci motiverà così a non fermarci mai nel percorso che cerca quell’inizio da cui tutto è stato e continua ad esser reso possibile, ma che mai coinciderà, *sic et simpliciter*, con quello che di volta in volta saremo riusciti a conoscere, del medesimo.

Un ignoto che coincide quindi con l’*essere* rosminiano, concepito quale oggetto di una intuizione originaria che ogni determinata conoscenza dovrà presupporre, per quanto non nella forma di una semplice precedenza cronologica, ma come quell’apparire infinito che anche per Severino qualsiasi testimonianza del linguaggio di fatto testimonia, ma che, «proprio perché testimonia la totalità infinita, è una testimonianza finita (di quella stessa totalità infinita) la quale, per quanto ampia, lascerà pur sempre al di fuori di sé la totalità infinita della persintassi».³⁸

dona.massimo@univr.it

(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)

³⁸ E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 134.





RALF LÜFTER

THE LOSS OF REALITY. TOWARDS ECONOMICS AS A MORAL SCIENCE

The aim of the present article is to analyse a constitutive trait of modern economic science in the light of Rosmini's Principles of Moral Science. The meant trait is described with the formula «loss of reality» and is assumed to reveal structural criticalities of modern economic science which affects its relation to reality and thus implies the risk to compromise its research findings. The analysis is based on Rosmini's understanding of the moral good, which, unlike other goods, extends to all human actions and is in all of them the same.

The aim of the present article is to consider a constitutive trait of modern economic science in light of Antonio Rosmini's *Principles of Moral Science*.¹

¹ In addition to some pioneering studies on Rosmini's economic thought (cf. G.B. ZOPPI, *Antonio Rosmini e l'Economia politica*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, vol. I, L.F. Cogliati, Milano 1897, pp. 407-450. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1957), there are two main points of reference which informed the present article: The first are those topics discussed in the context of the 2012 conference *Rosmini e l'economia*. The conference was organised by the Centro di studi e ricerche 'Antonio Rosmini' at the University of Trento. The conference proceedings reflect two particularly relevant research perspectives: one addresses the genesis of Rosmini's economic thought from a historical perspective; the other reveals the metaphysical context of Rosmini's economic studies from a systematic perspective (cf. F. GHIA - P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Collana Studi e Ricerche, n. 7, Temi, Trento 2015, pp. 7-14). The second point of reference are studies that analyse economic phenomena against the backdrop of Rosmini's philosophical approach. These studies avail themselves of the diagnostic power of Rosmini's writings in order to analyse the techno-economic structure of the modern understanding of reality (cf. C. HOEVEL, *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*,

Tentatively, this trait will be described with the formula «loss of reality». It is assumed to reveal a structural criticality of modern economic science, which affects its relation to those phenomena that are called into question by it and thus implies a risk of compromising its research findings. The present article proceeds under the assumption that this «loss of reality» is not a mere epistemological deficiency resulting from a kind of incompetence, but is instead constitutive of the way in which modern economic science pursues truth.

In light of Rosmini's *Principles of Moral Science*, this trait becomes discernible to the extent that it allows for an analysis of its constitutive character and implications.

I. ANECDOTAL EVIDENCE OF STRUCTURAL CRITICALITIES

In June 2009, in the midst of the last global economic crisis, the *British Academy* convened a forum in order to discuss a question proposed by Queen Elisabeth II months earlier, in November 2008, during her visit to the *London School of Economics*.² The Queen had expressed surprise that none of the eminent economists present on that occasion had foreseen the impending economic crisis and had warned of it in good time. The Queen's question touched a sore spot. At least since the global economic crisis of 2008/2009, «economic science has been challenged not only with regard to its capacity for anticipating contingent economic events and responding to them efficiently, but in its very manner of grasping, and consequently acting upon, economic phenomena in the first place. In the most general terms, classic economic theory is said to suffer from a reductive approach to reality»³. Accordingly, the answer to the Queen's question, formulated in a letter by Tim Basely and Peter Hennessy on behalf of the *British Academy*, came to the conclusion that:

the failure to foresee the timing, extent and severity of the crisis and to head it off, while it has many causes, was principally a failure of the collective imagination of many bright people, both in this country and internationally, to understand the risks to the system as a whole.⁴

Springer, Dordrecht [et al.] 2013; S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010).

² The British Academy Forum, to which we are referring, took place on June 17th, 2009, under the title: *The Global Financial Crisis – Why did nobody notice?*

³ Project description for the research proposal *Mining Economic Knowledge from Non-Economic Sources* (project coordinator: Ivo De Gennaro). Proposal accepted for funding by The Free University of Bozen-Bolzano in 2014.

⁴ *Letter to the Queen*, accessed 7.2.2022, <<http://www.geoffreymhodgson.uk/letter-to-the-queen>>.

Without analysing the letter in detail, the justification given in this passage can serve as an example both of how the aforementioned «loss of reality» takes place, and how it is referenced in the context of economic discourse.

To begin with the latter, the answer to the Queen's question reveals an issue of awareness that is not at all obvious. On the contrary, it is rather symptomatic of the way in which the crisis is viewed in light of modern economic science. The fact that none of the «many bright people» foresaw «the timing, extent and severity» of an impending crisis of global proportions is related to a «failure of the collective imagination». In other words, it is related to the personal ability to imagine the future and, based on this vision, to establish a sufficient expertise in order to anticipate and possibly mitigate or even prevent the crisis. Consequently, the «failure» appears as a human error which originates from a personal deficiency, but it is by no means related to a structural criticality inherent in the way modern economic science pursues truth and thus constructs its relationship with reality.

The capacity to imagine the future is essential to economic theory building. In the context of modern economic science, this capacity is informed by a fundamental distinction that implies a structural criticality. In fact, in the context of modern economic science, the future is usually represented through the adoption of a distinction between a «future present»—that is, the future in the sense of the given reality of a future moment, a reality about which we still know nothing—and a «present future»—or the future in the sense of a representation that, in the present, anticipates future time.⁵ Together with this distinction, structural criticalities surface. On the one hand, it is anything but clear whether and, if so, how we can imagine a «future present», which we assume as a given reality, but of which we have no knowledge at all. On the other hand, it is just as unclear under which conditions we should imagine the future, if the claim to gain certainty about the future reality leads the way. It is this claim to certainty which characterises the way in which modern sciences pursue truth and thus determine expertise in their sector.⁶ And it is precisely this claim to certainty that leads us to anticipate the future in terms of a «present future».

The answer to the Queen's question reflects this circumstance in addressing the future as

⁵ A more in-depth analysis of this distinction can be found in: E. ESPOSITO, *The Future of the Futures. The Time of Money in Financing and Society*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton 2011.

⁶ In fact, the claim to certainty is the reason on which basis modern science is built and on which the modern experience of truth rests. In other words, throughout modernity the notion of «certainty» became the yardstick for what is accepted as truth. Accordingly, it can be sustained that «the modern notion of truth is truth as correctness, but not simply in the sense that the mind is correctly directed towards a given being. Rather, this correctness in the first place constitutes the givenness of beings as a certain givenness (viz. givenness in certainty), and thus beings themselves as certain beings. For this reason, it is not sufficient to say that the transformed notion of truth is truth as correctness. Rather, the modern notion of truth is truth as certainty (Gewissheit; certezza)». (I. DE GENNARO, *Principles of Philosophy. A Phenomenological approach*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2019, p. 234.)

a «risk» whose «timing, extent and severity» was misunderstood. Inasmuch as the future appears as a phenomenon that involves risk, it is essentially related to the persistence of uncertainty. In light of the aforementioned claim of certainty—which characterises modern sciences in general and modern economic science in particular—the conceptualisation of the future is particularly delicate. Both risk and uncertainty, in their essential reference to the future, are configured as motives for investment, transactions and credit. Thus, in the context of modern economic science, the future is conceived through probability calculations cited by order of preference, thanks to which one would anticipate future events. However, we must be clear about the following circumstance: by translating the uncertainty of a «present future» into the certainty of a «future present», these calculations mask the future risks associated with economic decisions, and, consequently, the essence of the future itself. In this way, they create a narrative that is stated in terms of purely fictitious certainties, and thus, in the final analysis, they create a fictitious future, which ends in a set of computable scenarios.⁷ In other words, replacing the uncertainty of the present future with the certainty of a calculable future present amounts to the abolition of the future itself.⁸ The ignorance of this circumstance is neither the mere «failure» of collective imagination nor the «failure» of individual thought. It is a structural criticality constitutive of the way in which modern economic science approaches its phenomena and considers their truth.

The phenomenon of the future and its conceptualisation in the context of modern economic science is just one example of structural criticalities constitutive of modern economic science. In fact, the evidence that comes from this exemplary anecdote is the following: the way in which modern economic science relates to the future affects both its approach to «reality» and the way it acts upon «reality». All in all, the relation to the future which is constitutive of modern economic science implies a possible «loss of reality» whose symptoms are mentioned in the answer to the Queen's question. On the other hand, the reason on the ground of which this «loss of reality» takes place is not at all obvious. Rosmini's *Principles of Moral Science* provides a viable path towards the analysis of this reason.

⁷ Cf. J. MORGAN, *Forecasting, prediction and precision. A commentary*, in «Economic Thought», 1/2012, pp.55-64. J.D.O. GEIPEL, *Fiktionen und Märkte. Entscheidungen unter Unsicherheit am Beispiel von strategischen M&Aprozessen*, in B. PRIDDAT (ed.), *Bewegungen in Unsicherheit / Unsicherheit in Bewegungen*, Metropolis, Marburg 2015, pp. 9-116. B. PRIDDAT, *Entscheidung als zeitliche Setzung*, in I DE GENNARO, S. KAZMIESKI, R. LÜFTER (ed.), *Ökonomie und Zukunft*, bu.press, Bolzano 2015, pp. 57-76. E. ESPOSITO, *Die Konstruktion der Unberechenbarkeit*, in A. AVANESSIAN, S. MALIK (ed.), *Der Zeitkomplex. Postcontemporary*, Merve, Berlin 2016, pp. 37-42.

⁸ Cf. R. LÜFTER, *Etica e futuro tecno-economico*, in L. ALICI, F. MIANO (ed.), *L'etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 348-349.

II. ROSMINI'S PRINCIPLES OF MORAL SCIENCE

The *Principles of Moral Science* were first published in 1831. Six years later, in 1837, Rosmini republished them together with the *Comparative and Critical History of Systems Dealing with the Principle of Morality*.⁹ In these years, as Carlo Hoevel notes, Rosmini «partially [...] abandons his political and economic writings to lay the philosophical bases of his thought»¹⁰. Rosmini witnesses the increasing dominance of economics in nearly all spheres of human practice and reflects on the philosophical sources by means of which it is informed.¹¹ In fact, as Hoevel continues, «this reflexive period will let him sharpen his view and consider economic issues in a depth and from a perspective he had not acquired before»¹². A leading motive for this realignment is the «idea of being», which between 1828 and 1830 became a focus of Rosmini's studies. The most significant volume in terms of the «idea of being» is Rosmini's *New Essay Concerning the Origin of Ideas*, published in 1830. However, the «idea of being» also appears in the *Principles of Moral Science*, where it founds and defines the scope of human practice. Rosmini's work on the «idea of being» opens up new perspectives on economics as well as on related social and political phenomena. It is therefore only consistent that the *Principles of Moral Science* themselves contain «key principles of the Rosminian economics such as the distinction between morality and eudaimonology, the relation of utility and happiness, the criticism and solution to the problem surrounding the role of self-interest in ethics, and the connection between moral good and economic growth»¹³. Here-with, Rosmini prepared the bases for an analysis of structural criticalities constitutive of those forms of economic science which became increasingly dominant throughout modernity.

⁹ Cf. U. MURATORE, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Opere di Antonio Rosmini, vol. 23, Città Nuova, Roma 1990, p. 11.

¹⁰ HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., p. 16.

¹¹ However, the increasing dominance of economic science is just one symptom of transformative processes. Michele Nicoletti argues that Rosmini's interest in the subject of economics is not least a sign for an epochal turn that is about to take place in the 19th century (M. NICOLETTI, *La questione del lavoro negli scritti di Antonio Rosmini*, in GHIA - MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, cit., p. 205). Christiane Liermann takes a similar line when she claims that Rosmini's economic thought can be seen as the response to an almost epochal process of modernisation (C. LIERMANN, *Concorrenza e mercato nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in GHIA - MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, cit., p. 173). Carlos Hoevel, for his part, claims that Rosmini «builds a general interpretation of modernity and particularly of economics» (HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., p. 9).

¹² HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., p. 16.

¹³ Ivi, p. 17.

III. MORAL AND ECONOMIC SCIENCE

A first step in the analysis can be taken by questioning the relation between moral and economic science which, throughout modernity, underwent a transformative process. In fact, the increasing dominance of economics, as witnessed by Rosmini, is a sign of this process whose transformative force affects all fields of human practice and eventually imperils the autonomy of moral science itself.

As Rosmini asserts in the *Preface to the Works of Moral Philosophy*¹⁴, the scope of moral science is different from the scope of economic science, and the two should not be confused with one another:¹⁵ «Moral science is not only a theory of practice, but also, as far as we are concerned, an orienting towards practice».¹⁶

Even if there are other sciences and arts which are «orienting towards practice» and thus guiding human actions¹⁷, moral science has a different dignity in the architecture of Rosmini's philosophy. Its dignity lies in the capacity for teaching how human actors and their actions can become good through a process of perfection. As Rosmini asserts, the moral good, unlike other goods, extends to all human actions and is the same in all of them.¹⁸ In fact, it implies the promise of perfection, on which its authority is based, and which provides an ultimate horizon within which human beings and their actions appear in light of a likely accomplishment. Moral science, however, differs from other sciences and from all arts in that it is autonomous and thus by no means necessary to the production of predefined effects in an operative context. Regardless of the fact that moral science is not ineffective, its functionalisation is inconceivable for Rosmini and would imply the abolition of the autonomy of moral science, which is to say the abolition of moral science itself. As Rosmini asserts, the said perfection is a promise of the moral good that might be realised within the limits of the human capacity to fulfil moral obligations. However, it is important to see that the perfection is a result of the human response to the moral obligation,

¹⁴ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Opere di Antonio Rosmini, vol. 23, Città Nuova, Roma 1990, pp. 33-45.

¹⁵ This difference plays an important role in the interpretation of Rosmini's moral and economic theory. At the beginning of the article *Il «prezzo delle cose» in Rosmini, tra economia e ontologia* (in GHIA - MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, cit., pp. 129-150), Michele Dossi addresses possible risks lurking in unconsidered linguistic, methodological and epistemological differences between economic and moral science. He argues that the translation of concepts from one field of research to the other could create more confusion than clarity. For example, he points to the difference between the economic concept of richness and the ontological concept of richness, the difference between economic values and moral values, etc.

¹⁶ ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., p. 35 [trans. mine].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 37.

not the reason on which ground it appears justifiable.¹⁹ A path towards this reason emerges through Rosmini's concept of «good» and its foundation in the «idea of being».

IV. SUBJECTIVE AND OBJECTIVE GOOD

Here we touch upon a delicate point. According to Rosmini, beings themselves are indifferent to the notion of «good». In the first place they are neither «good» nor «evil». But, they appear to be good or evil in light of how they are considered: either in relation to us (subjective good: being useful, desirable, pleasurable for us: constitutive of economic value), or in relation to themselves (objective good: dignity of being that must be recognised by us: constitutive of the ontological reality).²⁰ The notion of «good» reflects the «relation»²¹ to beings. On the one hand, this «relation» persists for the human being, and, on the other hand, the «relation» itself is required to be borne by the human being. In other words, the notion of good stands for a relation that persists for the human being in the requirement to be borne by him and which, in turn, is borne by him to the extent that the human being recognises the persistence of this requirement.²² This recognition is pivotal for Rosmini's conceptualisation of the moral good. In fact, the persistence of this requirement can also be ignored, and thus the inherent moral obligation would remain disowned. However, according to Rosmini, recognition is an exercise of intelligence:

Since it is certainly intelligence that weighs and measures the different degrees of being, so to speak, [...] through the act of perceiving it and considering it now greater, and now less; and thus it is also intelligence that weighs and measures the different degrees of good and consequently orders them in relation to itself according to their merits [...]: which is itself already a way to determine the order of being.²³

¹⁹ Ivi., pp. 37-39.

²⁰ This distinction is fundamental to Rosmini's concept of moral good (cf. DOSSI, «*Il prezzo delle cose*» in Rosmini, *tra economia e ontologia*, cit., pp. 129-150). According to Rosmini, the moral good is an objective good. Objective goods, on the other hand, are not absolute goods (cf. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 105-107).

²¹ While we cannot go into greater detail here, it should be noted that the concept of «appetite» plays a fundamental role in this context (ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 66-85).

²² This relation is relevant for Rosmini's attempt to question the reasons on the virtue of which social and political structures are stable or, on the other hand, tend to faint and thus collapse (cf. DOSSI, «*Il prezzo delle cose*» in Rosmini, *tra economia e ontologia*, cit., p. 134).

²³ ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., p. 111 [trans. mine].

If the persistence of the aforementioned requirement is recognised, and being itself is weighed and measured according to different degrees of good, the order of being becomes manifest in each and every being as well as in all conjunction of beings. Instead of chaos, an «order of being» arises, if the relation to beings is founded in what is required to be recognised in the first place—this is to say: «being».

It cannot be doubted that the good persists within being, while in the end it is itself being.²⁴

Being realises itself, actuates itself, develops itself; in actuating itself, in developing itself, it has an intrinsic and necessary order, whose reason cannot be found if not in [being] itself.²⁵

The «good» is itself «being». «Being» requires recognition in order to realise, actuate, and develop itself as the manifestation of an «intrinsic and necessary order». «Evil»²⁶, on the other hand, is not the mere opposite of «good»—i.e., the mere negation of «being»—but is the absence of the required recognition of being as such. The consequence of this absence is chaos that equals the above-mentioned «loss of reality».

It is due to the «intrinsic and necessary order», mentioned by Rosmini, that subjective goods are not autonomous in the sense that their «being good» depends on an external end in relation to which they appear in the first place as a means for us. Economic goods, for example, are subjective goods. On the other hand, objective goods are autonomous, in the sense that «being good» simply means «to be» in such a way that the requirement of being recognised by us becomes an obligation. The moral good, for example, is an objective good. However, the subjective character of goods is necessarily based on objectivity, regardless of whether the idea of being is recognised or disowned. This is why Rosmini states that the moral good, unlike other goods, extends to all human actions and is the same in all of them.²⁷

V. THE RECOGNITION OF THE MORAL GOOD

«[Being] is, therefore, the first, universal truth».²⁸

Here we touch on another delicate point: the recognition of the moral good reflects the direct cognition of the idea of being. According to Rosmini, the recognition of the moral good is realised voluntarily, whereas the cognition of the idea of being is necessary in itself.

In what does the morally good act consist [...]? It consists in recognising what we have already

²⁴ Ivi, p. 84 [trans. mine].

²⁵ Ivi., p. 82 [trans. mine].

²⁶ Ivi., pp. 84-85.

²⁷ Ivi, p. 37.

²⁸ Ivi, p. 137.

cognised. We know beings: this is direct and necessary cognition; we recognise them: this is reflexive and voluntary cognition. In direct cognition we conceive a thing, and therefore the being of it, the whole being that is in this thing. If, reflecting, we recognise the whole being that is in this thing, we reveal the right and true degree of its being good. But if we conceal some part of its being from ourselves [...], in that case we are wrong with regard to this being, in that case we lie to ourselves, in that case we consider it to be less good than it is in reality; although we know what it really is, we don't want to know it.²⁹

Instead of recognising the true good that appears in light of the idea of being, we disown the relation to the real being and thereby we lose touch with reality itself. According to Rosmini, we do not lose touch with reality by pursuing the subjective good (i.e., by pursuing that which is useful, desirable, pleasurable for us) but by detaching it from what is objectively true and thus depriving ourselves of the possibility to recognise a being as a likely moral good. By doing so, we risk losing the truth of the real being that demands to be recognised by us in order to become a real moral good.

Truth is the principle of moral.³⁰

The moral act is not so in relation to me because it pleases me in some sense, but it is so because it conforms to truth.³¹

The way in which moral science pursues truth is autonomous in as much as it is relieved through reference to external principles.³² Its principle is truth—established as moral good through the recognition of the idea of being. This does not apply to economic science. Economic goods depend on ends in light of which they appear useful, desirable, or pleasurable in the first place. This is to say that economic goods are not necessary in themselves; they become necessary where they serve the moral good.³³

VI. THE ASSUMPTION OF AN INDEPENDENT REALITY

However, in Rosmini, moral and economic science are not only opposed to each other in the sense of a simplistic two-world doctrine. Rather, moral and economic science are accurately

²⁹ Ivi., p. 135 [trans. mine].

³⁰ Ivi., p. 138. At this point it is necessary to introduce and discuss the human ability to recognise truth, which in Rosmini is related to the notion of «intelligence».

³¹ Ivi., p. 155.

³² Ivi., p. 39.

³³ Cf. HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., pp. 63-66.

differentiated in their reciprocal coalescence within the scope of human practice as a whole.³⁴

Following Rosmini, it could be asserted that if economic science is based on the pursuit of economic goods alone, it risks losing touch with the true provenance of its goods. This provenance of economic goods must be derived from the recognition of the idea of being. Through this recognition the moral dimension of economic science appears, and a true relation to reality can be restored.

It could also be asserted that modern economic science constitutes itself by excluding the moral dimension and thus by suspending a true relation to reality. In fact, in its modern form, economic science is engaged with the production, allocation, and consumption of means—economic goods—that are needed to realise ends that, strictly speaking, are themselves again economic goods—such as the maximisation of utility and self-interests, the enhancement of growth and innovation, the striving for profit and competitive advantages.³⁵

As a consequence, the traditional relationship between moral and economic science is radically transformed. Traditionally, economic science presents itself as a knowledge engaged in establishing how already given ends can be reached in the most optimal way, in order to achieve the greatest possible effect at the lowest possible cost. On the other hand, it was not the task of economic science to identify and set these ends autonomously. There were other forms of knowledge—among which moral science—engaged in the pursuit of such ultimate ends.

This is to say that, traditionally, economic science was characterised by the absence of an instant of true autonomy, in which it could bestow to itself the law of thinking, and accordingly institute itself as a free form of knowledge. Economic science was seen as dependent on external principles. This absence, however, was not understood as an epistemological deficiency that had to be overcome by the application of adequate methodical means. On the contrary, this absence was understood to be constitutive of economic science itself. It revealed the need for principles that could allow for a kind of autonomy on which not only economic practice, but human practice as a whole could be established. These principles were the subject of moral science, and thus, according to Rosmini, they did «not spring from the sole logic of economic science».

On the other hand, this absence becomes a structural criticality if economic science is put in the position of defining autonomously those ends of human action which ought to be realised in the first place. If so, economic science assumes an independent reality which eventually

³⁴ Rosmini was sceptical about the increasing subdivision of specialised forms of knowledge based on a plurality of rationalities that remain detached from one another. Rather, his approach was oriented towards the reconstruction of unifying-encyclopaedic knowledge (Cf. LIERMANN, *Concorrenza e mercato nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, cit., p. 173). In fact, in the *Introduction to Philosophy*, speaking about his own studies (*About the Author's Studies*), Rosmini argues: «We certainly hold that anyone who devotes himself to the study and pursuit of truth must keep before his inward eye the image of knowledge as one, simple and indivisible, applicable to all individual entities yet remaining itself un-fragmented» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Tipografia Casuccio, Casale, 1850, p. 10 [trans. mine]).

³⁵ Cf. HOEVEL, *The Economy of Recognition*, cit., p. 36.

ignores the inherent moral dimension of economics itself. This structural criticality increases when we see how moral science is affected by this transformation, in that it becomes a form of knowledge with prevalently corrective or, in any case, ancillary functions. As a consequence, moral science turns into a mere operative form of knowledge, applied to the realisation of economic goods, by making itself available as a means for corrective actions within an already established functional context. This is to say that moral science loses its autonomy and therewith fosters the ongoing «loss of reality».

rluefter@unibz.it

(Libera Università di Bolzano)





Focus

Il ricco sviluppo della filosofia obbliga spesso, chi la esercita, a ritornare, con ricorrente attenzione, su temi che inevitabilmente hanno impegnato e impegnano da sempre la riflessione speculativa. L'essenza della filosofia si sostenta del confronto, del dialogo, di quel "con-filosofare", che parte dal vaglio di prospettive che sembrano ripresentarsi attuali e vive proprio perché in esse si riformulano le perenni domande della filosofia nelle quali questa stessa si riconsegna in un modo originario e reale.

Ritornare su contenuti e su apporti teoretici che maturano e si ripresentano nel corso del tempo, aiuta anche a ripensare i risultati, e le aperture di orizzonti, che ancora sono possibili da intravedere nelle più feconde "tradizioni" della filosofia; intese queste come "posizioni" riconoscibili per comuni ispirazioni speculative, senza per questo comportare o immaginare uniformità indebite tra pensatori e contributi diversi.

Tra queste "tradizioni" del pensiero occidentale che si ripresentano persistentemente v'è quella che spesso viene indicata dal termine "neoplatonico". Un termine tanto generalizzante ed indebito, se con esso si intende assimilare posizioni spesso distanti, ma così significativo nel cenno che dà di una precisa tendenza della filosofia a offrirsi in una forma specifica del modo metafisico di pensare: quella che si riconosce costituita nella risposta all'appello che proviene dalla costatazione cosciente della preminenza dell'interrogazione sull'essere la quale porta con sé l'inevitabile questione sulla verità e sul reale che è implicita nel tema ontologico stesso. Ognuna di queste declinazioni si ritrova sul terreno comune che le vuole impegnate a mettere in gioco la prospettiva e la discussione sul senso dell'essere, sulla natura specifica della domanda ontologica, come un continuo ripensare l'essere quale principio e fondamento di tutto il reale

Un atteggiamento, quello "neoplatonico" in particolare, che suscita ancora domande capaci ogni volta di arricchirsi, di diversificarsi e apportare contributi vari e differenti. Quel suffisso "neo" dato al "platonismo" non vuol dire, per noi, collocazione in una corrente di filosofi votati alla fedeltà a un qualche nome della filosofia; ma vuol dire un modo di fare



filosofia che ripropone, anche in coloriture e tessiture diverse, una linea di pensiero che vede la filosofia come sapere aperto dalla posizione metafisica e ontologica di tutti quei filosofi che hanno privilegiato l'impegno speculativo come impegno nei confronti della domanda ontologica essenziale.

Nelle diverse forme del neoplatonismo ritroviamo diverse e differenti soste di un itinerario che non indicano un luogo specifico, o una codificazione determinata, ma una continua declinazione di quell'interrogazione che parte dalla domanda "perché l'essere e non il nulla?". E non dimentichiamo che questa domanda è stata spesso arricchita, anche in età a noi vicina, nella interpellanza opposta: "perché il nulla?".

La posizione "neo-platonica", per questo suo conservare la domanda sull'essere e sul nulla, si ripropone ancora oggi come base per l'ampliamento del tema ontologico ad altri temi e problematiche che non riguardano solo l'aspetto propriamente metafisico, ma da questo investono l'etica, l'estetica e, ovviamente, la teologia.

Il "focus" intende così favorire una riflessione a partire da alcuni apporti che nascono dall'analisi di alcune posizioni diverse che sono ascrivibili a questa linea di pensiero. Vengono illustrati tre argomenti teoretici collocati in autori e prospettive differenti: dalla questione della sovranità del bene nella tradizione plotiniana e neoplatonica antica, a quella della riflessione cosmologica nel pensiero rinascimentale e infine nella proposta di un'immagine della fede a partire da un approccio che ha affrontato l'inevitabile questione del rapporto tra fede e filosofia.

Si offrono al lettore tre esempi di possibili percorsi che possono essere desunti da una postura speculativa e metafisica che mantiene, al di là delle profonde questioni storiografiche che pone, una possibilità di pensare il fondamento e l'essenza stessa del filosofare nell'impellenza speculativa dell'oggi.



ENRICO PEROLI

THE SOVEREIGNTY OF GOOD. GOD AND THE WORLD IN PLATONISM

The role played by Platonism in the course of the philosophical tradition up to the beginning of the modern age is closely linked to the way in which it understood divine causality and, consequently, the relationship between God and the world. Such a relationship, in fact, is interpreted neither through the architecture of efficient causality, nor on the basis of the categories of Aristotelian metaphysics of substance that have marked the onto-theology of the Scholastic tradition. Unlike the latter, in fact, the world is not viewed as «another» ontological realm separate from the divine Principle. Rather, the world is just the «other» mode of being of the Absolute: it is the Absolute in the mode of manifestation. Starting from Plotin's treatise on divine providence, the article reconstructs this fundamental theme of the Platonic tradition and tries to show its philosophical meaning, thus explaining the role it has played in the course of the Western tradition.

I. INTRODUCTION

«It is the task of philosophy to investigate and see if there is any defence to be found to the charges against the gods in the sky; and we must also try to explain about the whole universe, since this kind of charge is directed against it too».¹ This programmatic statement, which seems to assign to philosophical reflection the task of developing a kind of «theodicy»,² appears at the

¹ *Enn.*, 4.24.30.24-28. All Translations of Plotinus are taken from Armstrong's Loeb edition of the *Enneads*, with some slight changes: PLOTINUS. *Enneads*. Text and Translations with Notes by A. H. ARMSTRONG, 7 vols., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1966-1988. References to the Greek Text follow P. HENRY and H.-R. SCHWYZER: *Plotini Opera*, 3 vols., Clarendon, Oxford 1964-1982.

² As for the term «theodicy» used in reference to Plotinus, cf. P. A. SCHULZ, *Plotins Theodizee nach ihren systematischen Grundlagen. Ein Beitrag zur Würdigung des Denkens*, Brendel, Jena 1914 and W. THEILER, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvres, Genève 1960, pp. 83 ff. There has also been talk of a «Kosmodizee» (cf. H.R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere. Studien*



beginning of the discussion devoted by Plotinus to the theme of astral influences in IV 4 30-45. One of the motives leading Plotinus in his astrological polemic is in fact the rejection of those views that impute to the «visible gods» the origin of the evils that man experiences in the world. This is a thesis that Plotinus deals with several times in his writings³ and which he tackles with particular force in the course of the critical discussion he holds with the Gnostics, who place «the charges against the gods in the sky» within a broader negative judgement on the meaning of the world as a whole. It is in the context of this issue that fits the long work that, towards the end of his life, Plotinus writes on the theme of providence (III 2-3), in which he takes up in an organic and systematic way the task he had given to philosophy in the passage from IV 4 that I have quoted above. For, Plotinus begins his work by explaining that his main purpose is to rebut the claim that our cosmos is not arranged in the best possible way. This claim is put in the mouths of Epicureans and Gnostics; the former «say that providence does not exist at all, the other that the universe has been made by an evil maker» (3.2.1.7-10). Against this claim, Plotinus asserts, at the very beginning of his discussion, that «universal providence» (ἡ τοῦ παντὸς πρόνοια) exists and that this «universal providence» has brought about the best physical cosmos. According to this meaning, the term *pronoia* needs to be applied to *Nous*, since the divine Intellect is the cause of the sensible world and of its rational order (3.2.1.24-26).

Immediately after that, however, Plotinus explains that this cosmic order does not reflect any rational design made by its cause. Plotinus makes clear that the term *pronoia*, when applied to *Nous* as the cause of the cosmos, designates only the fact that «the universe comes from Intellect and Intellect is prior in nature», or, as Plotinus puts it in his own definition of *pronoia*, «providence for the All [for the physical cosmos] is its being according to Intellect» (3.2.1.22-23). On the other side, Plotinus denies that ἡ τοῦ παντὸς πρόνοια could be understood in the sense that the good and rational order of the physical world is the result of «a fore-seeing and a calculation of God (προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ) about how this All might come into existence and how things might be as good as possible» (3.2.1.18-19). This view is common in Plotinus, who generally claims that true and intelligible principles act on the physical cosmos without being engaged in reasoning, deliberating, planning and fore-seeing. In order to explain how divine causality determines and guarantees an optimal world order, Plotinus develops a new and alternative theory about God's creative activity. And he maintains that his new theory can deliver a more coherent and defensible story about «universal providence» than the traditional Platonic theories that appeal to a demiurgic account of the making of the world in order to support the same claims.

The purpose of my paper is to discuss some aspects of Plotinus' dissenting story about

zur *Problematik der Negativen in der Metaphysik Plotins*, Hueber, München 1966, pp. 165-166) or a «Logodizee» (cf. E. FRÜCHTEL, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, p. 66). The expression was also taken up by D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Brill, Leiden 1993.

³ Cf., for example, 1.8.5, 26-34; 15. 23-28 and the commentary by D. O'MEARA, *Plotin. Traité* 51, Cerf, Paris 1999, pp. 14-15; 118-119; 2.3.1.6-10; 17-19.

divine causality and providence, by making three points. First, I will discuss Plotinus' criticism of the view that the cosmos is the product of God's causality based on reasoning, planning and deliberating. Second, I will deal with Plotinus' own theory on providence and divine causality, and, third, I will highlight what I believe to be the philosophical meaning and relevance of Plotinian theory. Before doing so, I will start with some introductory remarks about the historical background of Plotinus' theory. It can help us to come to a better understanding of Plotinus' theory, its origin and motivation.

II. DIVINE CAUSALITY

First of all, the Plotinian theory about providence and divine causality is rather different from the one presented in Plato's *Timaeus*. According to *Timaeus*, our world is constituted and arranged in the best possible way by a divine craftsman or demiurge. Plato represents the demiurge as guided by his own planning or calculation (λογισμός; 30b, 34a-b) in order to bring about a well-ordered cosmos. Indeed, it seems that the demiurge's causal power is labeled *pronoia* (*Tim.* 30b-c) to reflect precisely the claim that benevolent divine planning is explanatory of various features of the physical world (44c, 45a-b).

Plotinus, however, does not accept that the divine thought responsible for cosmic order could possess any of these Platonic features; instead, he proposes a metaphorical reading of the demiurgic model of causation set out in Plato's *Timaeus*;⁴ he regards Plato's words as a metaphor suggesting that our sensible world is ordered as if it were produced by the rational plan of a provident craftsman; but, according to Plotinus, this is not what happens in reality. One of the reasons why Plotinus departs from a literal reading of Plato's demiurgic causation is to be found in his polemic against the Gnostics and their use of Platonic texts. Plotinus rejects the Gnostic account of cosmogony as a misinterpretation of Plato's demiurge. In fact, according to Plotinus, such an account emphasizes the arbitrary and anthropomorphic aspects of demiurge's activity.⁵

As many scholars already remarked, the direct confrontation with Gnosticism played an important role in Plotinus' attempt to develop a non-demiurgic account of the making of the world. However, as Dominic O'Meara already pointed out some years ago, in developing his own theory Plotinus was not inspired only by his polemics with Gnosticism.⁶ Some important aspects

⁴ Cf., for example, *Enn.*, 3.2.14.1-6; 5.8.7.36-44; 6.7.1.28-32; 6.8.7.1-4; see R. CHIARADONNA, *Plotinus' Metaphorical Reading of the Timaeus: Soul, Mathematics, Providence*, in P. D'HOINE-G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 203-205.

⁵ Cf. 2.9.6 and J. M. NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden 2011, pp. 118-121.

⁶ See D.J. O'MEARA, *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus*, in: B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1: *The School of Valentinus*, Brill, Leiden 1981, pp. 365-378.

of the Plotinian view can be found in treatises which predate the explicit polemic with Gnosticism (contained in the so-called anti-Gnostic ‘Großschrift’, consisting in treatises 30, 31 and 32): in treatises number 4 and 5, for example, Plotinus accepts the Aristotelian position that nature, unlike craftsman, does not deliberate when producing things and for this reason it achieves a perfection far surpassing what is attainable by ‘craftsmanly process’;⁷ moreover, Plotinus rejects any anthropomorphic view of the demiurge and uses some arguments that had already emphasized by Epicureans, for example in Cicero’s *De natura deorum*, at 1.18-20.⁸ In his treatises Plotinus shows a familiarity with the debate in the philosophical schools concerning demiurgic accounts of the constitution of the world. Plotinus’ theory of divine causality and providence must be interpreted in the light of this debate; it represents an attempt to formulate, from a Platonic point of view, an answer to the problems that came up in this debate – and which are traditionally associated with the interpretation of Plato’s *Timaeus*.

Within this frame, Plotinus’ theory of divine causality and providence can be plausibly understood as motivated by his desire to resolve tensions within the Platonic tradition. One approach which Plotinus could find in a variety of forms in his Platonic predecessors was to distinguish between the highest God and a lower principle, to which the functions of the demiurge were attributed. This approach clearly frees the highest God from implications in the demiurgic processes, but it does not eliminate them. They are merely attributed to another cosmological principle. Therefore, Middle-Platonist authors widely resorted to the demiurgic image in describing the production of the world and argued that the natural order reflects the reasonings of the demiurge and his «administrative care» of the world, in Alcinous’ words (*Did.* 12, p. 167, 13-14 Hermann). Plotinus dissents from earlier Platonists on this point. He rejects the traditional Platonist conception of the demiurge based on Plato’s *Timaeus*, and argues that this conception is incompatible with some important commitments that he deems all Platonists should share. Plotinus maintains that, if the fundamental principles of Platonic philosophy are taken properly into account, then it is necessary to offer an alternative theory of divine providence, which excludes any demiurgic account of the constitution of the world.

Such an alternative theory, however, had been already offered within the Peripatetic tradition, by Alexander of Aphrodisias. This Peripatetic background is plausibly another important aspect to be taken into account in order to understand Plotinus’ theory and its origin. In his work *On Providence*, preserved in two Arabic versions, Alexander accepts the existence of providence, which is exercised over the sublunary region from the heavens, but rejects Plato’s view on demiurgic causation. Alexander defends the existence of order in nature, claiming that rational structures and regularities exist in the sublunary region. This refers in particular to natural species, which exist in virtue of their hylomorphic forms; the eternal and regular character of these immanent, specific forms is connected to the cyclical motions of celestial bodies.⁹ Alexander

⁷ Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, 7. 7.1032 a 12-28; *Physics*, 2. 8.199 b 28 (quoted by PLOTINUS, *Enneads*, 4.8.8.15-16); *On the Heavens*, 2, 4.287b.

⁸ Cf. *Enn.*, 5.9 [5].6.20-24; 4.8 [6]. 2.20-38; 4.8.8.11-16; 5.7 [18].3.7-12.

⁹ Cf. *On Providence* 33.1-8; 87.5-10 RULAND; *Quaest.* 1.25.41.4-19; 2.19.63.10-28 BRUNS.

however rejects the Platonic view that such rational structures should be seen as depending on a demiurgic and reasoning cause, that produces cosmic order contemplating an external paradigm, the Platonic transcendent Forms.

As Paul Thillet already remarked, Alexander's criticism of the demiurgic view of causality is, in some aspects, similar to that of Plotinus: although there is no clear textual parallel between them,¹⁰ we know that Plotinus was familiar with Alexander's work.¹¹ Plotinus however, rejects a 'horizontal', cosmological account of natural teleology, based only on the theory of immanent specific forms. From his Platonic point of view, Plotinus maintains that the good and rational order of the sensible world and of the natural ends internal to that world derives from suprasensible principles and, in particular, from a divine *Nous* that contains in itself the Platonic Forms. This leaves Plotinus with the challenge to develop a new theory of the casual relationship between the divine *Nous* and the world that could represent a coherent and plausible alternative to the traditional Platonic model of a demiurgic account of the making of the world.

III. PLOTINUS' CRITICISM

I turn to my first point: the reasons why Plotinus maintains that a demiurgic account of the making of the world is untenable. Here I cannot examine all of the Plotinian arguments; I will deal with what I consider to be the most important.

For that we need to return to the work *On Providence*. In the first chapter, Plotinus explains that 'universal providence' (ἡ τοῦ παντὸς πρόνοια), that we have to attribute to *Nous* as the cause of the world, cannot be understood as the *pronoia*, «which belongs to the individual and which is a calculation before action how something should happen, or not happen in the case of things which ought not to be done, or how we may have something, or not have it» (3.2.1.11-13). This kind of description accords with the usual meaning of the concept of *pro-noia*, that, in Greek, designates the thinking (*noein*) ahead (*pro*). In this sense, *pronoia* indicates that kind of pondering that aims to reach a goal, and thus thinks ahead (*pro*) about the course of events in order to plan and arrange the necessary means to achieve it. Understood as such, the term *pronoia* occurs in Aristotle in the ethical and legal meaning of 'pre-meditation' and it is connected with the

¹⁰ See P. THILLET, *Alexandre d'Aphrodise. Traité de la Providence*, Verdier, Paris 2003, pp. 46-54; see also P. ADAMSON, *Plotinus on Astrology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXXV, 2008, pp. 265-291, who has pointed out the parallels between Alexander's *On Providence* and Plotinus' discussion on astrology.

¹¹ Cf. PORPHYRY, *Life of Plotinus*, 14.10-13; see C. D'ANCONA, *Plotin*, in R. GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS Éditions, Paris 2012, vol. Va, pp. 973-975.

concepts of deliberation and intention.¹²

Plotinus makes clear that this kind of *pro-noia* cannot be applied to *Nous*; the divine Intellect cannot be regarded as a practical agent engaged in reasoning, deliberating, planning and fore-seeing. He argues that these modes of thought are incompatible with, first, the perfect actuality of *Nous*' thought, and, second, with the eternity of its nature. Let us deal with them in turn. First, Aristotle had argued that any form of reasoning and deliberation concerns only contingent things (see *Nicomachean Ethics* 6, 2.1139a12 ff.). The perfect actuality of *Nous*' thought, however, excludes that any form of contingency could be in it, since all the beings of which divine *Nous* can be aware are wholly and simultaneously present to it.¹³ Therefore, divine *Nous* cannot act by deliberate choice. For the same reason, given the perfect actuality of *Nous*' thought, also «the future» is already present in it, as Plotinus says (6.7.1.48-50); so, there are for *Nous* no perspective states of affairs to be for-seen or pre-planned (6.7.1.38-40). Second, the eternal nature of divine *Nous* excludes that the world had a beginning.¹⁴ As is well-known, according to Plato's *Timaeus*, the cosmos had a beginning, and there was a controversy among ancient Platonists as to whether this claim is to be interpreted literally or not.¹⁵ According to Plotinus, a beginning of the world would imply a change on God's part, a turning of God from not-creating to creating the world, but this is incompatible with the immutability of his nature. In *Enneads* 2.9.8.4-5, Plotinus formulates it in the following manner: «People who assume a beginning of the world think that the cause of the making of the world was a being who turned from a thing to another and changed». This view, however, would imply another unacceptable consequence: if God is the Good, to suppose a changing in God would involve that the maker of our world was not good, according to the thesis attributed by Plotinus to the Gnostics.¹⁶ For the same reason, as the creation has no beginning in time, therefore any new action in the world on God's part must be excluded. Should

¹² See ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 5, 8.1135b25-26; *Magna Moralia*, 1188b35-37. According to its ethical and juridical meaning, Aristotle also uses the term *pronoia* to distinguish between the most serious and least serious crimes: cf. *Politics*, 4, 16.1300b26; *Eudemian Ethics*, 2, 10.1266b38.

¹³ See *Enn.* 6.7.1.45-48; see P. HADOT, *Plotin. Traité 38 (VI, 7). Introduction, traduction, commentaire et notes*, Cerf, Paris 1989, pp.197-199. Cf. also 4.3.18.1-10; 3.9.1.35-37.

¹⁴ Cf. 2.9.8.3-8; 4.4.9.11-18; 5.1.6.19-27; see also 3.7.6.50-57, and W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, pp. 211-213.

¹⁵ On this debate cf. M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpretieren*, 2 vols., Brill, Leiden 1976-1978; R. SORABJI, *Time, Creation, and the Continuum*, Duckworth, London 1983, pp. 268-83, and C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 28-35.

¹⁶ Cf. 2.9.4.12-32; 5.14-37. This aspect of Plotinus' criticism of the Gnostics has been aptly dealt with by C. PARMA, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Brill, Leiden 1971, pp. 30-38.

God make 'new' things in the world, such a *novum* could be explained only by the fact that God has to remedy preexisting deficiencies in the cosmos, or that he wants to improve his creation. But neither of these alternatives is acceptable: in the first alternative, God would then be regarded as imperfect, in the second we would be unable to explain the reason why this improvable cosmos had not been previously improved, since there had been a beneficent cause of good already present to it.¹⁷ In the first chapter of his work *On Providence*, at 3.2.1.15-26, Plotinus refers to the thesis that the physical cosmos had no beginning in time, but is rather the eternal product of *Nous*' activity, as sufficient to establish the claim that the sensible world is not the result of divine reasoning and planning: since the cosmos has always existed, there is no time before it existed when it could have been planned out in advance.

The fundamental objection towards a demiurgic account of the making of the world is however another one; it clearly appears in a passage of the great anti-Gnostic work, in the seventh chapter of the *Ennead* 5.8. Plotinus starts by briefly presenting the Platonic conception according to which the sensible world derives from a suprasensible principle; he then asks himself whether this causality of the intelligible is to be intended according to a deliberative and demiurgic model:

«This All, if we agree that its being and its being what it is come to it from another, are we to think that its maker conceived earth in his own mind, with its necessary place in the center, and then water and its place upon earth, and then the other things in their order up to heaven, then all living things, each with the sort of shapes which they have now, and their particular internal organs and outward parts, and then when he had them all arranged in his mind proceeded to his work? – Planning of this sort is quite impossible» (5.8.7.1-9).

Immediately thereafter, Plotinus explains that, from the point of view of our discursive reason, this kind of interpretation can be regarded as something spontaneous and, so to speak, natural: we observe that the sensible world and the species within it are optimally constituted, therefore we deem the cosmos as something planned by a divine Intellect, which reasoned about the things here and arranged them in the best possible way. According to Plotinus, however, in

¹⁷ In 6.7.3.1-10 Plotinus explains that the passages in the *Timaeus*, esp. 27d-28a, in which Plato speaks of deliberation and reasoning in God must be understood as a 'hypothesis' due to the form of discourse, to the assumption that things «had come into being». According to Plotinus, however, Plato made it clear that it was only a way of speaking by adding that things «always come to being»: «Deliberation and reasoning are due to [Plato's] assumption: for he assumed that things had come into being. And this is why there is deliberation and reasoning; but by saying "always coming into being" he also abolishes the idea that God reasons. For it is not possible to reason in what is always; for to do so would belong to someone who had forgotten how it was before. And then if things were better afterwards, they would not have been beautiful before; but if they were beautiful, they keep the same. But they are beautiful because they are with their cause». The same argument is in 5.8.12.16-26.

this way we take human rationality as a paradigm for divine activity. This would imply that God is in the position of acting as a practical agent, who must have resorted to deliberation and that God's creative activity is determined by a reason that is external to him. In this way we would eliminate the absoluteness of the divine principle, namely its very nature as principle. Plotinus rejects such an account and at the end of the chapter, at 5.8.7.36-40, states:

«To return to our main theme: you can explain the reason why (αἰτίαν) the earth is in the middle and round, and why (διὰ τί) the ecliptic slants as it does [...] but it is not the case that because the things must be so arranged this is why they had been so planned, but that it [the intelligible] is as it is, is why things are well arranged».

In the last few lines of this chapter, 5.8.7.45-46, Plotinus refers to Aristotle's *Physics* (I, 5.188a27-30) in order to highlight that the divine principle is such inasmuch as it is the union between *archê* and *telos*:

«In this sense, it is well said [by Aristotle] that we should not enquire into the reason why (αἰτίας) of a principle and of a principle like this, the perfect one, which is the same as the goal».

So, the creative activity of God cannot be motivated by any reason, cause or *telos* whatsoever which is outside the nature of the divine principle. For this reason, according to a view of divine causality that will be systematically adopted by the following Neoplatonic tradition, the divine principles create only from themselves, that is «by their very being» (αὐτῶ τῶ εἶναι), *per esse suum tantum*, in the words of the *Liber de causis*.¹⁸

I will return to this conception of the divine causality in a moment. First, I would like to give an account how Plotinus' criticisms relate to the earlier Platonic tradition, esp. as set out in the eighth chapter of *Ennead* 6.7. In the earlier chapters, Plotinus described his own views about the causal relationship between the divine Intellect and the world. In the eighth chapter, at 6.7.8.3-4, Plotinus introduces a question that hypothesizes another possible way of conceiving the demiurgic activity of the Divine Intellect: «Wouldn't it be possible to suppose that God discovered the thought of horse in order that a horse (or some other animal) might come into being here below?». This question indirectly raises the problem of the relationship between Divine Intellect and Plato's theory of Forms. This is one of the fundamental problems in Plotinus' thought, which had already been extensively discussed by the Middle-Platonists. Plotinus accepts the common Middle-Platonist doctrine that the intelligible cosmos is not outside the demiurgic *Nous*, but is internal to it, and that the Forms are therefore «the thoughts of God». According to Plotinus, however, the Forms cannot be regarded as the thoughts that God conceived in

¹⁸ Cf. SYRIANUS, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, 163.27-34 KROLL; PROCLUS, *Elements of Theology*, 18.20.3-22; 120.106.7-8 DODDS; *Liber de causis*, 19, 181.25-26 BARDENHEWER = 19.101-102 PATTIN. See C. D'ANCONA, *Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle*, in LLOYD P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 356-385.

his own mind in order to create the sensible world: «It is not possible – this is Plotinus’ answer – for God to think the horse in order to make it [...] but the horse existed before its generation and was not thought of that it might be generated» (6.7.8.6-9). According to Plotinus, the Middle-Platonist doctrine would lead to the same conclusion that we examined in the anti-Gnostic treatise. For, if divine Intellect conceived the Forms in order to have a model on the basis of which to make the sensible things, then we should conclude that the Form of horse, for example, was thought for the sake of the sensible horse. In this case, however, what is superior and first, namely the Form, would depend – to some extent – on what is inferior, that is to say on the sensible object.

IV. NEOPLATONIC THEORY

The topics I hitherto addressed are also dealt with by Plotinus in *Ennead* 6.7. In the first part of this treatise, moreover, Plotinus introduces his own theory about the causal relationship between the divine Intellect and the world. The point of departure in *Ennead* 6.7 is once again Plato’s *Timaeus*. In the first chapter, Plotinus refers to a passage in the *Timaeus* on the creation of man by the demiurge (45b), which reads: «And of the organs the gods first contrived the eyes to give light, and the reason why they were inserted was as follows». The *aitia* that would have inspired the creative action of the demiurge is inherent in the fact that the eyes are the instruments through which a man can preserve himself in the sensible world (cf. *Tim.* 33a, 45d-e, 72e-74e).

This account of the *Timaeus* passage has a clear implication: the divine reason determined that animals are to have features such as eyes because it foresaw the circumstances of their sensible life and took in consideration which feature would be useful to animals in negotiating their physical surroundings. Once again, Plotinus rejects the idea that God created sense-organs or any other feature of sensible cosmos on the basis of *prohorasis* and *logismos*, and excludes that God’s creative activity can involve anything like means-ends reasoning about the sensible cosmos. The arguments offered by Plotinus are those I have previously discussed, and also in this case Plotinus makes clear that the *Timaeus* needs to be interpreted metaphorically.

As discussed by Pierre Hadot, the initial chapters of 6.7 are once again directed against the Gnostics and their use of Platonic texts.¹⁹ Plotinus, however, does not refer to the Gnostics alone. From the second chapter on, Plotinus addresses Aristotle’s hylomorphic doctrines. This discussion is particularly significant for our theme, since it must be conceivably seen as part of Plotinus’ argumentative strategy. As I have already mentioned, criticism of the Platonic demiurgic

¹⁹ Cf. HADOT, *Plotin*, cit., pp. 26-30; see also R. T. WALLIS, *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany 1992, p. 464 («The first part of VI 7 forms an anti-Gnostic interpretation of the *Timaeus*») and K. CORRIGAN, *Platonism and Gnosticism: The Anonymus Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?*, in J. D. TURNER-R. MAJERICK (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, pp. 141-177, 176-177.

understanding of causality is largely present in the Peripatetic tradition; Alexander of Aphrodisias had developed it in his work *On Providence*, with arguments partially similar to those of Plotinus. As with other subjects, Plotinus adopts some of Alexander's criticisms, but he believes that the right solutions can only be found beyond the Aristotelian perspective, within Platonism, or rather within that form of Platonism he himself develops.²⁰

The discussion with Aristotle in chapters 2-7 is somewhat complex and can hence only be presented in outline here.²¹ In the second chapter, at 6.7.2.12, after having qualified the nature of Intellect as 'cause', Plotinus introduces the typical Peripatetic distinction between *hoti* and *dioti* (cf. *Posterior Analytics* 2, 2.90a15, and *Metaphysics* VIII, 4.1044b14) and he refers to Aristotelian example of the eclipsis. According to Aristotle, we actually know a thing when we grasp its *dioti*, that is its essence or form, so that we can give a formal determination or a definition of it (cf. *Posterior Analytics* 2, 2.90a31). Plotinus wants to show that this Aristotelian doctrine needs to be combined with a Platonist account of reality. In the fourth chapter Plotinus presents the definition of man as 'rational animal' as a classical example for an Aristotelian definition through *genus* and *differentiae*. This example often occurs in Plotinus, in order to criticize Aristotle's logical doctrine, according to which the specific differences, which determinate and qualify a genus, must come from outside of it (see *Categories* 5.2.b20). In his work *On the Kinds of Being*, for instance, Plotinus maintains that a specific difference like 'rational', which makes the man a man, comes from the genus 'animal', and therefore it is an activity (*energeia*) coming from the substance.²² In treatise 6.7, at 4.22-28, Plotinus remarks that the Peripatetic definition 'rational animal' does not show at all what man here below really is (that is his *dioti*, his essence or nature), but simply describes the factual structure of concrete beings composed by body and soul. In order to have an explanatory effectiveness, a definition should be able to show how in the essence or form of the thing all the features that contribute to its nature are contained, all the features that are «constituent parts» of a sensible substance, making it the kind of entity which it is,²³ or all the

²⁰ For Plotinus' use of this argumentative strategy in other contexts, see E. PEROLI, *Organisme et réflexion. Plotin et la nature de l'être vivant*, « Revue de Philosophie Ancienne », 2, 2013, pp. 179-209.

²¹ For a further analysis of 6.7.2-7, A. SCHIAPARELLI, *Essence and Cause in Plotinus' Ennead VI.7 [38] 2: An Outline of Some Problems*, in D. CHARLES (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Clarendon, Oxford 2010, pp. 467-492; N. THALER, *Traces of Good in Plotinus's Philosophy of Nature: Ennead VI.7.1-14*, «Journal of the History of Philosophy», XLIX, 2011, pp. 161-80; R. CHIARADONNA, *Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics: Enn. 6.7 (38)*, in C. NATALI-C. VIANO (eds.), *Aitia II. Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeters, Leuven 2014, pp. 185-213.

²² Cf. 6.2.14.14-22; see A. CH. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon, Oxford 1990, pp. 90-94.

²³ See 3. 2.2.18-26; 4.4.16.4-9; 6.2.14.14-22.

‘completing qualities’, as Plotinus states using a *terminus technicus* of the Peripatetic tradition.²⁴ But, according to Plotinus, this is precisely what Aristotle’s understanding of definition cannot provide, since Aristotle’s doctrine of *ousia* cannot provide an adequate ground for the thesis of the priority of substance with respect to what depends on it.²⁵ In his criticism of Aristotle in 6.7 Plotinus thus aims to show that the only way of solving the problems of Peripatetic view of definition and essence points to a different meaning of Form as the source of the sensible things and of all what is a ‘constituent’ part of the nature of the things that participate of it. For this reason, as Plotinus shows in the second section of 6.7, we must go beyond Peripatetic hylomorphism and examine the nature of the divine Intellect.

What is more, the intelligible Forms can have such a structure only as objects of *Nous*’ thought, only because they are ‘the thoughts of God’, who knows himself in each of his objects of thought. For, as Aristotle had already argued, the divine *Nous* must be regarded as a fully actual self-thinking Intellect. But, if the Forms are the objects of divine thought, then Intellect thinks itself in each of its immanent Forms. Thus, in virtue of *Nous*’ thought, in each individual Form the whole intelligible world is present, that each Form contains according to its proper nature.²⁶ In this way, in each of its immanent Forms the divine Intellect sees all the other Forms, each time in a different way, that is, according to the perspective of each individual Form, and so it fully knows itself in each of its objects of thought:²⁷ «It thinks itself as whole with the whole of itself», in Plotinus’ own words (5.3.6.7).

For this reason, each Form, as object of *Nous*’ thought, is «complete» and «self-sufficient», as Plotinus states in 6.7.3. This means that it already contains in itself everything it communicates to the sensible things. As Plotinus states in the first chapter, «it is not permitted to suppose that anything which is of God is other than whole and all» (6.7.1.46). If in each individual Form the divine *Nous* thinks itself in a complete and comprehensive way («as whole with the whole of itself», as we have just seen), and if, therefore, each Form contains in itself the whole intelligible world, then there is nothing that could be added to the Forms when the sensible things are generated: therefore, all the features that characterize the sensible things are already contained in the intelligible Forms, even if according their intelligible nature; conversely, all that is present in the sensible things is nothing but an unfolding of what is ‘pre-contained’ in the intelligible, although this unfolding takes place at a lower level, that is, according to the mode of being that

²⁴ On this topic see E. PEROLI, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 84-86.

²⁵ Cf. 6.1.2.7-18; for further details and references on this topic see R. CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia: Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 64-66 and 108-110.

²⁶ Cf., for example, 1.8.2.17-19; 3.8.8.40-48; 4.9.5.28-29; 5.8.4.11.22-24; 5.9.8.2-4; see E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Clarendon, Oxford 2007, 199-207.

²⁷ On this structure of the Intellect, see PEROLI, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 51-104, and J. HALFWASSEN, *Geist und Selbzbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenios*, Franz Steiner, Stuttgart 1994, pp. 24-33.

is proper to the sensible.

This interpretation of intelligible causality is for Plotinus the answer to the initial question of treatise 6.7. The sensible eye sight was not ‘added’ to man at the time of his birth, nor it is due to the providential care of God, who would have given the man sight because of its usefulness: the sense-perception is rather the manifestation of what has always been inside the Form of man, in an immaterial and transcendental way (see 6.7.3.22-24: «Having senses, and senses of this kind, is contained in the Form by eternal necessity and the perfection of Intellect, which, if it is perfect, possesses the causes in itself»). At the end of this discussion, Plotinus brings up his famous distinction between the three men, and argues again that those features that characterize the human being «here below» are nothing but lower manifestations of the intelligible man:

«These sense-perceptions here are dim intellections, but the intellections there are clear sense-perceptions» (6.7.7.30-33).

The main tenets of the Plotinian theory of the intelligible causality played an important role in the subsequent tradition. There is a point, however, on which the later tradition will neither be willing to follow Plotinus, nor the Neoplatonic tradition. As we have seen, according to Plotinus, the sensible world must be conceived as a ‘manifestation’ or ‘unfolding’ of what has always been contained in the divine Intellect. According to Plotinus, however, there can be no act of will by the divine intellect at the basis of this manifestation or unfolding, there can be no intentions or concerns whatsoever regarding the sensible world and the ends internal to it. In chapter 8, at 13, Plotinus explains that living beings and all other sensible things were generated as an *epakolouthêsis*, as a necessary consequence of what is contained in the divine Intellect. This corresponds to Plotinus’ standard doctrine, according to which sensible things derive immediately from the intelligible world, as an image or a reflection of the Forms. The same rational order of the cosmos is nothing but a lower reflection of the intelligible order, without *Nous* having any concern or desire to produce it. Basil of Caesarea, in his *In Hexameron*, summarized Plotinus’ conception in this way:

«There are those who recognize that God is the cause of the world, but an involuntary cause (ἀίτιον ἀπροαίρετως), as the body is the cause of the shadow or the luminous body of light» (1.7.4).

If Plotinus’ theory of the causal relationship between divine *Nous* and the physical world is meant to constitute an account of divine providence, then Plotinus seems to tell an unclear story. Plotinus maintains: (1) that the sensible cosmos and the species within it are optimally constituted; (2) in contrast with any natural teleology, he claims that the rational structure of the world derives from a superior nature; in particular, he maintains that the good order of the cosmos as whole and the features of the sensible beings within it are fully determined by the contents of a divine Mind; (3) at the same time, however, he also maintains that this Mind cannot take into consideration the natural world or ends internal to this world. It is unclear how these three theses can be conciliated: *Nous* works out in detail structures, that will turn out to have utility here, without taking into consideration the conditions and the ends here with reference to which these structures have utility. As Noble and Powers pointed out, it is unclear

«how can Plotinus explain the fact that Nous possesses those very thoughts that ensure a well-ordered physical cosmos and well-adapted organisms, given that it cannot give any thought to the sensible cosmos and the conditions of embodied life».²⁸

In my last point I would like to propose an argument to support Plotinus' view. I would like to designate this argument 'the sovereignty of Good', according to the title of a well-known book by Iris Murdoch.²⁹

V. THE SOVEREIGNTY OF GOOD

Let us briefly return to the first chapters of the Treatise 6.7. As we have seen, Plotinus explains that all the features of the living beings of our world derive from the divine Intellect and must be understood as an unfolding of the characters that are incorporeally contained in the corresponding Forms. Plotinus, however, explains that the Forms have those features, not because they are aimed at creating the sensible world and at guaranteeing well adapted organisms. Let us take the example of the ox, which Plotinus introduces in the tenth chapter: in the Form of ox are contained those features which, then, appear in the sensible ox as 'horns' and 'claws'. In our experience, we observe that horns and claws are needed by oxen to be able to defend themselves, hence we believe that the divine Intellect has conceived and designed the horns and claws for the sake of this function. According to Plotinus, however, this is not the case: the Form of ox, like any other Form, possesses those particular features because those features are what allows that Form to best represent the divine Intellect, according to the specific nature which is proper to that Form. Due to this reason, each Form, as it is identical to the divine Intellect, contains the reason of all its features in itself rather than outside of itself. In this sense, Plotinus is able to state that in the divine Intellect the Forms «are in possession of their causes in themselves and with themselves», so that we can also say that they «have no cause of their being, but are self-sufficient and independent of cause» (6.7.2.40-42).

This argument can be explained in the following way. The intelligible Forms have a role as causes of the sensible things. At the beginning of his long work *On Providence*, Plotinus claims that the term *pronoia* refers to the fact that the contents and features of this world are causally

²⁸ C. NOBLE- I. N. M. POWERS, *Creation and divine providence in Plotinus*, in A. MARMODORO-B. D. PRINCE (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 51-70.

²⁹ I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul, London 1970; at p. 128 Murdoch writes: «The good has nothing to do with purpose, indeed it excludes the idea of purpose. The only way to be good is to be good "for nothing". That "for nothing" is indeed the experienced correlate of the invisibility of the idea of Good itself». I would like to show that Plotinus wants to build this «sovereignty of Good » into creation itself.

determined by the Forms that *Nous* contemplates. The value of the Forms, however, does not depend on their use for causation and explanation.³⁰ The Forms are of intrinsic value as objects of spiritual vision of Intellect. For each individual Form is a manifestation of divine *Nous*, or is the same *Nous* expressed according to its own nature, or to the perspective which is proper to the single Form. Plotinus criticizes any demiurgic account of the making of the world because it eclipses the intrinsic value of the Form, to the extent that the Form is viewed only from the horizon of the particular whose existence it is invoked to explain. For this reason, Plotinus excludes that the world was planned by a divine Intellect and maintains that God's creative activity cannot involve anything like means-ends reasoning about the sensible cosmos. For in this case intelligible Forms would be only the model or the instrument planned by divine Intellect for the constitution of the physical reality, as if the intelligible world were a blueprint for creation drafted by God. It is for the same reason that Plotinus describes the productive activity of intelligible Principles in non-intentional terms and illustrates it through examples that want to exclude any intentions or concerns whatsoever regarding the sensible cosmos.³¹

Plotinus, however, does not want only to assert and to preserve the sovereignty of the Form; he wishes to build the intrinsic value of the Form into the very structure of divine causality. According to Plotinus, the sensible world is utterly dependent upon the intelligible world for its existence. The Form, however, does not derive its value from being a pattern on the basis of which other things are made. According to Plotinus, the opposite is true. The function of Form as cause depends on its intrinsic value. The eidetic causality is an *epakolouthêsis*, as we have seen in the previous section: it is a necessary consequence or a reflection of the nature of the Form, that is it is derived from its intrinsic value. For this reason, it is by being what it is in its intrinsic nature that the Form creates all that proceeds from it. Plotinus extends this model of eidetic causality to all divine principles: in the case of suprasensible causes, «to produce» coincides with «to be itself».³² Therefore, the suprasensible principles have no need to 'do' something in order to be the cause of their effects. What is required is that they 'abide' (μένειν) in their nature. The verb 'abide' can appropriately describe the base of every 'procession' (πρόοδος), according to the typical formula of Neoplatonic causation.³³ For the *menein* is not a supplementary feature of divine principle, but the very nature of their causality: in order to create, they have only to abide what they are in their intrinsic value.

If my interpretation is correct, if Plotinus wishes to build the 'sovereignty of Good' into the structure of creation itself, then his theory of the divine causality transforms our way of looking at the world. Let us to return for the moment to the example of the ox. We say that the ox in the

³⁰ Cf. F. M. SCHROEDER, *Form und Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*. McGill-Queen's University Press, Montreal 1992, pp. 3-23.

³¹ Cf. NOBLE-POWERS, *Creation*, cit., p. 53, n. 6.

³² Cf. 3.2.1.38-45; 3.2.2.15-17; 5.8.7.24-31; 6.5.8.20-22.

³³ Cf., for example, *Enn.* 1.7.1.13-19 and 23-24; 5.3.10.16-17 and 12.33-8; 5.4.2.19-22; 6.4.7.22-9; 6.5.10.8-11.

sensible world has horns for defense. But, if the ox has horns only to defend itself against other animals, or vision only to keep it from bumping into things, then the attributes of horn and vision are regarded only in relation to these external purposes and to their functions. This way of looking at things is proper to our discursive reasoning, to which every form of *praxis* and *poiêsis* is connected. I can however consider and appreciate the living beings also in a different way. In the intelligible world, the Form of ox has horns and claws for the sake of perfection and completeness (6.7.10.1 ff.). If I focus on the particular in its relation to the Form, and if I understand that the role of the Form as cause is a reflection of its intrinsic value, then I may see that a living being has those attributes in order to be itself. This is precisely what Plotinus says of the Form.

This way of looking at the things irrespective of their functions and their uses could also be regarded as an aspect of what Plotinus considers as our freedom. For in his treatise *On Fate*, at 3.1.8.9-11, Plotinus maintains that we are free when we are outside the cosmic web of causation, which involves all the phenomenal realities. This kind of freedom is the very one of intellect, which is the sole human faculty that allows us to transcend our world without abandoning it. According to Plotinus, intellect always refers to intelligible Forms and therefore thanks to it we can open ourselves to the manifestation of the single beings in their intrinsic value. By doing so, we are able to stay outside of that heteronomous web of causation, in which the sensible things are considered only in relation of their uses, functions and purposes. Such a human freedom would not represent a way of flying from the world, but a different way of staying in it: a way of looking at the singular beings in their intrinsic value, that is from the point of view of the 'sovereignty of Good', or from the same point of view as God.

enrico.peroli@unich.it

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





THOMAS LEINKAUF

GIORDANO BRUNO UND SEINE KOSMOLOGIE

GIORDANO BRUNO AND HIS COSMOLOGY

The use of the term 'cosmology' in connection with Giordano Bruno's thinking does not actually have to be justified, unless, from a subsequent perspective, you lose sight of the fundamental difference between cosmology and astronomy: cosmology, as the more complex term, also includes what astronomy (as a quadrivial sub-discipline of the artes liberales) discusses, but not vice versa.

I.

Die Verwendung des Begriffs ‚Kosmologie‘ im Zusammenhang mit dem Denken Giordano Brunos muss eigentlich nicht gerechtfertigt werden, es sei denn, man habe aus späterer Perspektive den fundamentalen Unterschied zwischen Kosmologie und Astronomie nicht mehr hinreichend im Blick: die Kosmologie als der komplexere Begriff umfasst auch dasjenige, was die Astronomie (als quadriviale Teildisziplin der *artes liberales*) diskutiert, jedoch nicht umgekehrt.¹ So

¹ Zur Kosmologie Brunos siehe H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967. Védrine hat S. 43 richtig konstatiert: «A la différence de Ficin ou de Pic de la Mirandole, Bruno se passionne avant tout pour le cosmos, sa structure, son ordre»; dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob die anderen Autoren keine Kosmologie oder keinen Natur-Begriff gehabt hätten. Vielmehr ist diese prominent gegenwärtig, aber durchgehend unter dem Index jüdisch-christlicher Schöpfungs-Implikationen (Kontingenz, Sündenfall, Heilsgeschichte) – für Bruno hingegen, und das hat Védrine im Blick, ist der Kosmos bzw. das Universum ein Wert in und für sich selbst, so daß er/es zum eigentlichen Ort Gottes oder doch zumindest zu dessen ‚Inkarnations-Figur‘ wird (*unigenita natura*). Vgl. auch A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, S. 98-169; zum Problem von Astronomie und Astrologie siehe W. DONAHUE, a.v. *Astronomy*, in L. DASTON – K. PARK (eds.), *Cambridge History of Science*, Vol.3: *Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; R. WESTMAN, *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-



gehen in die Kosmologie seit Platon Überlegungen zur sogenannten Weltentstehungslehre ein, die später durch den jüdisch-christlichen Schöpfungsbegriff eine explizit theologische Dimension erhielten (die sich gerade für Bruno als besonders problematisch erweisen sollte – der er aber auch, das kann durchaus vermutet werden, eine eigene, völlig andere Form der religiösen Botschaft einer ‚religio omnium gentium communis‘ entgegensetzen wollte).² So gehen in die Kosmologie auch metaphysisch-ontologische Voraussetzungen ein, die sie aus dem Sockel einer rein ‚physikalischen‘ Disziplin im Sinne des Aristoteles herausheben und ihr ‚Spuren‘ des Wirkens einer transzendenten Ursache einschreiben, denen die Astronomie als solche indifferent gegenübersteht. So weist die Kosmologie als *lógos toû kósmou* eine ästhetische Komponente auf, die die mathematisch-quantitative Dimension der Astronomie aufsprengt – es ist der Kosmos, in dem sich der ‚sinnlich‘ gewordene Gott (*theòs aisthêtós*, Platon *Timaios* 92 C) allein zeigt. Ordnet man das Denken Giordano Brunos also dem kosmologischen Denken zu, dessen Wurzeln im europäischen Rahmen mindestens bis auf die Vorsokratiker zurückgehen und dem vor allem Platon durch seinen *Timaios* eine lang wirkende Signatur eingetragen hatte,³ und stellt somit die Kosmologie als einen thematischen Horizont sui generis *neben* die Ethik des ‚heroischen‘ Individuums, dann wird dadurch zunächst Folgendes klar:

I, 1. Brunos Bestimmung der Wirklichkeit der externen Welt, der Physis und des Kosmos, basiert *nicht* im Sinne eines Fundamentes auf den Grundfaktoren Beobachtung, Experiment und

London 2011; T. LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600*, Beck, Hamburg 2017, Bd. II, S. 1467-1498 mit weiterer Literatur. Dieser Beitrag kann natürlich nicht die komplexe Struktur des gesamten Denkansatzes Brunos behandeln, hierzu siehe die Analysen in ID., *Einleitung*, zu G. BRUNO, *De la causa*: T. LEINKAUF – E. BLUM – P. R. BLUM – A. BÖNKER-VALLON – E. CANONE – S. KODERA – M. MOOG-GRÜNEWALD U.A (eds.), *Giordano Bruno Werke*, Meiner, Hamburg 2007 [BW], Bd. III, S. ix-cxcii, insbesondere S. lxix-cxiii. Die Texte Brunos werden mit folgenden *Sigla* zitiert: BW = T. LEINKAUF U.A. (eds.), *Giordano Bruno Werke*, Meiner, Hamburg 2007; OL = F. TOCCO – B. SPAMPANATO – B. SPAVENTA (eds.), *Giordano Bruno Opera latine conscripta*, Le Monnier, Neapolis-Florentiae 1879-1891 (3 Bde in 8 Teilen); OM = M. CILIBERTO – S. BASSI – E. SCAPPARONE – N. TIRINNANZI (eds.), *Giordano Bruno Opere magiche*, Adelphi, Milano 2000.

² So, auf Basis von A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Firenze 1940, S. 275-294 und L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno [1948/49]*, a cura di D. QUAGLIONI, Salerno Editrice, Roma 1993, S. 10-11. Zur philosophischen Religion siehe T. LEINKAUF, *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, in «Accademia», 4, 2002, S. 29-57 (auch in ID., *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, Trafo, Berlin 2014).

³ Siehe hierzu die Beiträge in T. LEINKAUF – C. STEEL (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Antike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven University Press, Leuven/Louvain 2005 («Ancient and Medieval Philosophy», Vol. 32). Zu Brunos Rolle innerhalb der ‚neuen Physik‘ des 16. Jahrhunderts habe ich mich ausführlicher geäußert in LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. II, S. 1630-1734.

Induktion –⁴ in diesem Sinne ist Bruno auch *nicht* Teil einer frühneuzeitlichen, teils vom Sinnesdatum, teils von der Induktion, teils von der Mathematik ausgehenden Entwicklung der Frühform von Naturwissenschaft, die zwar nicht in gerader, aber doch zumindest unbeirrter Linie auf die heutige Form der Naturwissenschaft hinausläuft. Vielmehr ist seine Kosmologie Produkt einer *mentalen* Perspektivierung,⁵ der natürlich etwaigen Bestätigungen, die aus der Beobachtung tatsächlicher Vorgänge gezogen werden konnten, nur zusätzlich Recht sein konnte. Zu dieser mentalen, aus genuin philosophischen Reflexionen resultierenden Perspektivierung gehören folgende Faktoren:

I, 2. Brunos Denken macht mit Unendlichkeitsimplikationen Ernst, die das Denken schon seit den Vorsokratikern, sei es in Auseinandersetzung mit dem Kosmos als begrenzter, schöner und geordneter Fülle allen Seins, sei es in Auseinandersetzung mit der inneren Struktur und den Gehalten des Denkens selbst, bereitgestellt hatte.⁶ Er greift hierbei insbesondere auf die neuplatonische Philosophie und die sich aus dieser entwickelt habende christliche Theologie zurück. Generell, so kann man sagen, einerseits auf griechisches Denken und seine spezifische Weise, das Unendliche *nicht* als unbewältigbares Außer-Einander von Teilen – im Sinne des *partes extra partes* – zu denken, *nicht* als den schlechten Gegensatz des Begrenzten, Bestimmten und Definiten stehen zu lassen, sondern als produktives Moment des unbegrenzten *Potentiales* des Denkens, andererseits auf die gegenüber diesem stark Form-gebundenen griechischen Ansatz auf die durch den christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriff auch in den philosophischen und naturtheoretischen Diskurs eingeführte Neubetonung von Potential, Mächtigkeit und Setzungs- oder Schöpfungskompetenz eines ersten Ursprungs – es ist dieses komplexe Bündel an historischen Vorgabe, das Bruno aus einem vor allem Geist-metaphysischen in den physikalisch-kosmologischen Horizont überträgt.⁷ In diesem Zusammenhang darf, wenn man die Position Brunos in der

⁴ Hierzu siehe meine Analysen in ID., *Überlegungen zur Transformation des antik-scholastischen Methoden- und Wissensbegriffs in der Frühen Neuzeit: Autopsie, Experiment, Induktion*, in G. TOEPFER – H. BÖHME (eds.), *Transformationen antiker Wissenschaften*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, S. 215-241.

⁵ G. BRUNO, *De l'infinito, Proem. epist.*, BW IV, S. 6: «l'inconstanza del senso mostra che quello non è principio di certezza»; *dial.* 1, S. 50 f: «non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione: per che l'infinito non può essere oggetto del senso (...)».

⁶ Schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts wird mit der Abhandlung *Tractatus de infinito* des Jean Mair, mit verschiedenen Auflagen 1506, 1510, 1519, 1530, neue Edition und Übersetzung: H. ELIE (ed.), *Le traité de l'infini*, Vrin, Paris 1938 ebenfalls Ernst gemacht mit der Möglichkeit unendlich vieler Welten außerhalb des *praeconceptus Dei*. Siehe auf JOHANNES DE RIPA, *Quaestio de gradu supremo*, éd. critique par E. COMBÉS et P. VIGNAUX, Vrin, Paris 1964.

⁷ T. LEINKAUF, *La metafisica nel De immenso di Giordano Bruno*, in G. BRUNO, *De immenso. Letture critiche*, a cura di M. A. GRANADA e D. TESSICINI, («Bruniana & Campanelliana, Supplementi XLIV», Studi 19), Serra, Pisa-Roma 2020, S. 237-262. Schon VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 127 hat genau gesehen, daß «c'est la présence de l'infini dans le cosmos qui fournit

frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte bewerten will, also sein Verhältnis etwa zu Galilei, Bacon, Harvey u. a., Folgendes nicht übersehen werden:

I, 3. Brunos Wirklichkeitsdeutung, d. h. vor allem seine Analyse der Natur und des Universums als Totalität der Seienden, bedient sich, in einer sicherlich vor-kritischen Weise, durchaus hermetisch-kabbalistischer, neupythagoreischer, lullistischer, jüdisch-christlicher und vor allem neuplatonischer Argumentationsmuster, seien diese theologischer, magischer oder auch figurativ-geometrischer Natur.⁸ Dies verweist auf die komplexe Struktur des humanistisch-spät-

un fil conducteur pour saisir de quelle manière se pose pour lui le problème de la nature. Le Nolain est seul, à son époque, à assigner pour bases à toute la théorie de la nature les exigences d'un univers infini»; hierzu S. 128-146. Es sind gerade diese «exigences», um dies es mir hier gehen soll. Die Natur wird – im Unterschied zum Einen Platons und zum unbewegten Beweger des Aristoteles – zu einem selbständigen oder quasi-selbständigen Prinzip in der *ars Dei*-Tradition (hierzu T. LEINKAUF, *Mundus combinatus. Untersuchungen zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers*, Akademie Verlag, Berlin 1993, 2. Aufl. 2009, S. 46-129), siehe etwa *De Immenso*, VI, c. 10; OL I/2, S. 193: „Vel nihil est natura, vel est divina potestas/materiam exagitans, impresusque omnibus ordo/perpetuus“; VIII, c. 9; S. 310: „Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus./Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursum“. Natur ist in Eins ‚Macht-Vermögen‘ (potestas) und deren Resultat ‚Ordnung‘ (ordo), in Eins Macht-Vermögen und stabiles Gesetz, komplexe Synthese aus Dynamik und Status – eine Synthese, die sicherlich sachlich im Spektrum von Platons ‚mégista génê‘ des Sophistes steht.

⁸ Zur Bedeutung etwa der Genesis-Erzählung und Steucos siehe A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 146-152. Bruno integriert Thesen des Ficino und des Agostino Steuco bezüglich der Vorstellung einer universalen Weltdeutung, die anthropologisch fundamental ist (daher können und sollen, auf Basis von Averroes, die ‚Priester‘ die Religion als Mittel zur Stabilisierung politischer Herrschaft verwenden), philosophisch jedoch zurückgewiesen werden muss. Aus dem nebeligen, dunstigen Horizont der Mythen und der Weltentstehungserzählungen soll die ‚philosophia nolana‘ das menschliche Bewußtsein ins klare Licht der Unendlichkeits-Perspektive erheben. Hier spielen die Faktoren Indifferenz statt Hierarchie, Äquivalenz statt Divergenz, Einheit statt Vielheit in der Weise eine zentrale Rolle, daß Hierarchie, Divergenz oder Vielheit nur passagere Phänomene gegenüber der Stabilität des Einen selbst sind. So sind auch die Mythen in ihrer Buntheit oder die Religions-Erzählungen in ihrer Sequenzialität nichts Anderes als eine für die Masse legitime Ausmalung des Nicht-Substantiellen und Un-Wesentlichen (‚volgare filosofia‘). Das Eine ist zwar nicht ohne das Viele (die Form nicht ohne Materie, die Idee nicht ohne ihre Ideate etc.), das Viele hat aber ebenso keine Subsistenz – dies ist, wie man konstatieren muss, die ungelöste Problematik in der Ontologie oder Metaphysik in Brunos Philosophie!

scholastischen Denkens, wie es sich zu Lebzeiten Brunos konstatieren lässt, also auf die *Ko-Präsenz verschiedenster Denkschulen* – Neuplatonismus, Aristotelismus – in mindestens zwei dominanten Spielarten: alexandrinisch und averroistisch –, Stoizismus,⁹ Skeptizismus (also das ganze Bündel der Transformationen hellenistischen Denkens in die Frühe Neuzeit), Atomismus (vermittelt durch die Lukrez-Kenntnis), die ungebrochene Präsenz der neueren Scholastik und ihrer Zuordnung von Ordensschule und Denkschule. Bruno selbst stand *ab ovo* in einer solchen Filiation: er war, als Dominikaner natürlich thomistisch ausgebildet. Hinzu tritt aber auch noch die Präsenz heterodoxer, nicht akademischer Denkschulen, die sich teils aus der spätmittelalterlichen magisch-alchemischen Praxis, teils aus den neu entdeckten und übersetzten spätantiken magisch-theurgischen und gnostischen Strömungen speisten, eine der wichtigsten Schulen hierbei war die des Paracelsus (auf den Bruno auch explizit reagiert) und vor allem natürlich die Präsenz der gerade durch das Tridentinum anathematisierten protestantischen Bewegung –¹⁰ ich breche die Aufzählung hier einmal ab, ich wollte nur deutlich machen, daß gerade das Jahrhundert Brunos, das 16., an dessen exaktem Ende er seinen schrecklichen Tod sterben musste (und wollte), ein Jahrhundert nicht nur politischen, sondern vor allem auch gedanklichen Reichtums war, dessen vermeintliche innere Un-Ordnungen erst im darauf folgenden Zeitalter des sogenannten ‚Rationalismus‘ eine bestimmte Klärung erfahren sollten. Bruno jedenfalls ist eher Zeitgenosse des Girolamo Cardano, des Bernardino Telesio, des Pierre de la Ramée, des Paracelsus und Melanchthons, als derjenige der späteren Entwicklung, obgleich er, *ex post*, in verschiedenster Weise, mal als Dunkelmann und Magiker, mal als Erneuerer (*novator*) und Lichtbringer, als deren kongenialer Partner ‚rekonstruiert‘ worden ist – hierzu sei auf die grundlegende Studie von Saverio Ricci zur *Fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750* (Florenz 1990) hingewiesen. Eine aus meiner Sicht zentrale *clavis hermeneutica* zum Verständnis von Brunos Denkansatz ist das Kriterium der Korrespondenz und Konvergenz verschiedenster Seinsbereiche, das Bruno sicherlich auch durch seine kontinuierliche Auseinandersetzung mit den Implikationen der lullistischen, kabbalistischen und neuplatonischen Denkform sich zu eigen gemacht hat: der universale Zusammenhang aller Dinge untereinander, die Symmetrie- und Bildbeziehungen, die Zahl-

Man vergleiche die Kritik (abstrakter) idealer Einheiten in *De immenso* VIII, 9; OL I/2, S. 310: „*chimaeram/ Infinitae illam lucis sine corpore stantem (...) nusquam distincta essentia ab esse (...) abstractum quiddam logica ratione,/ Non autem vere subsistens*“ mit der ebenso radikalen These, daß das Viele nichts ist ohne die Einheit, die Akzidentien nichts sind ohne die Substanz, die unendlichen *vizissitudinalen* Formen keinen Selbststand haben, siehe LEINKAUF, *Einleitung*, in G. BRUNO, *De la causa*, BW III, S. lxxiii-cxiii.

⁹ Siehe für Brunos Zeitgenossen, Ideen-Geber und Rivalen Francesco Patrizi unsere Analysen in T. LEINKAUF, *Francesco Patrizi's Concept of Nature: Presence and Refutation of Stoicism*, in: «Intellectual History Review» 29 (2019), S. 575-593.

¹⁰ Zu Luther siehe T. LEINKAUF, *Martin Luther und Giordano Bruno. Eine indirekte und asymmetrische Konfrontation*, in M. TRAVERSINO (DI CRISTO) (ed.), *Giordano Bruno. Law, Philosophy and Theology in the Early Modern Era*, Garnier, Paris 2020, S. 421-446.

Verhältnisse, die Verweisungen der Zodiakal-Zeichen, die Analogien der natürlichen Grundprozesse – alle diese qualitativen Bestimmungen strukturieren die auf der anderen Seite in der Tendenz als quantitativ, indifferent, gleichwertig angesetzten ‚materialen‘ Substrate.¹¹ Es ist hierbei signifikant, daß sich in Brunos Texten eine Binnendifferenzierung des Natur-Begriffs findet, die ihn in eine Traditionslinie stellt, die vom Neuplatonismus über Avicenna bis hin zu Spinoza und Schelling reichen wird: die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata*.¹²

I, 4. Gegenüber den verschiedensten, meist durch klassische Vorurteilsstrukturen und Ideologisierungen geprägten Vereinnahmungen, denen Bruno bis in die heutige Zeit ausgesetzt war und ist – etwa, daß er ein Materialist gewesen sei, ein Vertreter der magisch-animistischen Denkweise, ein Relativist, etc., ist auf das zurückzugehen und einzugehen, was wir in den Texten finden. Mit Bruno kommt man, wie mit Platon etwa, nicht durch deskriptive Rekonstruktion, historische Kontextualisierung oder gar, was eigentlich das Schlimmste ist, durch ideologisch vorentschiedene – sei es materialistische oder sei es anti-katholische – Interpretationen zurecht,¹³ er muss systematisch gelesen werden, ohne, wie eben auch bei Platon, daraus gleich ein ‚System‘ zu machen. D. h. aber eben auch, daß man die Präsenz des Metaphysischen, des Denkens des Einen, der Theologie, nicht vor-schnell oder ideologisch zurückdrängt (oder besser: verdrängt) –¹⁴ dadurch macht man Bruno eher zu einem Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts, macht seine

¹¹ Siehe schon die Analysen von VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 103-125, S. 107: „correspondance universelle“; siehe auch LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III, S. xii-xiii, xx-lxiii; ID., *Implikationen des Begriffs ‚natura naturans‘ in der Frühen Neuzeit*, in N. ADAMOWSKY – H. BÖHME – R. FELFE (eds.), *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, Schöningh, München 2011, S. 103-118. Zu Zahl und Mathematik grundlegend A. BÖNKER-VALLON, *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*, Akademie Verlag, Berlin 1995.

¹² VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S.139-146; LEINKAUF, *Kommentar zu G. BRUNO, De la Causa*, BW III, S. 425-426.

¹³ So ganz richtig auch S. MANCINI, *L'imprecisa contrazione dell'uno. Saggi su Cusano, Bruno e Montaigne*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹⁴ So VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 43: „pour lui, il ne s'agit pas de théologie“, siehe auch S. 74-76, 294-297: hier hält Védrine (gegen N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1955) fest, daß Bruno „niemals ein Materialist im ‚vulgären‘ Sinne gewesen sei“ (S. 295), da er immer die Begriffe Seele, Form und Gottheit (divinité) aufrechterhalten habe und im Bereich des Ethischen eine „Ewigkeit“ im Blick gehabt habe, „située au-delà de toute perception et qu'on ne peut saisir que par le raisonnement“. Die Adhesion Brunos an der Vorstellung einer „unkörperlichen Materie“ und an der universalen Präsenz des Seelischen führe eher zu einem (metaphysischen) Monismus als zu einem (physischen oder auch dialektischen) Materialismus. Bezeichnend ist das unkommentierte Zitat S. 297 aus *De vinculis in genere, De vinculo*

Deutung zu einem direkten Derivat des Materialismus, Positivismus und Historismus, der die Zeit beherrschte, in der er im großen Stile wiederentdeckt worden ist.¹⁵ Zum Themenbereich Kosmologie möchte ich also hierzu nun einige Bemerkungen machen.

II.

II, 1. Zunächst eine *terminologische* Vorüberlegung: wenn wir mit Blick auf Bruno von ‚Kosmologie‘ sprechen, so ist dies legitim, wenn – neben dem schon vorhin Gesagten – beachtet wird, daß zum einen die antike Bedeutung von Kosmologie als λόγος τοῦ κόσμου, also als begründeter Rede von oder als Definition dessen, was Kosmos heißt, im Blick gehalten wird und zum anderen aber auch die Spezifizierung dieses Logos, wie sie Platon in seinem *Timaios* und wie sie die daran anschließende Kommentierung und Synthetisierung des *Timaios* mit jüdischen und christlichen Theologumena fortgeführt hat, nicht übersehen wird. Die allgemeine Bestimmung von Kosmos versteht darunter die Wirklichkeit (vor allem die physikalische Wirklichkeit) als abgeschlossene, in sich gerundete Summe von definiten Verhältnissen zwischen Atomen, Elementen oder Substanzen, d. h. der Kosmos ist eine Ein-Vielheit, die begrenzt, in sich geordnet und, wegen dieser Ordnung, auch *schön* ist (wobei Schön-Sein im Sinne des griechischen Denkens primär als Gut-Sein bzw. Richtig-Sein zu denken ist);¹⁶ die Spezifizierung durch Platon, Judentum und Christentum fügt dem hinzu, daß es eine Instanz gibt, die in dieser kosmischen Ordnung als Agens wirkt und in ihrem Wirken oder besser: als Wirkung dieses Wirkens zu jedem Zeitpunkt den Kosmos als sinnvolles Geordnet-Sein bestätigt – schon Platon hatte aus diesem Grund (wenn man ihm denn eine Welt-Entstehungslehre zuschreiben wollte) den Kosmos oder das All auch als ‚sichtbaren Gott‘ bezeichnet (eine Formulierung, die Bruno begeistert aufgenommen hat) oder als ‚voll-

cupidinis art. 15, OL III, S. 695-696 zur Materie als „divinum quoddam“. Zur Ethik Brunos siehe F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (1968), Liguori, Napoli 2006.

¹⁵ Differenzierter sind hier die Analysen, die im Jahrhundert zuvor, vielleicht im Anschluss an die Bewertungen Daniel Morhofs in seinem *Polyhistor* von 1747 (‚manifesta tamen in illo Atheismi vestigia non deprehendo‘) etwa Friedrich Heinrich Jacobi auf durchaus schmaler Textgrundlage vorgelegt hatte oder Friedrich Wilhelm Josef Schellings – beide durchaus in Opposition etwa zu der Darstellung Bruckers oder Bayles, siehe hierzu LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III (Anm. 3), S. cxiv-cxxxv.

¹⁶ T. LEINKAUF, *Der neuplatonische Begriff des ‚Schönen‘ im Kontext von Kunst- und Dichtungstheorie der Renaissance* in V. OLEJNICZAK LOBSIEN – C. OLK (eds.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, S. 85-115; T. LEINKAUF, *Überlegungen zum Status des Bildes und der Kunst bei Plotin*, in A. EUSTERSCHULTE – W.-M. STOCK (eds.), *Zur Erscheinung Kommen. Bildlichkeit als theoretischer Prozess*, Meiner, Hamburg 2016, S. 23-36.

kommenes Lebewesen‘ (auch die Zuordnung von Universum, Welt oder Stern/Planet und Lebewesen findet sich bei Bruno an vielen Stellen).¹⁷ Diese durch alles ordnend, sich bekümmern und erhaltend hindurchgehende Instanz (im Sinne der *dioikêsis*) wird von der platonischen Tradition als Seele oder Weltseele bezeichnet, ihre operative Seite häufig als Natur (*φύσις*): auch diese zentralen Konzepte – Weltseele, Natur als universales Agens etc. – verwendet Bruno im direkten, teilweise zitierenden Anschluss an diese Tradition. Die Kosmologie Giordano Brunos ist also, trotz ihrer uns so bedeutsamen Modernität zugleich eine Restitution antik-neuplatonischer Auffassungen, sie synthetisiert die Differenzmomente vorsokratischer und platonischer Kosmos-Konzeption gegen Aristoteles mit dem Einheits- und vor allem Indifferenzgedanken, den er selbständig aus der Erbmasse des traditionellen Denkens herausgehoben und wirksam gemacht hat. Zugleich hält sie den Gedanken an ein erstrangiges, schaffendes Prinzip lebendig, das die Vorstellung eines neutralen, in seiner eigenen Vollkommenheit subsistierenden Einen – wie manche sie aus der Anfangssequenz des fünften Dialoges von *De la causa* herausgelesen haben – sprengt und aufbricht. Der Kosmos ist zumindest absolutes Explikat des absoluten Einen, er ist vollkommene, Defizienz-freie Wirkung dieser absoluten Ursache, so daß die klassische Vorstellung der Minderung der Ursache in ihrer Wirkung (selbst wenn es die vollkommenste Wirkung sein sollte), hier durch Bruno intentional aufgehoben ist.¹⁸ Ein *deus in rebus* (*Spaccio della bestia trionfante*, dialogo 3, OC V/2, S. 415: *dio nelle cose*; in *De minimo* I, c. 1; OL I/3, S. 136: *mens insita omnibus*) tritt als vollkommene Wirkung (*effectus absolutus*) neben den *deus extra res* (*causa absoluta*) oder die *mens super omnia* (*De minimo* I, c. 1; OL I/3, S. 136) – insofern Bruno diesen *deus in rebus* in *De la causa* auch noch provokant und mit Blick auf die *Verbum*-/und Sohnes-Theologie der *ecclesia* als *unigenita natura* bezeichnet, war nicht nur sein irdisches Schicksal besiegelt (siehe unten Abschnitt IV), sondern vor allem auch philosophisch die deutliche Tendenz zur ‚Indifferenzierung‘ von Schöpfer und Geschöpf, von Ursache und Wirkung, von Prinzip und ‚Prinzipiiertem‘, von Gott und Welt gegeben. Es wurde schwierig, einen Gott vor die Klammer der Welt

¹⁷ Es ist insbesondere die Funktion der Natur bzw. der Seele, die hier von großem kosmologischem Interesse ist, vgl. *De l'infinito*, proem. epist., BW IV, S. 16: die Bewegung der unendlich vielen Welten ist keine von außen kommende, extrinsische Bewegung, sondern innere, selbst vollzogene Bewegung, d. h. für Bruno „da la propria anima“; *dial.* 1, S. 56: „la dignità della natura divina et universale“; S. 84: „tutti (sc. le terre, li fuochi, le astri) se muovono dal principio interno che è la propria anima“. Siehe auch VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 197-214.

¹⁸ Siehe etwa PROKLOS, *Elementatio theologiae* prop. 7, in der Übersetzung des Patrizi: „omne productivum alterius, praestantius est natura producti“ siehe auch PROKLOS, *Elementatio*, prop. 11 und 36; *Liber de causis* prop. 1; *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, S. 231: „omnis causa primaria plus influit causatum suum quam causa secundaria“; THOMAS AQUINAS, th. I, q. 2, a. 2-3; *Summa contra gentiles* II, c. 45; FICINO, *Theologia Platonica* VII, c. 13; Bd. 1, S. 282 Marcel: „quicquid aliquid efficit [=causa], eo quod ab ipso fit [=effectus] esse debet praestantius“.

oder des Kosmos zu stellen und diese/n damit als ‚hypothetisch‘ in reine Abhängigkeit und Kontingenz zur Ursache oder zum Wollen dieses Gottes zu setzen. Obgleich sich in Brunos Texten deutliche Spuren eines meta-physischen oder meta-kosmischen Prinzips bewahren,¹⁹ argumentiert er doch immer wieder in Richtung einer solchen Indifferenz. Theologie wird bei ihm tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Kosmologie selbst, Metaphysik tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Physik, Ethik als gipfelnd in der Subjekt-transzendierenden ‚Schau‘ (*theoria*) des höchsten Seins tendenziell – aber noch nicht vollständig – zur Subjekt-immanenten und Natur-bezogenen (auf die Göttin Diana vektoruell gerichteten) ‚heroischen Leidenschaft‘.²⁰ Die vielen Metaphysik-indizierenden Sur-plus, die Bruno (zumindest sprachlich) noch setzen muss, um seine Vorstellung von der Wirklichkeit zu erklären, die nicht weg zu drängende oder weg zu diskutierende Adhärenz zur Einheits-Metaphysik des Parmenides, zur Dialektik Platons, zur Spekulation des Cusaners, verweisen deutlich auf die Komplexität, die in einer Denkbewegung anzusetzen ist, die ihre eigene Radikalität nur auf Basis systematischer Vorgaben in die Tat umsetzen konnte.

Im Rahmen dieser Form von Kosmologie verwendet Bruno nun folgende Begriffe, die zunächst geklärt werden müssen: Einzelseiendes (*singolare, individuo*), Welt (*mondo*) und Universum (*universo*). Diese Begriffe, die jeweils in sich einheitliche und komplexe Seins-Formen bezeichnen, stehen, das ist für das Kommende wichtig, in folgender stabiler Beziehung (wobei, das sei angemerkt, manchmal *mondo* auch für Universum stehen kann et vice versa, ohne die hier aufgezeigte Sequenz als solche zu tangieren): eine Welt ist die Summe aller auf sie relativen Einzelseienden, das Universum ist die Summe aller Welten und damit auch aller Einzelseienden. Zusätzlich gelten folgende, genau zu verstehende Äquivalenzen: jedes Einzelseiende ist eine Welt für sich (nämlich zumindest die Welt, deren Teilmoment es ist), jede einzelne Welt ist zugleich auch ein Universum, gilt dies, dann gilt aber auch – vermittelter Weise – jedes Einzelseiende ist ein Universum.²¹

¹⁹ Dies habe ich am Beispiel der ‚eroici furori‘ und dem dort herausgestellten „moto metafisico“ zu zeigen versucht in T. LEINKAUF, *Metaphysische Grundlagen in Brunos De gl'eroici furori*, in «Bruniana & Campanelliana» 11, 2005, S. 137-152. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, a.a.O., S. 103-104 hat diesen Doppelaspekt des Prinzips/Gottes (‚extra res-in rebus‘, ‚Immanenz-Transzendenz‘) als „contradictoire“ bezeichnet, ebenso wie die Doppelbedeutung von Materie als göttlicher Ursache (*De la causa*) und als dunkler Grund (*De umbris idearum*).

²⁰ Hierzu siehe Analysen in LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. II, S. 1381-1388.

²¹ Wenn alle A (Individuen) auf B (Weltsein) zutreffen und wenn alle B (Welten) auf C (Universum) zutreffen, dann folgt, daß auch alle A (Individuen) auf C (Universum) zutreffen. Terminologisch verwendet Bruno ‚mundus‘ bzw. ‚mondo‘ meist für Planet oder Weltkörper, manchmal aber auch für ein Weltensystem innerhalb des Universums; dieses kann aber auch als „synodus ex mundis“ bezeichnet werden, vgl. M. A. GRANADA, *Synodus ex mundis*, in «Bruniana & Campanelliana» 13, 2007, S. 149-156.

Es gilt aber auch: das Universum ist selbst ein Einzelnes, jede Welt ist eine Eine und damit auch eine Einzelne, hat ihre Singularität.²² Dabei ist Folgendes noch zu beachten: (a) alle Wirklichkeits-konstitutiven Faktoren – Einzelnes, Welten, Universum – sind, ich werde später darauf noch zurückkommen, *strukturhomolog*, sie sind jeweils komplexe, organische Einheiten; (b) Einzelnes und Universum sind in der Weise Grenzformen, daß das Einzelne kein ihm untergeordnetes, gleichartiges (also organisch-komplexes) Sein mehr in sich enthält und daß das Universum nicht von einem anderen, größeren gleichartigen Sein – einem Hyperuniversum o.ä. – enthalten wird. Was man hier sieht ist nicht die triviale Tatsache, daß Bruno hier weder strikt ‚logisch‘ argumentiert noch in jeder Hinsicht korrekt, was die Einzelverhältnisse betrifft, sondern man kann sehen, daß er, in Aufnahme bestimmter Thesen des Plotin, vor allem aber auch des Cusanus, *spekulative Aussagen* macht, die ganz bestimmte *gegenseitige Implikationsverhältnisse von Einheit, Vielheit und Allheit* thematisieren und zwar mit der deutlichen (platonisch-neuplatonischen) Intention, das Moment der Unbestimmtheit und Unbegrenztheit in und an der quantitativen Kategorie ‚Vielheit‘ aufzulösen und in die abgeschlossene, definite Form der Allheit zu transformieren. Mit folgenden systematischen Konsequenzen: das Universum ‚ist‘ (‚ist‘ im Sinne von: existiert als) die Allheit aller Welten, nicht eine unbestimmte Vielheit. Eine Welt W ‚ist‘ die Allheit aller auf sie hin orientierten Einzelseienden, nicht eine unbestimmte Vielheit von einzelnen Dingen, das Einzelseiende ‚ist‘ die Allheit seiner es konstituierenden Elemente, nicht eine unbestimmte Menge von kompositen Teilchen. Diese Abgeschlossenheit ist es jedoch, die zu den weiter oben angeführten Aussagen des Typus ‚jedes Einzelseiende ist eine (seine) Welt‘ führen, weil die Allheit (Totalität) nicht nur die vollständige, nicht erweiterbare Entfaltung der Einheit ist,

²² Vgl. G. BRUNO, *De l'infinito, proem. epist.*, BW IV, S. 18: „differenza che è tra il mondo e l'universo, perché chi dice l'universo 'infinito uno', necessariamente distingue tra questi due nomi“; S. 24: mondi als „corpi eterogenei, (...) animali, (...) globi“; *dial.* 1, S. 64 f: das erste Prinzip ist selbst, als alles andere in sich einfaltend, ein „simplicissimo et individuo primo principio“, die Welten, die Sterne, die Planeten („questa terra“) sind „infiniti membri“ des unendlichen Bildes („simulacro“) des ersten Prinzips und zwar als „innumerabili individui“, als „questi grandi animali“, auch S. 84, *dial.* 4, S. 204, 228 zu „individui“. Zusätzlich entwickelt Bruno, gegen die Solubilitäts-These Platons („vos quidem dissolubiles estis, nequaquam vero dissolvemini“) – obgleich mit *Tim* 41 A-B, eine Nicht-Auflösbarkeit der Götter (und Sterne) und, dadurch vermittelt, des geschaffenen Kosmos durch das schaffende, demiurgische Prinzip anzunehmen ist, ist doch alles andere auflösbar oder kann zugrunde gehen – den Gedanken der bei Platon nicht angenommenen *Individualitätskonstanz*, die durch das thetisch eingeführte Faktum des permanenten Gleichgewichts von Zu- und Abfluss der Teile gesichert wird, *De l'infinito, dial.* 4, BW IV, S. 218, *De immenso* II, c. 5; OL I/1, S. 274; dazu gehört auch, wegen der konstitutiven Wechselwirkung, die angemessene Distanz der individuellen Faktoren (vor allem der Weltkörper) zueinander, vgl. *De l'infinito, dial.* 4; BW IV, S. 216, 222. Zu Platon und der frühen Kritik durch Aristoteles (alles Gewordene, sofern der Kosmos bei Platon ein *genêtos* sei, muß auch wieder zugrunde gehen) siehe M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. I, Brill, Leiden 1976, S. 5-18.

sondern weil, wegen der Vollständigkeit, jedes Einzelne in der Allheit eine bestimmte, genau definierte ‚Position‘ oder ‚Stelle‘ einnimmt. In produktiver Aufnahme von Cusanus' Reflexionen zum Verhältnis Universum-Einzelseiendes im zweiten Buch von *De docta ignorantia*²³ und vorausleuchtend auf die systematische, gerade auch logisch abgesicherte Ausformulierung, die dieser Gedanke in Leibniz' *Monadologie* erhalten wird, entfaltet Bruno seine Kosmologie auf Basis solcher Grundannahmen (die alles andere als trivial sind). Auch bei ihm erhält daher Geltung: ein Einzelseiendes ‚ist‘ die Allheit seiner akzidentellen Bestimmungen, nicht die unabgeschlossene Sequenz ihres raum-zeitlichen Vorkommens. Wir haben also Identitätssätze, die ‚spekulative Sätze‘ sind. Einmal, weil sie die Identität von Nichtidentischem behaupten, ein Zusammenfallen auch des Gegensätzlichen, zum anderen, weil sie Vollständigkeitsimplikationen enthalten, die niemals Gegenstand einer dem Menschen möglichen Erfahrung oder seiner logisch-kategorialen Kapazität faktischen Quantifizierens sein können – wir werden nachher sehen, daß diese Sätze und der spekulative Erkenntnismodus, der ihnen zuzuweisen ist, nur vor dem Hintergrund des schon erwähnten starken Einheitsbegriffs zu verstehen sind.²⁴ Wir haben aber auch eine Art ontologischer Stratifizierung und Staffelung, die von den Einzelseienden über die Welt(en) zum Universum geht. ‚Sehen‘ und empirisch ‚Erfahren‘ kann ich weder das in den Identitätssätzen

²³ CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 4, n. 112; h I, S. 72-73: das Universum als „maximum contractum“; n. 116; S. 74: „patet, quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiit in esse“. Das Universum ist daher „omnia entia simul“, diese aktual existierende Totalität oder Allheit muss sich in alle möglichen Abstufungen ausdifferenzieren, diese machen, siehe II, c. 5, n. 122-123; h I. S. 78, nach Vorbild des Organismus (c. 10, n. 154; S. 90-99) die optimal existierende Einheit des Alls aus. Im Universum ist daher konsequent ein Differenz-Maximum realisiert, keines der Dinge im Universum kann ohne das Mit-Sein der anderen Dinge existieren. Dieses Zusammen resultiert in der irreduziblen Totalität radikal individuierter Einzelner, c. 11, n. 156; S. 99: „necessario in omnibus sunt secundum diversissimos gradus adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia aequalia esse possunt simpliciter“ – niemand ist näher als Cusanus, vielleicht mit der Ausnahme des durch ihn geprägten Nolaners, an Leibniz' Grundgedanken schlechthinniger Individuierung und Singularisierung gewesen als Cusanus. Siehe hierzu die Überlegungen in T. LEINKAUF, *Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen*, in «Studia leibnitiana», XXVIII, 1996 und XXIX, 1997; ID., *Cusanus' Natur-Begriff. Eine Analyse im Ausgang von De venatione sapientiae*, in G. CUOZZO – T. LEINKAUF (eds), *Dialettiche del Rinascimento. Natura, mente, e arte da Nicola Cusano a Leonardo da Vinci*, Mimesis, Milano-Udine 2021, S.125-197; die zur Zeit beste Zusammenfassung der Grundideen zur Kosmologie von *De docta ignorantia* hat jetzt Enrico Peroli vorgelegt, siehe E. PEROLI, *Niccolò Cusano. La vita, le opere, il pensiero*, Carocci, Roma 2021, S.156-195.

²⁴ Bruno selbst spricht mehrfach von ‚spekulativer Erkenntnis‘ oder ‚spekulativer Wissenschaft‘, vgl. etwa *De la causa, dial.* 3, BW III, S. 160: „scienza speculativa“. Schon VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O. hat mehrfach auf die an Platon anschließende dialektisch-spekulative Denkform Brunos aufmerksam gemacht, so S. 133, 138-139.

Ausgesagte bzw. dasjenige, was diese ontologisch meinen, noch die über das Einzelseiende hinausgehende Stratifizierung (dies hatte die Erkenntnis-kritische Tradition schon des 14. Jahrhunderts festgehalten, dies hatte auch der Neu-Skeptizismus des 16. Jahrhunderts behauptet).²⁵ Denn weder ‚sehe‘ ich jemals eine Welt noch gar das Universum: alle diese Bestimmungen sind für Bruno ausschließlich Gegenstände des «Auges der Vernunft».²⁶ Dieses Auge durchbricht den Schein der schlechten Fiktion, der ‚vil fantasia‘, die das nicht-spekulative Denken, sich nur auf Sinnesdaten stützend, konstruiert hatte: es durchschaut, wenn man so will, die Unhaltbarkeit der Konstruktion eines Kosmos aus Elementen-Hierarchien, Sphärenschalenstaffelung und gegenstandsgebundener Topologie, die Unhaltbarkeit also des aristotelisch-ptolemäischen Weltbegriffs.²⁷ Für Giordano Bruno ist, wie schon für Nicolaus Cusanus, das extrapolierende, aus dem projektiven Vermögen der Vernunft gezogene Potential der Welterschließung gerade in striktem Gegensatz zu beliebiger, phantastischer Spekulation wie auch zu einer durch empirische Vorurteile und rational-logische Formalität ohne sachliche Not reduzierten Weltdeutung zu sehen.

Ich gebe ein Beispiel: nach Cusanus ist es die Vernunft, die ‚sieht‘, daß im Unendlichen die für den Verstand grundsätzlich unterschiedenen geometrischen Eigenschaften ‚gerade‘ und ‚ge-

²⁵ Für das 14. Jahrhundert wäre vor allem Nicolas d’Autrecourt (ca. 1300-1369) zu vergleichen, der in seinem *Exigit ordo executionis* in radikaler Weise die epistemischen Zugriffsmöglichkeiten, die sich auf rein sinnliche Akte oder auch auf mentale Akte berufen, zurückgewiesen hatte, siehe etwa *Exigit ordo executionis*, ed. John Donnell 1939, S. 227-229, 237-238. Es gibt hier nur einen „habitus conjecturativus“ und eine hypothetisch – wenn bestimmte Bedingungen des natürlichen Perzeptionsvollzuges vorliegen – anzusetzende Gewißheit. Für den Neuskeptizismus des 16. Jahrhunderts siehe etwa F. SANCHEZ, *Quod nihil scitur*, Lugduni 1581, in J. DE CARVALHO (ed.), *Francisco Sanchez. Opera philosophica*, Subsídios para a Historia da Filosofia e da Ciencia em Portugal, Coimbra 1955, S. 10-12; zu ‚visio‘, S. 29: „sensus solus exteriora vidit, non cognoscit“.

²⁶ Vgl. BRUNO, *De la causa*, dial. 3, BW III, S. 144, 146, 183; *De l’infinito*, dial. 1, BW IV, S. 58: „l’occhio della ragione“; dial. 5, S. 252; *De minimo*, OL I/3, S. 137. Zu dieser Verwendung von ‚Auge der Vernunft‘ gehört auch der Gedanke, daß Bruno immer wieder sagt, er wolle mit seinen „eigenen Augen“ sehen, vgl. *Cena de le ceneri*, dial. 1, BW II, S. 28 (OC II, S. 35): „non posso innamorarmi di cosa ch’io non vegga“; *De l’infinito*, dial. 4, BW IV, S. 250: Die eigenen Augen sind hier in Eins diejenigen des eigenen Intellektes und diejenigen, die als sinnlich-sehende Augen, Autopsie des Universums betreiben. Zum ‚Intellekt‘ oder zur ‚Vernunft‘ gehört wiederum die Überzeugung Brunos, daß es sich für jedes Individuum dabei um dasjenige handeln müsse, was er immer wieder „regolato senso“ oder „svegliato giudizio“ nennt, z. B. *De la causa*, epist. proem., BW III, S. 8, dial. 3, S. 164; *De l’infinito*, dial. 3, BW IV, S. 202 u.ö.; vgl. *De la causa*, BW III, Kommentar, S. 270 f.

²⁷ BRUNO, *Cena de le ceneri*, dial. 3-5; BW II, S. 96-219; *De l’infinito*, proem. epist., BW IV, S. 20 f, dial. 3, S. 176, 196; dial. 5, 274, 282.

krümmt‘ – die sich kontradiktorisch ausschließen – zusammenfallen (so koinzidiert der ins Unendliche gehende Radius y eines beliebigen Kreises mit der die Peripherie des Kreises an einem Punkte berührenden Tangente x). Bruno, der den Text, in welchem Cusanus dies Beispiel gibt, sehr gut gekannt hat (*De docta ignorantia*, Buch I, c. 12-14; h I, S. 24-28), überträgt diese Verbindung von spekulativ-projektiver Einsichtskraft der Vernunft (projektiv, weil die Vernunft das Zusammenfallen, das ich auf der Tafel nicht wirklich wiedergeben kann, als Resultat des faktisch ins Unendliche verlängerten Radius ‚antizipiert‘) auf seine Deutung der Binnenverhältnisse des als unendlich gedachten Universums: hier ‚sieht‘ das Auge der Vernunft, gegen die Faktizität des nur Differenzen suggerierenden Augenscheins, die Identität oder Indifferenz in diesen Verhältnissen: das Einzelne ‚ist‘ das Universum, insofern es als Selbsta Ausdruck des Universums im Sinne einer Kontraktion oder Zusammenziehung auf Bestimmtes verstanden wird, das selbst wieder qua Selbsta Ausdruck ein Unendliches ist. Im Unendlichen kann es Endliches nicht als etwas Substantielles, als eigenständig für sich seiendes Sein geben, da für Bruno der Grundsatz gilt, daß Endliches zum Unendlichen kein Verhältnis haben kann. Ist aktual unendlich ausschließlich das Universum, so muss alles andere nicht aktual unendlich, sondern potentiell unendlich sein.

II, 2 Ableitung des Universums

Bruno setzt in seiner Kritik am traditionellen Seins- und Weltbegriff systematisch beim Begriff des Einen an. Dieses steht, als Absolutes, als Gott, als Unendliches, in einer zunächst unvermittelten Radikalität gegen alles Nicht-Eine, also gegen alles Viele, Heterogene, Differente, Andere etc., aber auch gegen alles bestimmte Eine, das selbst nicht absoluter Anfang und Ursprung von allem ist. Man könnte den Grundsatz festhalten:

Alles, was wirklich IST, ist nichts anderes als die ‚absolute, unendliche Einheit‘ (*unità assoluta, infinita*).²⁸

Gilt dieser Satz, so ist, umgekehrt, nichts, was ein Vieles oder ein in sich Vielheitliches ist, ein wirkliches Sein, es hat nur ein abgeleitetes oder relatives – in Bezug auf das absolute Eine zu denkendes – Sein. Das heißt: individuell-singuläres, einzelnes Seiendes, wie es sich dem sinnlichen Wahrnehmen und Empfinden zeigt, ist an sich selbst eine ephemere, schnell sich wandelnde, schnell vergängliche, geradezu nichtige Ausprägung der an sich absolut unwandelbaren Einheit. Die vizissitudinale Existenz-Bedingung verschlingt sozusagen das zu stabilem Sein Kommen-Wollen.²⁹ Dagegen erhält Sein ausschließlich dasjenige, was wir zuvor in dem durch die Identitätssätze Behaupteten angetroffen haben: wirkliches Sein hat das Universum als die Allheit aller Welten und Einzelseienden, Wirklichkeit hat jede Welt als die Allheit aller ihr zugeordneten Einzelseienden, Wirklichkeit hat ein Einzelseiendes als die Allheit seiner ihm zukommenden

²⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen in *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 226-236.

²⁹ Zum für die frühneuzeitliche Diskussion und gerade auch für Bruno wichtigen Begriff ‚vicissitudo‘ siehe die Ausführungen in T. LEINKAUF, *Il concetto di ‚vicissitudine‘ nella seconda metà del Cinquecento. Louis LeRoy e Giordano Bruno*, in «Annuario filosofico», XXXI, 2016, S. 106-124.

Bestimmungen. Da wir sinnlich-empfindend und diskursiv-proportional immer nur Teilmengen, Ausschnitte, Aspekte dieser relativ aufeinander zu denkenden Einheiten erfassen können, erschließt sich uns die Wirklichkeit gegen die Fiktion, das Sein gegen den Schein, das Wahre gegen das Falsche ausschließlich in einer *philosophischen* Einstellung, denn nur sie erkennt und identifiziert den Ausschnitt *als* Ausschnitt – der ansonsten für sich stünde, sich für das Ganze präsentierte, dessen Position einnahme –, sie erkennt die Teilmenge *als* Teilmenge, den Aspekt *als* Aspekt und verhindert dadurch eine schlechte *pars-pro-toto*-Konstruktion, in der der Teil fürs Ganze gesetzt wird. Dies zeigt, daß gerade auch in dem stark einheitsmetaphysischen Ansatz Brunos das singulär-individuelle Einzelseiende ein ‚starkes‘ Sein besitzen kann, insofern es nämlich als Integral aller seiner möglichen Bestimmungen betrachtet wird (das antizipiert Leibniz’ Bestimmung der Individualsubstanz als eines *unum per se*, das nur durch einen vollständigen, die Allheit seiner Bestimmungen erfassenden prädikativen Operator als das, was es wirklich ist, erfassbar und darstellbar ist, also als durch eine nur einem unendlichen, göttlichen Intellekt zugängliche *notio completa*, einen vollständigen Inbegriff). Als ein solches Integral ist es zugleich (im Hegelschen Sinne) Moment seiner bestimmten Welt und dadurch auch Moment des Universums. Nur wenn es abstrakt, für sich betrachtet wird – dies wirft Bruno eben der aristotelisch-scholastischen Ontologie, die an der individuellen Substanz und der *forma substantialis* sich festgeschraubt habe, vor – dann wird das Einzelne *contra intentionem* zu einem Nichts, zu einem ephemeren Phänomen, für welches dann allgemeine Bestimmungen, die Essential-Bestimmungen, und kontingente Beschreibungswerte, die Akzidental-Bestimmungen, auseinanderfallen. So ist es ein letztlich tragisches Missverständnis, welches der Nolaner auch selbst durch seine radikale, aufbrauende und auch empfindliche Art mit provoziert hat, wenn wir in den Protokollen der Verhandlungen zu seinem Prozess lesen:

Negat individua vere esse quae sunt, sed sunt vanitates – Er leugnet, daß das individuelle Seiende auf wahrhafte Weise sei, vielmehr sei es nichtig/eitel.³⁰

Bruno zielt mit dieser Aussage ausschließlich auf die in seinen Augen verkürzende, das Sein des Einzeldinges auf die Form individueller Substantialität und akzidenteller Bestimmungen reduzierende Betrachtungsweise, die er Aristoteles und dann vor allem der sich seit Ockham entwickelnden nominalistischen Schule vorhält; gegen diese Entleerung des Einzelseienden auf der einen und die falsche Aufladung auf der anderen Seite will er eine Betrachtung setzen, die Einzelnes als ‚funktionalen‘ Ausdruck eines Ganzen sieht, ohne das es dann jedoch tatsächlich an und für sich und alleine genommen ein Nichts ist. Brunos Intentionen weisen, das ist, neben seiner kosmologischen Modernität, vielleicht als ‚ontologische Modernität‘ zu bezeichnen, weit über ihn hinaus in grundsätzliche Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts, zu der Grundent-

³⁰ A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica, Città del Vaticano 1942, S. 113 f.

scheidung nämlich, ob ich die Akzidental-Bestimmungen substantialisiere oder die Einzelsubstanzen in Bezug auf das Eine, etwa die *substantia absoluta* des Spinoza, akzidentalisiere.³¹

Bestimmte Wurzeln dieses vom Einen ausgehenden Denkansatzes liegen eindeutig im vorsokratischen Denken, im Denken des Parmenides nämlich und der durch ihn inaugurierten, schon in der Antike heftig diskutierten und umstrittenen eleatischen Schule, sie liegen aber auch in der Aufnahme und Transformation des Eleatismus durch die platonische Tradition, wie sie vor allem im Denken des Plotin und des Proklos sich finden, und sie liegen nicht zuletzt in der gesamten, hierauf aufbauenden Tradition der Einheitsmetaphysik, die für die Frühe Neuzeit im Denken des Meister Eckhart und der auf ihn sich berufenden mystischen Schule sowie auch im Denken des Nicolaus Cusanus wirkungsvoll geworden ist. Spuren, vor allem aber auch direkte Aufnahme dieses Bündels von Voraussetzungen lassen sich bei Bruno durchgehend nachweisen: durch Marsilio Ficino war ihm Plotin bekannt, aber auch das thomistische und neuplatonische Ansätze verbindende Denken des Ficino selbst, er hat intensiv Cusanus gelesen und in seinen Texten diskutiert, teils *ad litteram* in diese integriert, er hat, selbstverständlich, als junger Dominikaner Novize den Thomas gelesen und die thomistische Schulphilosophie gekannt, er hat, Vielleser, der er war, auch den neu übersetzten Diogenes Laertios gelesen, den Lukrez und die Humanisten.³² Um es kurz zu machen: die Grundsignatur seines Denkens und damit auch der sich aus diesem Denken entfaltenden kosmologischen Konzeption ist ein spezifisches Denken des Einen, das sich von der genannten Tradition zugleich direkt ernährt und sich von ihr ebenso auch abstößt. Wenn man davon spricht, daß es bei Bruno eine ‚Kosmologie ohne Fernrohr‘ gebe – das ist ja die Grundspannung, in der man den Nolaner zu Galileo Galilei sehen will –,³³ dann ist zunächst dieser starke Begriff von Einheit im Blick zu halten, einer Einheit, von der Bruno immer wieder sagt (wir hatten darauf schon verwiesen), daß ihre verschiedenen Erscheinungen oder Manifestationen im Seienden, also im an sich Nicht-Einen, Vielen und Unterschiedenen, ausschließlich dem «Auge der Vernunft (*occhio della ragione*)» zugänglich seien. Man könnte, um den Gegensatz zu der zu Brunos Zeiten praktizierten, von ihm durchaus immer im Blick gehaltenen Astronomie zu pointieren, vielleicht sagen: Brunos Fernrohr ist ein geistiges Fernrohr,

³¹ Hierzu ausführlicher T. LEINKAUF, *Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien*, in A. SCHMITT – G. RADKE-UHLMANN, *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter*, Steiner, Stuttgart 2009, S. 131-153.

³² Zur Bedeutung des Lukrez etwa für die Kosmologie siehe INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, a.a.O., S. 100-101 vor allem zu *De rerum natura* II 1052-1069 und *De immenso* VII, 18; OL I/2, S. 281; VIII, 6; S. 301, zu *De rerum natura* V 550-563 und *De immenso* OL I/2, S. 83-84.

³³ Zu Brunos Verhältnis zur zeitgenössischen Astronomie und zu seiner Ausstrahlung auf Kepler oder Huygens vgl. die Arbeiten von M. A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Bibliopolis, Napoli 1996; ID., *Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems*, in «Journal of the history of astronomy», 39, 2008, S. 469-495.

dasjenige der noetischen Spekulation nämlich.³⁴ Mit dessen perspektivierender wie fokussierender Kraft, um in diesem Bilde zu bleiben, entdeckt er für sich die *hinter* dem Augen- und Sinnen-schein verborgene ontische Tiefenschicht der Wirklichkeit, die eigentliche Struktur des Kosmos (wir haben dessen Grundriss im Verhältnis ‚individuo/singolare-mondo-universo‘ schon angesprochen), die den meisten zunächst aufgrund ihrer kontrafaktischen Faktur – nach dem Grundsatz: das, was sich uns zunächst und immediat als das, was IST, aufdrängt, der pralle Reichtum sinnlicher Datenmengen, ist an sich nichts Stabiles, Substantielles oder gar Für-sich-seiendes – als absolut nicht plausibel erscheinen muss.

II, 3 Bestimmungen des Universums

Das Universum nun, als die, wie wir jetzt wissen, letzte, weil weder ontologisch noch begrifflich steigerbare Einheit des an sich Vielheitlichen – das Universum ist ja alle Welten und alle in diesen Welten eingeschlossene Einzelseiende – hat folgende Bestimmungen, die alle, das sei gleich gesagt, aufeinander verweisen, sich gegenseitig in der Weise implizieren, daß ich immer, um die Bestimmung x abzuleiten zu können, die Bestimmungen y, z, etc. voraussetzen muß, und umgekehrt: (i) Unendlichkeit, (ii) Homogenität, (iii) De-Zentriertheit und (iv) Lebendigkeit-Beseeltheit. Die gesonderte Darstellung der einzelnen Momente ist also notwendig ‚abstrakt‘, konkret wird sie erst durch darauf aufbauende Synthese. Außerdem ist im Blick zu halten, daß alle folgenden Bestimmungen nicht direkt sinnlich-empirisch zugänglich sind, sondern, als Extrapolationen, Hypothesen, Projektionen oder Konklusionen genuine Produkte des Denkens darstellen:

II, 3 (i). Das Universum ist, teilt man es in einen Aspekt des Substrates, der Materialität und des Aufnehmenden sowie einen anderen Aspekt des Aktiven, der Formalität und des Formgebenden auf, zunächst, hinsichtlich des Substrat-Aspektes, ‚unendlich‘.³⁵ Bruno bezeichnet, in der Aufnahme Cusanischer, letztlich scholastischer Gedanken, den Substrat-Aspekt als das ‚Werden-Könnende‘ bzw. ‚Geschaffen-werden-Könnende‘, als «potestà di esser fatto» (Cusanus: *posse fieri*), den Aktivitäts-Aspekt hingegen als das ‚Schaffen-Können‘, Tätigsein-Können, als «potestà di

³⁴ Ein solches imaginäres ‚Fernrohr‘ oder, wenn man auf die reine Funktion achtet, eine solche imaginäre, rein aus der Kraft des Denkens entwickelte ‚Position des Blickes‘ kann man auch schon etwa bei Aristoteles finden, so z. B. in den *Analytica posteriora* I 31, wo Aristoteles eine Versetzung der menschlichen Beobachter- und Wahrnehmungsposition auf den Mond imaginiert, 87 b 39 f; vgl. hierzu auch den Kommentar von W. DETEL in ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, Akademie Verlag, Berlin 1993 (Akademie-Ausgabe Werke Bd. 3, Teil II), Bd. 2 S. 497 f.

³⁵ Hierzu siehe LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O., Bd. I, S. 1716-1734: „Infinitisierung der Welt: Giordano Bruno“. Siehe BRUNO, *De immenso* I, c. 4; OL I/1, S. 216 f; III, c. 1; S. 318 f.

fare» (Cusanus: *posse facere*).³⁶ Auch hier stecken in der Wurzel des Kosmos-Begriffs Brunos metaphysische Grundentscheidungen, die die spekulativen Implikationen des Einheitsbegriffs betreffen: ist das Universum ‚Bild‘, ‚Abbild‘ (*simulacro*) oder ‚Explikat‘ (*explicatio*) des Einen, so ist es dies nur dadurch, daß es einerseits selbst ein Eines ist, das markiert das Identitätsmoment am Bild, und daß es andererseits, das markiert das Differenzmoment, ein zweitrangiges, abgeleitetes, nicht-eines Eines ist, d. h. ein Eines, das Vielheit ist, und wir wissen auch, daß es eine Vielheit als Allheit oder Totalität ist (also die größtmögliche Steigerung von Vielheit ohne daß es zu einem bindungslosen Auseinanderfallen der einzelnen Momente kommt).³⁷ Die oben genannte, an aristotelische wie auch stoische Vorgaben (*poioûn-paschón*) anknüpfende Grundunterscheidung in ein Tätiges und ein Passives, ein Schaffendes und ein Geschaffenes, ein Formales und ein Materiales etc. bezieht sich nun auf folgende *ontologische* Überlegung: Sein in einem starken Sinne liegt nur dann vor, wenn etwas alles das ist, was (es) sein kann (*omne est quod esse potest*). Dies heißt, wirkliches Sein ist nur ein Sein, das keine Möglichkeit ausstehen hat, das sozusagen nichts mehr an Möglichkeitshorizont besitzt. Ein Möglichkeitshorizont, der es unter die tatsächlich prekäre Bedingung stellte, daß etwas an ihm eben nicht zur Wirklichkeit, Realisierung oder Aktualisierung kommen könnte und es eben deswegen ein defizientes, defektes, beschädigtes Sein wäre. Durch diese an Cusanus orientierte Reflexion auf das Verhältnis von aktuellem und möglichem Sein gewinnt Bruno eine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem absoluten Prinzip,

³⁶ BRUNO, *De la causa*, dial. 3, BW III, S. 140, dazu der *Kommentar* S. 387 f; S. 168 f mit Verweis auf die Referenz-Stellen bei Cusanus, zusätzlich zu den bekannten Ausführungen in *De venatione sapientiae* (die Bruno sicherlich kannte), wäre vor allem auf *Idiota de mente*, c. 11, n. 130-132; h V, S. 183-186, aber auch *De ludo globi* I, n. 45-46; h IX, S. 51-52 zu verweisen. In *De ludo globi* heißt es (I, n.46; S. 52): „quod mundus de modo, qui possibilitas seu posse fieri aut materia [!] dicitur, ad modum, qui actu esse dicitur, transivit. Nihil enim fit actu, quod fieri non potuit“. Zum Verhältnis von „posse fieri, posse facere, posse factum“ in Cusanus’ *De venatione sapientiae* siehe LEINKAUF, *Cusanus’ Natur-Begriff*, a.a.O.

³⁷ Bruno kannte wohl die *Sermones* des Cusanus nicht, zumindest nimmt er hierauf nicht explizit (soweit ich weiß) Bezug, dennoch ist ein Verweis auf *Sermo XXIII*, n. 15; h XVI, S. 367-368 vielleicht aufschlussreich: „(...) ex uno enim et altero oritur inaequalitas, unum et alterum est multitudo. Inaequalitas igitur praesupponit multitudinem, ex qua generatur. Ex multitudine autem inaequalitate oritur divisio. (...). Et quia multitudo ex se non est, sed ex unitate (cedit enim multitudo ex unitate); per hoc enim multitudo est, quia non est unitas semel sive uniter, sed unitas plurificata. Zu Natur und Totalität siehe etwa *De immenso* I, c. 12; I/1, S. 245: „Sicubi natura est quae totum totaque ubique est“, eine Formulierung, die fast identisch mit der klassischen, seit Plotin ausformulierten Definition der Seele bzw. ihres Verhältnisses zu ihrem Körper-Substrat, ist: „anima (sc. rationalis) est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis“, wir formulieren um: „natura est tota in toto (sc. universo) et tota in qualibet parte (sc. universi)“. Zur Bedeutung dieser Seelen-Definition siehe LEINKAUF, *Mundus combinatus*, a.a.O., S. 56-66. Siehe auch die Beobachtungen in VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O., S. 136-139.

dem absoluten Einen oder Gott und dem ersten aus ihm entstandenen Prinzipiat, dem Universum: Gott ist in einem absoluten Sinne alles das, was (er) ist³⁸ oder, wie es auch heißt, ‚alles, das, was (er) sein kann‘, das Universum, als ‚göttliches Bild‘, ist – Identitätsmoment – ebenfalls, im Unterschied zu allem anderen Sein, alles das, was (es) ist, aber – Differenzmoment – nicht in allen seinen Teilen, sondern nur als Ganzes. Da als Teile des Universums, wie wir wissen, die Welten und die Einzeldinge gelten, sind diese also ebenfalls wiederum dadurch vom Einen und vom Universum abgesetzt, daß für sie gilt: sie sind niemals alles das, was ist, oder niemals alles das, was sein kann. Jede Welt und jedes Einzelseiende ist eben dadurch auch nicht selbst faktisch unendlich, sondern als potentiell Unendliches nur ein Bild des unendlichen Bildes (Universum) des absolut unendlichen Prinzips.³⁹ Diese Differenzierung von absolutem Prinzip und Universum auf

³⁸ BRUNO, *De l'infinito, dial. 1*, BW IV, S. 74: „(il primo principio, l'agente, l'infinita maestà attuale) non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa“. Mit Cusanus hält Bruno an einem zentralen Unterschied zwischen Prinzip-Ursprung und Prinzipiiertem-Wirkung/Effekt fest: ist Gott in absolut vollkommener Weise alles das, was (er) sein kann (omne id quod esse potest), so ist das Universum als dessen Bild zwar als Ganzes ebenfalls alles das, was (es) sein kann, aber nicht in gleicher Weise in allen seinen Teilen (Welten, Sub-Universen). Hier ist H. VÉDRINE, *La conception de la nature*, a.a.O., S. 144-145 und ihrer Kritik an E. NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1926, zu widersprechen: „L'univers est à chaque instant tout ce qu'il peut être car, en Dieu, nécessité et volonté coincident“. Siehe dagegen etwa BRUNO, *Cena de le ceneri, dial. 5*, OC II, S. 253-255: „dovendo quella (sc. la materia) secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, si tutto, se non in un medesimo tempo et instante d'eternità, al meno in diversi tempi, in varii instanti d'eternità successiva e vicissitudinalmente“; *Infinito, dial. 1*; BW IV, S. 70 f (OC IV, S. 85-87): „l'universo è tutto in tutto (...) explicatamente, e non [!] totalmente“, hingegen Gott ist, da er in jedem Teil und überall das ist, was (er) sein kann, „tutto l'infinito complicatamente e totalmente“. Siehe LEINKAUF, *Einleitung*, in *De la causa*, BW III, S. c-ci. Obgleich Védrine diese Passagen Brunos an anderer Stelle (S. 154, 198) anführt, werden die dort eingetragenen Differenzen zwischen Gott und Universum oder zwischen Universum und (einzelnen) Welten nicht mit der Identitätsthese konfrontiert.

³⁹ BRUNO, *De l'infinito, dial. 1*, BW IV, S. 72: das Universum besitzt als „divina imagine“ eine nur ihm eigentümliche „excellenza“, die gerade im nicht-kontrahierten Spiegeln der Einheit und Unendlichkeit des Prinzips (Gottes) besteht; zur Differenz von Prinzip/Einem und Universum ebenda: „per esser differente la infinità dell'uno (sc. Gottes) da l'infinità dell'altro (sc. Universum), perché lui è tutto l'infinito complicatamente e totalmente: ma l'universo è tutto in tutto (...) explicatamente, e non totalmente (...)“. Ebd. S. 72-74: von Gott wie vom Universum gelte zwar sie seien jeweils „tutto infinito“, Gott, weil er von sich jede Grenze ausschließt (da sé esclude ogni termine), das Universum, weil es keinen Rand, keine Grenze, keine Oberfläche besitzt (non ha margine, termine, né superficie); aber Gott ist „totalmente infinito“, denn „tutto lui è in tutto il

der einen Seite, die eine Unterscheidung von zwei Typen des Unendlichen ist: ein absolut aktuelles Unendliches und ein relatives Unendliches, das eine Art begrenzter oder endlicher Unendlichkeit darstellt (diese Unterscheidung kannte Bruno aus Cusanus als ‚infinitas infinita‘ und ‚infinitas finita‘),⁴⁰ sowie von Universum und allem anderen Seienden auf der anderen Seite, die eine Unterscheidung des aktual begrenzt Unendlichen vom Endlichen als einem je potentiell Unendlichen ist, bezieht sich auf das vorhin dargestellte ontologische Grundverhältnis Universum-Welt-Einzelding und betrachtet es im Blick auf eine absolute Ursache. Bruno lässt das Unendlich-Sein nicht, wie die Tradition vor ihm (Cusanus), auf der Seite des Potentials oder Vermögens stehen – sei dies im Vermögen (*potentia, vis, virtus*) Gottes (in welchem es allerdings mit dessen Aktualität koinzidiert), sei dies in einem Potential in der Materie selbst – sondern setzt es als ‚positives‘ Unendliches in die Wirklichkeit und Aktualität (*infinitemente infinito*).⁴¹

II, 3 (ii). Das Universum ist absolut ‚homogen‘, d.h. die in ihm anzutreffende Differenz oder Vielheit an differenten, heterogenen Bestimmungen ist an sich NICHTS gegen die Einheit, die sie im Sein hält, die ihr einen Ort oder Raum gibt, die sie erhält. Bruno insistiert immer wieder auf folgendem Muster: alles, was wirklich IST, verändert sich nicht wirklich, entsteht und vergeht nicht, bleibt immer ein Eines, sich gleich Bleibendes, Beharrendes, es steht ‚hinter‘ der sich permanent verändernden, immer ein anderes, neues ‚Gesicht‘ (*volto*) aufweisenden Erscheinung, hinter der Oberfläche des Seins.⁴² Diesem Muster unterstellt Bruno noch andere, aus der kategorialen Analyse des Seins gezogene Bestimmungen, etwa die des Unterschiedes von Innerem und

mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente et totalmente“, das Universum hingegen ist „non totalmente infinito“, weil es nur „totalmente in tutto, e non in queste parti“ sei. Vgl. *De la causa, dial. 5*, BW III, S. 232 f zur „differenza tra l’universo e le cose de l’universo“: „perché quello comprende tutto lo essere e tutti modi di essere; di queste (sc. cose) ciascuna ha tutto l’essere, ma non tutti i modi di essere“; vgl. auch ebd. S. 236 f.

⁴⁰ CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 2, n. 104; h I, S. 68: „quoniam ipsa forma infinita non est nisi finita recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus“. Dies hatte, wenn man es aus dem Kontext bei Cusanus herauslöst, aus Sicht der Zeitgenosse durchaus häretische Implikationen und bewegt sich auf der Linie hin zu Bruno’s These, daß die Welt oder die Natur der Gott selbst sei (‚Deus in rebus‘, ‚unigenita natura‘).

⁴¹ Aber, als Universum, eben als „non totalmente infinito“, d.h. als unendlich (als Ganzes) und endlich (in seinen Teilen)! Siehe die Diskussion bei LEINKAUF, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, a.a.O, I, S. 1720-1724.

⁴² Vgl. BRUNO, *De la causa, dial. 5*, BW III, S. 238; *De l’infinito, proem.epist.*, BW IV, S. 36: „nulla sostanzialmente si sminuisce, ma tutto per infinito spacio discorrendo cangia il volto“; *dial. 1*, S. 64: das „inaccessa divino volto“ hat nur ein absolutes unendliches Spiegel- oder Ähnlichkeitsbild (‚infinito simulacro‘), während letzteres allerdings unendliche Spiegelglieder (‚membri‘) hat, die selbst vergehende „Gesichter“ des unvergänglichen Gesichtes sind.

Äußerem – das Substantielle, Bleibende etc. ist dann das Innere, die innere Natur, das Erscheinende die Oberfläche, das Äußere – oder von Substanz und Akzidens, von Kraft und Wirkung. Damit Bruno jedoch den Gedanken der Homogenität, der an sich ja nur in der Ununterscheidbarkeit des Unterschiedenen gründet,⁴³ kosmologisch umsetzen kann, muss er ihn in zwei Aspekte differenzieren, er muss ihn (a) zunächst und primär als eine Bestimmung des universalen Substrates der kosmologischen Wirklichkeit ansetzen, d. h. als Bestimmung des ‚Raumes‘ (*spacio*). Dies heißt: der Raum, der an sich teilbar ist, ist in allen seinen Teilen a, b, c, ... z ununterscheidbar oder nicht-unterschieden, indifferent, in Bezug auf x, nämlich auf die Dimensionalität D (alle a, b, c, ... sind in gleicher Weise D). Durch diese Homogenität sind aber zugleich alle Raumteile a, b, c ...z indifferent auf Beliebiges, das in D zum Ausdruck kommt, etwa der Seins-Modus Einzelseiendes oder Welt.⁴⁴ Dies heißt anders ausgedrückt: an jedem Teil des Raumes a, b, c, ...z wäre ein Einzelseiendes oder eine Welt in gleicher Weise *möglich* (eine Vorstellung, die für Aristoteles aufgrund der Bindung des Räumlichen an qualifizierte Elementar- und Bewegungsbestimmungen undenkbar gewesen wäre). Das Universum ist also einerseits deswegen homogen zu nennen, weil es aufgrund der indifferenten Verfasstheit seiner räumlichen Basis an jedem beliebigen ‚Ort‘ seiner selbst ein beliebiges Seiendes darstellen kann⁴⁵ – hier ist jede klassische Form

⁴³ Homogen sind zwei, damit also unterschiedene Seiende, weil ich sie eben in Bezug auf etwas Bestimmtes nicht unterscheiden kann: weil etwa a, b in Bezug auf x indifferent sind, sind sie homogen, obgleich a nicht = b, klassisches Muster ist die Gattungsidealität als Homogenitätsgrund für unter sie subsummierbare, untereinander ungleiche Arten. Daß Bruno diesen kategorialen Hintergrund mit im Blick hat, läßt sich aus Stellen wie *De l'infinito, dial. 5*, BW IV, S. 280 zeigen, wo es heißt: „non differenti (sc. mundi) in geno da questo (sc. mondo)“, d.h. „die verschiedenen (Welten) der Gattung nach [!] nicht unterschieden von dieser (Welt)“; vgl. auch *De la causa, dial. 4*, BW III, S. 200: von den sich ansonsten unterscheidenden Lebewesen Tier und Mensch gilt: „secondo la natura de l'animale (d.h. entsprechend der Gattungseigenschaft ‚Lebewesen‘) (...) sono indifferenti e la medesima cosa“. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Homogenitäts-These auch die Konzeption der Atome betreffen muss: sie sind daher für Bruno gerade keine demokritischen Un-Teilbare oder strikte Individua ohne weitere qualitative Bestimmung, sondern alle in gleicher, homogener Weise qualifiziert dadurch, daß sie eine Zusammensetzung der vier Elemente darstellen, siehe INGEGNO, *Cosmologia e filosofia*, a.a.O., S. 160-161; B. PABST, *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, bes. S. 85-213.

⁴⁴ BRUNO, *De l'infinito, dialogo 1*, BW IV, S. 62, 68f.

⁴⁵ Ebd., S. 70: „(...) l'infinito universo dover essere infinito per la capacità et attitudine del spacio infinito, e per la possibilità e convenienza dell'essere di innumerabili mondi come questo“; *dial. 3*, S. 152: „Homogenität des Raumes“; S. 176, 196: „Enthierarchisierung“; *dial. 4*, S. 208: „indifferente Penetrabilität des Raumes“; S. 214: „immenso campo/spacio“; *dial. 5*, S. 280. Sprachlich zeigt sich die zugrunde liegende Homogenität auch darin, daß Bruno durchgehend Analogie- oder Ähnlichkeitsverhältnisse (*dial. 4*, S. 216: „vera similitudine“) thematisieren kann, die sich durch

der ontologisch-kosmologischen Hierarchie aufgehoben. Zu dieser dimensional, räumlichen Homogenität tritt dann aber andererseits und zweitens (b) noch eine *strukturelle*, die Verfasstheit differenter Seiender betreffende Homogenität hinzu: diese ist immer dann angesprochen, wenn Bruno davon spricht, daß im Raum befindliche, das Universum in seiner Komplexität ausmachende Gebilde, z. B. die Sterne, die Sonnen, die Planeten, die er auch ‚große Lebewesen‘ (*grandi animali*) nennt, sich völlig gleich verhalten, weil sie indifferenten Strukturmustern gehorchen oder Gesetzen folgen. Neben der Indifferenz-Struktur des Raumes ist hierfür Bedingung die Indifferenz-Struktur des universalen, den Raum erfüllenden Substrates oder der Materie: für dieses Substrat gilt nach Bruno, daß es überall alles werden kann, daß es durch keine vorausgesetzte oder eigentümliche Bedingung in seinem Entfaltet-werden-Können eingeschränkt ist.⁴⁶ Es gilt der universale Grundsatz: ‚Aus allem kann alles werden‘.⁴⁷ Durch Auflösung der distinguierenden Kraft der aristotelisch-scholastischen *forma substantialis*, die das Einzelseiende stabil mit seinem Artbegriff verbunden hatte, entwickelt Bruno den Gedanken, daß alle Seienden innerhalb einer Gattung zu der Gattungssubstanz oder Gattungseinheit in einem ebenso immediaten Verhältnis stehen, wie alles Nicht-Eine oder Viele zu dem Einen selbst. Daß dies, sobald der Mensch hier unbevorzugt neben Mücken, Schalentieren, Maulwürfe und Eseln figuriert, eine vor allem auch theologische Provokation war, dürfte klar sein.⁴⁸

II, 3 (iii). Das Universum ist, in radikaler Wendung nicht nur gegen die aristotelisch-ptolemäische Weltsicht, sondern gegen jede faktisch-konkret ‚zentrierende‘ Weltsicht überhaupt, strikt ohne Mittelpunkt. Dies jedoch nicht als Konsequenz der Tatsache, daß es, weil es selbst ja die Allheit aller Welten ist und weil alle Welten w^1 , w^2 , w^3 usf. jeweils in sich zentriert sind und einen Mittelpunkt aufweisen,⁴⁹ bloß die Summe aller Weltmittelpunkte ohne eigenen Mittel-

Formulierungen des Typus ‚come questo A, cossí B‘ oder ‚in quel modo che/con cui A, nel medesimo modo B‘ ausweisen.

⁴⁶ BRUNO, *De la causa, dial. 3*, BW III, S. 144: „Però molti sono i soggetti de le arti, et uno è il soggetto della natura: per che quelli, per essere diversamente formati dalla natura, sono differenti e varii; questo, per non essere alcunamente formato, è al tutto indifferente, atteso che ogni differenza e diversità procede da la forma“; *De l'infinito, dial. 5*, S. 276f., 286f. „zur Indifferenz“; *dial. 3*, S. 174-178; *dial. 4*, S. 208: „zur Gleichartigkeit der Weltkörper“, S. 214f.: „simili = non differire“.

⁴⁷ Vgl. T. LEINKAUF, *Giordano Bruno: Denken am Rande – Thesen zu Philosophie und Theologie*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 53, 2006, S. 375-397, bes. S. 389f., 394f.

⁴⁸ BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante, Epistola explicatoria*, ed. N. ORDINE, Les belles lettres, Paris 1999, Bd. V/1, S.19.

⁴⁹ Bruno konzipiert anscheinend das Universum, wie später dann auch etwa Descartes, als eine unendliche Synthesis aus jeweils in sich zentrierten und eigenen Bewegungsprinzipien gehorchenden Welten (bei Descartes als Wirbel gegeneinander abgesetzt), vgl. *De l'infinito, dial. 1*, BW IV,

punkt wäre, und auch nicht als Konsequenz der Einsicht des Cusanus in die grundsätzliche Impräzision nicht nur unserer Erkenntnis von der Welt, sondern der Weltstruktur selbst,⁵⁰ so daß es keinen Mittelpunkt im Sinne eines exakten Zentrums des Alles geben könne, sondern aus der spekulativen Einsicht in die Konsequenzen, die eine tatsächlich-faktische Unendlichkeit des Universums für jeden Ortsbegriff innerhalb eines solchen Unendlichen und eben erst damit auch für den ausgezeichneten Ort ‚Mitte‘ oder ‚Zentrum‘ in diesem unendlichen Orte-Agglomerat haben muss.⁵¹ Auch hier ist es wieder das geistige Auge unseres Denkvermögens, nicht das sinnliche Auge, das den Blick auf eine solche Grundtatsache werfen kann. Einen Mittelpunkt könnte das Universum nur dann haben, wenn es eine kugelförmige Gestalt besäße. Setze ich jedoch diese kosmologische Grundfigur der Sphäre, die Bruno als solche ja gar nicht aufgibt, ins Verhältnis zum Unendlichen, so muss ich sie, da gilt: *finiti ad infinitum nulla proportio*, selbst unendlich setzen, also gerade die geometrischen, sach-logischen Teilverhältnisse, die eine Kugel zur Kugel machen, nämlich Zentrum, Diameter und Perimeter, unendlich setzen. Tue ich dies, so wird die Kugel zur ‚unendlichen Kugel‘ (*sfera infinita*), in der die einzelnen Verhältnisse nicht mehr unterschieden und unterscheidbar sind.⁵² Eine unendliche Kugel, in welcher der Mittelpunkt, der ehemalige singuläre Ort des gesamten Weltbezuges im aristotelisch-ptolemäischen System, sich ‚überall‘ und die Peripherie ‚nirgends‘ befinden kann oder in welcher eben auch die ‚Peripherie‘, der ehemalige Würde-Ort der äußersten Grenze des aristotelisch-ptolemäischen Weltbildes, sich ‚überall‘ und der Mittelpunkt ‚nirgends‘ befinden könnte.⁵³ Jeder beliebige Punkt des Universums kann Mittelpunkt sein, aus der räumlichen Isotropie, Isotonie und Homogenität (alles dies nicht

S. 84: „(...) ma quieto et immobile (sc. il primo principio) dà il posser muoversi a infiniti et innumerabili mondi, grandi et piccoli animali posti nell’amplissima reggione de l’universo, de quali ciascuno secondo la condizione della propria virtù (!) ha la raggione di mobilità, motività et altri accidenti”.

⁵⁰ CUSANUS, *Idiota de mente* c. 6, n. 92; h V, S. 136: „praecisio quiditatis cuiuscunque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura“, hätten wir jedoch – *per impossibile* – genaues Wissen auch nur einer Sache, dann wüßten wir zugleich auch alles Andere, c. 3, n. 69; S. 106: „si de una re praecise scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur“; siehe n. 70; S. 107; c. 10, n. 127; S. 179-180; *De docta ignorantia* I, c. 25, n. 84; h I, S. 53; *De possest* n. 14; h IX, S. 18; n. 40; S. 48-49.

⁵¹ CUSANUS, *De docta ignorantia* II, c. 11, n. 156; h I, S. 99-100.

⁵² BRUNO, *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 228.

⁵³ Zur idealen Kugelform, die Bruno durchaus aufgreift aber eben spekulativ zugleich ‚auflöst‘, vgl. *De la causa, dial.* 5, BW III, S. 233 mit *Kommentar* S. 481; *De l’infinito, dial.* 1, BW IV, S. 70: „quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì si potesse dire) infinita amplificarse (...)“; *dial.* 3, S. 182 f; *dial.* 4, S. 282, sowie den *Kommentar* von BÖNKER-VALLON S. 379 f. Vgl. auch *Articuli adversus mathematicos*, OL I/3, S. 10-14.

im modernen naturwissenschaftlichen Verständnis) lässt sich nichts ableiten, was dem entgegenprechen würde; aus der faktischen Ausdifferenzierung des Universums in unendliche Welten und Einzeldinge heraus jedoch wird diese Indifferenz zu einer Differenz und werden die jeweiligen Seienden zu Mittelpunkt-setzenden Instanzen: jede Welt hat ihren eigenen Mittelpunkt, jedes Einzelseiende hat seinen eigenen Mittelpunkt, wobei es sich nicht nur um topographische Mittelpunkte oder um Schwerezentren, sondern auch um Bedeutungs- und Funktionsmittelpunkte handelt (Zentralorgane etc.). Die faktische Faktur dieser Ausdifferenzierung entspringt nicht der Indifferenz des Raumssubstrates, sondern der seminalen Fülle – und d. h. der Differenz dessen, was entfaltbar oder ‚möglich‘ ist – die in jedem beliebigen Sein (Etwas) angelegt ist und die sich entsprechend einer göttlich-natürlichen Vorsehung (Planung) entfaltet hat (siehe oben Punkt 3, ii, *finis*).

Hierzu gehört auch, daß Brunos Universum, wie wir gehört haben, alles das ist, was (es) sein kann, und zwar so, daß zu ‚jedem‘ Zeitpunkt auf der unendlichen Zeitachse jeweils ‚alles‘ das wirklich ist, was auch möglich ist, daß aber – und das ist von entscheidender (systematischer) Bedeutung – in den unendlich unterschiedlichen, synchron existierenden Welten und Individuen, nicht jeweils auch alles für diese Welten und Individuen wirklich ist, was in diesen möglich ist. Was in der ‚einen‘ Welt ‚möglich‘ ist, aber zu t^1 nicht auch schon wirklich ist (aber etwa zu t^2 wirklich sein könnte), muss, ebenfalls zu t^1 , in einer *anderen* Welt ‚wirklich‘ sein. So ist zwar in der absoluten Perspektive, die das Universum als Einheit und Ganzes betrachtet und damit eben auch als das vollkommenste Abbild Gottes, der in absoluter unverkürzter Weise ‚alles das ist, was sein kann‘, das Universum ebenfalls – das Identitätsmoment – alles das, was sein kann. Aber es ist dies – das macht das Differenzmoment zum Absoluten aus – nicht in allen seinen Teilen zu gleicher Zeit: die diachrone Umsetzung des Prinzips der Fülle hat in den synchronen Schnittflächen Differenzmomente, die allererst überhaupt (aus der Sicht Brunos) das Reden von Zeit sinnvoll erscheinen lassen.⁵⁴ Das Universum selbst ist zwar, ebenso wie es unbeweglich ist, auch ohne Zeit, aber die Teile in ihm zeichnen ihm eine Sequenzialität ein, die man als Zeit bezeichnen kann, und auf deren Achse eben die echten Potentiale der Teilmomente, der Welten und ihrer Individuen, in dem Moment, wo sie realisiert und verwirklicht werden, als Ereignis-Marker ihre Spuren hinterlassen.

II, 3 (iv) Ebenso jedoch wie es ohne Mittelpunkt sein muss, muss es, qua unendliches, auch ein unendlich, d. h. überall und durchgehend ‚belebtes‘ Universum sein. In dem Gedanken, daß das Universum nicht nur durchgehend von belebten, d. h. organisch-komplexen Einheiten man muss sagen ‚bewohnt‘ wird, artikuliert sich im Denken Brunos auf eine prägnante Weise die Re-

⁵⁴ Ansonsten würde folgen: wenn auch nur zu einem Zeitpunkt alles vollkommen verwirklicht wäre, was möglich ist, dann könnte ein zweiter Zeitpunkt schon selbst in seiner formalen sequenzialen Positionalität nicht mehr zugestanden werden, weil auch diese noch, als ein Etwas, als eine Minimalbestimmung seiend, etwas zu t^2 hinzufügte, was zu t^1 nicht gesetzt war und somit zu t^1 eben nicht alles wirklich gewesen wäre, was möglich war, ‚quod esset impossibile‘.

flexion auf das Komplement zum Indifferenz- und Homogenitätsprinzip, also auf die Differenzkomponente im Sein. Lebewesen, das sind für Bruno nicht nur die Pflanzen, Tiere oder Menschen, sondern das sind insbesondere auch, wie er immer wieder hervorhebt, die Weltkörper, die er «grandi animali», ‚große Lebewesen‘ nennt. So ist die Erde ein Lebewesen, aber auch die Sterne werden so bezeichnet. Da es, wie wir wissen, unendlich viele Erden, Planeten, Sonnen und Sterne gibt, von denen wiederum die anderen Erden auch als von ‚kleinen‘ Lebewesen bewohnt zu denken sind, gibt es faktisch unendliche viele Lebewesen. Lebewesen zeichnen sich grundsätzlich dadurch aus, daß sie nicht als ganze aus homogenen Materieteilen aufgebaut sind, sondern aus homoimeren Faktoren, d. h. gleichteiligen Formen, die in den spezifischen, durch ihre funktionale Position differenzierten Organen vorkommen. Denn, so die Überlegung von Anaxagoras, die uns Aristoteles überliefert und weiterentwickelt hat: organspezifische Formen wie Leber oder Knochen, aber auch artspezifische Formen wie Holz und Metall sind jeweils aus gleichen Teilen, wie würden sagen Zellen oder chemischen Verbindungen, aufgebaut.⁵⁵ Sie selbst als Ganze, also etwa das Gold, die Leber oder der Fuß, sind gegenüber anderem anhoiomer. Kann ich etwa die indifferenten Raum-Teile als Raum-Teile gegenseitig austauschen, so kann ich dies bei den Homoimern nicht generell, ich kann also etwa die Leber nicht an die Stelle der Niere, des Herzens, des Auges etc. setzen, ohne daß ich dadurch den Organismus erheblich gefährde oder gar vernichte (deshalb ist ein Gewebe etwas anderes – aus dieser Perspektive – als ein Organ). Ich kann vielmehr nur innerhalb eines Organes die gleichteiligen Teile für einander substituieren. In den Welten des Universums gelten also für Bruno Gesetze der komplexen Materieverdichtung, die diese von dem universalen Substrat des Raum-Äthers unterschieden sein lassen. Es gilt zwar, daß die ‚unbestimmte Materie‘ (*materia indeterminata*) an sich «jede beliebige Form annehmen kann»,⁵⁶ zugleich ist es jedoch so, daß natürlich nicht an jedem Ort des Universums jede Form verwirklicht ist (wir haben schon im letzten Absatz darauf hingewiesen, daß schon modal-ontologisch keines der im Universum befindlichen Seienden alles das ist, was es sein kann). Die Ursache oder der Grund dafür, daß das Universum die Form besitzt, in der es sich uns zeigt, daß also die Welt die Form besitzt, in der sie uns zugänglich ist, und daß wir, die einzelnen Individuen, diese unüberschaubare Formenmannigfaltigkeit aufweisen, die uns immer wieder zu philosophischem Staunen bringt, verlegt Bruno, nachdem er, wie er selbst sagt, ‚lange Zeit‘ einer materialistischen Interpretation angehangen hatte, in ein ‚eigenständiges‘ Form-Prinzip.⁵⁷ Dieses ist dem Materialprinzip ko-extensiv und ko-präsent, ebenso wie, nach antik-christ-

⁵⁵ ARISTOTELES, *De generatione et corruptione* A 1, 314 a; *Metaphysica* A, 984; *Metereologica* IV 8, 384b-385a; 10, 388a-390b; *De partibus animalium* II 1, siehe etwa W. KULLMANN, *Aristoteles' Grundgedanken zu Aufbau und Funktion der Körpergewebe*, in «Sudhoffs Archiv», 66, 1982, S. 209-238. Zu Brunos Bezug auf Anaxagoras vgl. T. LEINKAUF, *Kommentar*, in G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, BW III, S. 375 f.

⁵⁶ *De la causa, dial. 2*, BW III, S. 122: „la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma“; *dial. 3*, S. 166 f.

⁵⁷ BRUNO, *De la causa, dial. 3*, BW III, S. 138 f.

licher Auffassung die Seele ihrem Leib ko-extensiv und ko-präsent ist, nämlich dem Strukturprinzip der Totalpräsenz an und in jedem Teil sowie auch im Ganzen folgend.⁵⁸ Die Beseeltheit des Universums lässt sich am ehesten im Blick auf diesen Gedanken verstehen, weil in ihm auch – seit der grundlegenden Abhandlung hierzu, nämlich der Seelenschrift (*De anima*) des Aristoteles – der Grund dafür in reflektierter Weise gelegt ist, daß es eine Komplexität im Sinne der *funktionalen* Differenzierung ihrer Vermögen gibt.⁵⁹ Das Universum und die Welten wären dann ‚beseelt‘ in einem analogen Sinne zum menschlichen Körper, dessen komplex-organische Struktur eine Einheit aus vielen Einzelfunktionen darstellt. Die These, daß die Planeten ‚Lebewesen‘ im Universum sind, könnte dann so verstanden werden, daß sie ‚Organe‘ des Selbstvollzugs des Universums sind, ebenso wie die Individuen, also die Planeten, Sterne etc. betreffs der einzelnen Welten. Dies ist uns natürlich ein fremder Gedanke, nicht so jedoch für Bruno und seine Zeitgenossen (z. B. Johannes Kepler), und insbesondere nicht für die an Platons *Timaíos* (30 B, 39 E, 92 C) anschließende Tradition, zu der Bruno ja selbst gehört. Damit wird jedoch, das gilt es zu beachten und das steht uns wieder näher, die Produktion von Differenz, Vielfalt, Heterogenität im indifferenten, einfältigen, homogenen Substrat des Universums als Sache der Seele oder der Vernunft von Bruno herausgestellt.⁶⁰ Ein wichtiger Aspekt hierbei ist die – man muss sagen geniale – Intuition Brunos, daß Differenz angesichts eines strikt homogenen, strukturisomorphen

⁵⁸ Vgl. T. LEINKAUF, *Mundus combinatus, a.a.O.*, S. 56-66; zum antiken Hintergrund E. K. Emils-son, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: *Principat*, Bd. 36, de Gruyter, Berlin-New York 1994, S. 5331-5362. Zur Transformation dieses metaphysisch-spekulativen Struktur-Gedankens in eine ‚naturalistische‘ Perspektive durch Leonardo da Vinci, siehe T. LEINKAUF, *Leonardo e la sua visione integrale della realtà. La funzione semantica del topos «L'anima è tutta in tutto il corpore e tutta in qualsiasi parte del corpore» nel suo concetto di natura*, in G. CUOZZO – A. DALL'IGNA – S. FERRARI – H. SCHWAETZER (eds.), *Pensiero, tecnica, creatività. Leonardo da Vinci e il Rinascimento*, Mimesis, Milano-Udine 2021, S. 249-293.

⁵⁹ Zu Aristoteles vgl. S. M. COHEN, *Hylomorphism and Functionalism*, in M.C. NUSSBAUM – A. OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon, Oxford 1992, S. 57-73.

⁶⁰ BRUNO, *De la causa, dial.* 3, BW III, S. 156: „Questo vuole il Nolano: che è uno intelletto che dà l'essere (a) ogni cosa (...), una anima e principio formale che si fa et informa ogni cosa (...), una materia della quale vien fatta e formata ogni cosa“; S. 158 f: „prima l'intelletto universale indito nelle cose; secondo l'anima vivificatrice del tutto; terzo, il soggetto“. Bruno macht für die Pluralität der Welten und für die in ihnen unabweislich vorliegende Differenziertheit der Formen letztlich die immanent im Sein wirkende Kraft Gottes aus, die sich vor allem – ganz in stoischer Tradition – als „lex naturae“ zeigt und sowohl für die im Inneren der einzelnen Seienden – Individuen, Planeten, Sterne – liegenden Bewegungs- und Handlungsfähigkeit als auch für die Ponderierung und Zentrierung dieser Seienden im Verhältnis zu ihrem Wirkkreis und zum ganzen Universum verantwortlich ist, vgl. *De immenso*, I, c. 3, OL I/1, S. 209 f.

Universums nicht nur als Komplexität gedacht werden kann, mit den eben erwähnten funktional-seelischen Begründungszusammenhängen, sondern daß eine mögliche Erklärung für die tatsächliche Ausdifferenziertheit des Indifferent-Gleichen in nicht weiter reduzierbare oder kontrahierbare, so und nicht anders seiende Individuen im ‚Prinzip der Prädominanz‘ zu suchen ist. Verschiedenheit wird so erklärbar durch ‚verschiedene Verknüpfungen‘ (*diverse complessioni*) identischer und gleichbleibender Faktoren, etwa von Elementen, Atomen, Teilchen etc. bei ‚Vorherrschen‘ eines der Faktoren, ähnlich wie es ja auch bei Matrizenbildungen darstellbar ist.⁶¹ Dieser Gedanke ist durchaus innovativ, er wird im 17. Jahrhundert bei Autoren wie Caramuel y Lobkowitz, Athanasius Kircher und Leibniz aufgegriffen und weiterentwickelt werden.

IV.

Brunos Kosmologie ist, wie sich gezeigt hat, eine Kosmologie, die sich nicht auf astronomisch-mathematische Operationen und Konklusionen reduzieren lässt. Sie ist in Eins Kosmologie, Ontologie und Psychologie, fundiert in einem starken einheitsmetaphysischen Gedanken, der wiederum die theologische Komponente von Brunos Denken – die eine ganze Generation von Exegeten gerne eskamotiert hätte – lebendig und wirksam hält. Diese Kosmologie ist revolutionär, weil sie die gesicherten Sicht- und Deutungsachsen der Tradition aufbricht und in ein komplexes System überführt, in dem, wie wir gesehen haben, Relativität, Indifferenz, Homogenität, Pluralität eine zentrale Rolle spielen, ohne daß dabei jedoch der Gedanke der Einheit aufgegeben wäre. Das Visionäre dieser Positionierung ist seinem Sachgehalt nach gerade nicht aus konsequenter, minutiöser Deutung teleskopbewährter Empirie und zahlengestützter Berechnung entstanden, sondern genuines Produkte menschlicher Denkkraft, die hierbei durchaus von der Tradition, besser: von einer bestimmten Tradition bereit gestellte Theoreme spekulativer Art – Koinzidenztheorem, Einheitstheorem, Einfaltungs-Ausfaltungstheorem etc. – in neuartiger Weise sich anverwandelt und in provozierender Weise auch auf den physikalischen Bereich anwendet. Es ist, davon darf der Blick natürlich auch nicht weggelenkt werden, Bruno nicht in jeder Hinsicht gelungen, die provokante Aufwertung von Relativität, Indifferenz, Homogenität und Pluralität konsistent mit den auch in seinen Überlegungen präsenten Faktoren Substantialität, Differenz, Heterogenität und Einheit zu verbinden⁶². Diese systematische Aufgabe wird dann jedoch zu den großen Themen der Philosophie des 17. Jahrhunderts gehören, sie ist das *punctum resistentiae*, dem sich Descartes, Hobbes, Gassendi, Spinoza und Leibniz sowie auch die Cambridge

⁶¹ Vgl. BRUNO, *De l'infinito*, dial. 3, BW IV, S. 178 f.: *predomina*, S. 180, 194, 198; dial. 5, S. 218.

⁶² Hierzu siehe T. LEINKAUF, *Einleitung*, in G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, Bruno Werke Bd. III, S. IX-CXIII. Insbesondere bleibt grundsätzlich problematisch das Verhältnis des Einen als Ursprung, Prinzip, wollendem Geist oder als Gott zu dem Einen als Hervorgegangenem, Prinzipiierten, Gewolltem oder als Universum. Es ist Bruno nicht wirklich gelungen, hier eine Trennschärfe einzuführen, die es erlauben würde, eindeutig von Pantheismus, Immanentismus, Materialismus auf der einen und von einem (neuplatonisch gedachten) Emanationssystem, Idealismus, Panpsychismus auf der anderen Seite zu sprechen.

Platonists gegenübersehen. Bruno begreift den Kosmos als *deus in rebus* (als platonischen *theòs aisthêtós*) mit den Hauptbestimmungen Unendlichkeit (unbegrenzte Unendlichkeit als Identitätsmarker im Bild Gottes und begrenzte Unendlichkeit als Differenzmarker im Bild Gottes), Homogenität (Reduzibilität des Differenten auf gemeinsame Einheit), Mittelpunktslosigkeit (Ubiquität des Zentrums in jedem Einzelnen) und Beseeltheit (Ko-Präsenz des Formprinzips) – dies haben wir in den Abschnitten des Absatzes III diskutiert –, wobei er den Transzendenz-Überschuss, den die Wirkung (*effectus, effetto*) von der unendlichen, absoluten Ursache (*causa*) zu Lehen trägt, nach zwei Seiten ableitet: einmal in die Vorstellung eines wahrhaft unendlichen Universums, das als Totalität, die unendlich und nicht in-definit ist, durch Homogenität und Indifferenz bestimmt ist, sodaß zwar das ‚ganze‘ Universum (als All) unendlich ist und als diese Totalität oder als diese All insgesamt ‚alles das ist, was (es) sein kann‘; zum anderen jedoch in dem Gedanken des Einzelseienden, das – wie bei Nicolaus Cusanus – die extensive Unendlichkeit des Universums in sich auf kontrahierte Weise spiegelt oder reflektiert, sodaß ‚im Einzelnen‘ jeweils auf individuell-singuläre Weise die Allheit gebunden ist und dadurch eine radikale Differenz in die Indifferenz eingetragen wird. Das einzelne Seiende ist nicht alles das, was überhaupt sein kann, sondern es ist zu einem bestimmten Zeitpunkt jeweils genau das, was es im Zusammenhang (Wechselwirkung) mit allen anderen Seienden, sein kann. Die Summe dieser Realitäten und Potentiale stellt eine Welt dar, die Summe der Welten das Universum. Die Indifferenz der homogenen Teile trägt in sich die Differenz expliziter, aber ephemerer Heterogenität – aus jedem homogenen materiellen Substrat kann an sich alles werden (hier gibt es kein apriorisches System an Ideen oder Substantial-Formen). Erst das Zusammenwirken der verschiedenen sich realisierenden oder verwirklichenden Potentiale, schränkt die einzelnen Seienden auf eine bestimmte, nur ihnen zugehörige Intensität an Realität ein. Die Ko-Existenz dieser Verschiedenheit denkt Bruno als Leben und auf einer höheren Stufe als Beseelung. Hier differenzieren sich funktionale Unterschiede aus, die auf Basis des homogenen Substrats als homoiomere (gleichteilige) oder anhoiomere (ungleichteilige) Faktoren aufzufassen sind, wie sie maßgeblich Aristoteles in seinen biologischen Schriften ausformuliert hatte (siehe hierzu unten Anm. 55). So können, wie im Menschen die einzelnen Organe, etwa die Niere, die in sich gleichteilig sind (Nierenzellen) aber ungleichteilig zu anderen Zellen oder Organen sich verhalten und dennoch die Einheit eines Organismus darstellen, in der Ordnung einer Welt (Kosmos) analog die einzelnen ‚Organe‘, etwa Planeten und Sonnen, in sich gleichteilig sein, aber funktional ungleichteilig zu anderen sich verhalten und dennoch die komplexe ‚organische‘ Einheit einer Welt darstellen – auf letzter Stufe repetiert sich diese komplexe Wechselwirkung in der Einheit des Universums. Das ‚Leben‘ dieser letzten Stufe an Komplexität, die sich in der Totalität des Universums darstellt, ist unbegrenzt und ewig. Es resorbiert in sich die unendlich vielen Leben untergeordnet komplexer Einheiten und es expliziert die Potentiale, die in der Homogenität und Indifferenz des Basis-Substrates angelegt sind in die zu jedem Zeitpunkt erfüllte und ausdifferenzierte Wirklichkeit (Aktualität) des Universums. Das Existieren und Leben des Einzelnen ist notwendig begrenzt. Nur die dynamische Intentionalität geistiger Wesen transzendiert diese ontisch-biologische Endlichkeit: sie tut dies in Akten der durch Einsicht getragenen Empfindung, in ‚heroischen‘ Strebungen (die Bruno als Liebe bezeichnen kann) und vor allem in begrifflichen Operationen, also im Denken, dessen höchste Aktivität – ganz in der Tradition klassischer Intellekt-Lehren – das nicht-propositionale, geistige Schauen (des *occhio della mente*) ist.

Brunos (ontisch-biologische) Leben hingegen endete schrecklich, er wurde Anfang des Jahres 1600 (am 17. Februar) auf dem Campo de' Fiori in Rom öffentlich verbrannt, nachdem er zuvor viele Jahre in den Kerkern der Inquisition, zunächst in Venedig, dann, nach einer ungewöhnlichen (*nisi in causis arduis*)⁶³ Überführung, in Rom zugebracht hatte – nur noch Campanella musste länger im Dunkel diesen unerträglichen, menschenverachtenden Anstalten zubringen. Über die Verhöre sind wir recht gut durch den bürokratischen Apparat der Serenissima, vor allem aber durch den des Hl. Officiums im Vatikan unterrichtet – das Meiste hiervon hat Luigi Firpo, auf Basis der Vorarbeiten Spampanatos und Mercatis, in seinen Forschungen aufgearbeitet.⁶⁴ Natürlich können wir aufzählen, zumal nachdem erst relativ spät mit Kardinal Roberto Bellarmino ein ebenbürtiger Gesprächspartner (Firpo: «il suo contradditore di maggiore risalto») in die Inquisitionsprozedur eingetreten war,⁶⁵ der hier aus der Konfusion radikal Klarheit schaffte, welches die Hauptpunkte waren, die Bruno hätte vollständig widerrufen müssen, um diesem Schicksal zu entgehen: Leugnung der Trinität, Leugnung der Inkarnation, Leugnung der Unsterblichkeit der Individualseele, Leugnung des Heiligkeits-Charakters der Bibel, um nur die theologisch direkt anstößigen zu nennen⁶⁶. Was wir aber nicht wirklich rekonstruieren können, zumal

⁶³ So die Begründung des Hl. Officiums nach L. V. PASTOR, *Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597*, Herder, Freiburg 1912, S. 37. Auch lag ein Kampf um Zuständigkeiten vor: die jugendlichen Verhöre gehörten zum Zuständigkeitsbereich des neapolitanischen Dominikaner-Ordens, die Serenissima wollte sich ebenfalls ihr eigenen Inquisitions-Prozesse mit ihren Letztentscheidungen vorbehalten, etc., negativen Ausschlag für Bruno gab schließlich die Intervention des einflussreichen Kardinals Federico Contarini.

⁶⁴ FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O. Siehe auch V. SPAMPANATO, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Principato, Gela 1921; A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica, Città del Vaticano 1942, ND 1972. Zum Hintergrund D. QUAGLIONI, *Introduzione* zu FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. vii-xxii mit weiterführender Literatur.

⁶⁵ Zum schleppenden Fortgang des Prozesses zwischen 1594 und 1597 siehe L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 73-79, zur Wendung durch Bellarmins Eintritt als offizieller Berater in den Prozess im Februar 1597 und seinen Vorschlag, Bruno eine Auswahl an klar häretischen Thesen vorzulegen zu denen er sich in klarer Entscheidung zu äußern hatte, S. 90-104.

⁶⁶ Vgl. die Darstellung mit Literaturhinweisen in LEINKAUF, *Giordano Bruno: Denken am Rande*, a.a.O. Zum Verhalten Brunos gegen Ende der Verhöre und vor der Verurteilung vgl. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O., S. 109-110: „Di fronte alle accuse disciplinari o teologiche ben noto ci è il contegno del Bruno: negare il negabile, attenuare l'incerto, invocare il perdono per le colpe provate; nel campo filosofico invece egli non nega né sminuisce l'opinione che le stampe documentano, e si rifiuta altresí di riconoscere l'errore, cioè l'inconciliabilità nei riguardi del dogma e della Scrittura“. Firpo streicht zu Recht das Insistieren Brunos auf die Unersetzbarkeit und Unverzichtbarkeit der Freiheit des Individuums und seines Denkvermögens heraus, siehe S. 114. Grundsätzlich

nach den Widerrufs-Bekundungen im venezianischen Prozess⁶⁷ sowie auch dem wiederholten Widerruf im römischen Prozess,⁶⁸ ist die eigentliche Motivation des Nolaners, alle ihm durchaus in Rom angebotenen Brücken nicht zu betreten (denn der Vatikan, Bellarmin und viele gebildete Zeitgenossen hatten eigentlich gar kein Interesse, solch ein Exempel, dessen Kunde dann ziemlich schnell durch Europa verbreitet wurde, zu statuieren), sondern doch rückhaltlos für seine Sache einzustehen.⁶⁹ Ein zentraler Aspekt dieser Inquisitions-logischen ‚Verstocktheit‘ scheint jedoch wohl derjenige zu sein, daß ihm seine komplexe Weltdeutung als so bedeutend und – vor allem – als für seine eigene Existenz-Deutung so fundamental erschienen ist, daß er sie nicht durch einen offiziellen Widerruf in Misskredit bringen wollte oder auch nur seine eigene Integrität in den Verdachts-Kegel einer diese verletzen könnenden Hypokrisie stellen wollte.⁷⁰ Der

waren diese Punkte auch schon Gegenstand der venetianischen Befragungen, siehe ebd., S. 16, 20-21.

⁶⁷ FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 184-192: Documento 15 = Quinto costituito (Venezia 3 giugno 1592), insbes. S. 190: “Tutti li errori che io ho commessi (...) hora io le detesto et abhorrisco, et ne sono pentito d’haver fatto, tenuto, detto, creduto o dubitato di cosa che non fosse catholica (...)”; S. 198-199: Documento 19 = Settimo costituito (Venezia, 20 luglio 1592): “genuflexus dixit: domando umilmente perdono al Signor Dio et alle Signorie Vostre illustrissime de tutti li errori da me commessi”. Dazu ebd., S. 34-35

⁶⁸ FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 93-94, 97.

⁶⁹ Folgt man den detaillierten Rekonstruktionen Firpos, so scheint es im Verhalten Brunos einen großen Unterschied zwischen den Verhören in Venedig (siehe die Einschätzung in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 25-26) und Rom gegeben zu haben, vor allem war die „improvvisa pertinacia del prigioniero“ noch in der Sitzung vom 9. September 1599 dem Inquisitions-Kollegium unvorstellbar (S. 100). Unklar bleibt bis heute Brunos Schwanken zwischen Widerruf (dessen Möglichkeit mehrfach angeboten wurde) und Insistenz auf den als häretisch inkriminierten Thesen (dokumentiert u.a. durch Brunos memoriale vom August-September und seine Aussagen am 22. Dezember 1599 „che non voleva né doveva ritrattarsi“). Daß der Vatikan kein Interesse am fatalen Ausgang der Causa hatte, zeigt auch der letzte Versuch von Seiten Beccarias und Isaresis, ihn in seiner Zelle zum Einlenken zu bewegen, siehe ebd., S. 101-102.

⁷⁰ Bruno scheint daher seit den venezianischen Verhören grundsätzlich auf derselben Verteidigungs-Linie geblieben zu sein, d. h. bei der Behauptung, daß er grundsätzlich als Philosoph und nicht als Theologe argumentiere und daß seine philosophischen Thesen sich nicht gegen den Glauben richteten und ausschließlich dem „lume naturale“ folgten, siehe das Protokoll in FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 165-171, Documento 13 = Terzo costituito, (Venezia 2 giugno 1592), dort S. 166-167. Grundton: ich habe, selbst wenn ich gegen christliche (katholische) Glaubenssätze argumentiert habe, dies nicht aus religiösen oder theologischen Motivationen heraus, sondern ausschließlich als Philosoph getan. Firpo schließt aus den überlieferten Akten: „quando la

heroische Denker eines von keinem anderen in seiner Zeit mit solcher Trennschärfe durch das mentale Auge ‚gesehenen‘ unendlich großen und unendlich polymorphen, alle Grenzen sprengenden – aber nicht Form-losen – Kosmos⁷¹ und der große Verfechter einer ‚heroischen Leidenschaft‘, eines göttlichen Furors, von dem man ergriffen und mitgenommen wird, dem man sich aber aus Sicht des Nolaners auch bewusst anschließen sollte, starb so einen nicht minder heroischen, aber in völlige Negativität und Widerstand gegenüber einer ihn nicht verstehen könnenden Welt eingehüllten äußeren Tod. Der ‚innere‘ Tod, die Auflösung seiner individuellen Seele in Rauch führte in vielleicht – dies der kosmologisch und systematisch stimmige Aspekt – zur Wiedervereinigung mit der Welt-Seele. Wo es keinen Tod im Sinne völliger Annihilation geben konnte – das eine der ontologischen Thesen Brunos – konnte es auch keinen Schrecken, trotz aller Grausamkeit des *modus moriendi*, geben und wo es allerdings eine Unvergänglichkeit intelligibler Wesenhaftigkeit geben musste – das eine metaphysische These Brunos – musste auch die intellektuelle Selbsterhaltung, das Nicht-Aufgeben gegenüber theologischen Zumutungen, zugestanden und durch das Individuum eingelöst werden.⁷²

leinkauf@uni-muenster.de

(Westfälische Wilhelms – Universität Münster)

questione mossagli toccava un serio tema filosofico o teologico, egli non esitò ad aprire il suo pensiero, spesso non curandosi delle conseguenze giudiziarie di tale sua sincerità“ (ebd., S. 25-26).

⁷¹ Natürlich war auch die Behauptung der räumlichen Unendlichkeit des Universums, der unendlichen Anzahl der in ihm enthaltenen Welten sowie die Ewigkeit der Welt Thema des Inquisitionsprozesses, siehe FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a.a.O, S. 52: „Del mondo poi diceva ch’era eterno, e che v’erano migliara di mondi, e che quante stelle si vedevano erano tanti mondi“ sowie die Analysen der Antworten Brunos S. 57-58.

⁷² BRUNO, *De monade* I, OL I/2, S. 324-325: „At nos, quantumvis fati versemur iniquis (...) propositum tamen invicti servamus (...) ut mortem minime exhorrescimus ipsam“.

MARCO MOSCHINI

LA FEDE SAPIENTE E LA COSCIENZA NEL PARADIGMA FILOSOFICO NEO-BONAVENTURIANO

WISE FAITH AND CONSCIOUSNESS
IN THE NEO-BONAVENTURIAN PHILOSOPHICAL PARADIGM

The apprehension of Being is connaturated to us, but memory, from which the “ut ipsius proles” intelligence arises, is distracted in us. It thus loses its essential transparency. So writes Bonaventure: “He who wants to contemplate the invisible realities of God with respect to the unity of the essence, he has to fix his gaze, first of all, on being itself, and see that being itself is in itself very certain, to the point that it is not possible to think of it as non-existent” (Itin. V, 3 - V. 308). As the Saint observes (in perfect harmony with the ancient Parmenidean and Platonic traditio), nothingness can only be thought of as an internal negation of the original apprehension of being. We are talking here about inner thinking and conscious participation, or the noein, that is distinguished from all knowledge processes referring to external objects. In fact, “knowing”, writes Blondel, “n’est qu’un aspect du penser”.

«La notizia dell’essere è in noi originaria, ma la memoria, dalla quale sorge l’intelligenza *ut ipsius proles*, è in noi distratta. Essa perde così la sua essenziale trasparenza. Scrive ancora Bonaventura: “Colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all’unità dell’essenza, fissi lo sguardo, prima di tutto, sull’essere stesso, e veda che l’essere stesso è in sé certissimo a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente” (Itin. V, 3 - V. 308). Il nulla, osserva il Santo, in perfetta armonia con l’antica *traditio* parmenidea e platonica, può essere pensato solo come negazione interna alla notizia originaria dell’essere. Si parla qui del pensare in interiore e consapevole partecipazione, ovvero del *noein* che si distingue dal conoscere riferito all’oggetto esterno. In effetti, il “conoscere”, scrive Blondel “n’est qu’un aspect du

penser”».¹

Nella tradizione platonica, travasata e innervata nella teologia dell’Occidente, e segnata-mente cristiana, ha determinato a lungo il pensiero; in questa emerge la questione sulla sapienzialità della fede che qui si vuole affrontare. La citazione in *incipit* di Malaguti aiuta a centrare speculativamente il problema e a proporre tale visione in uno dei punti apicali di questa stessa tradizione: nel bonaventurismo. Non solo quello legato strettamente al pensiero del Serafico, ma anche a quello che più intensamente si è ispirato ad esso proponendosi come un ‘neo-bonaventurismo’. Un percorso aperto da Moretti-Costanzi nel quale si è riletta tutta la *traditio platonica* che ha innervato la speculazione cristiana e l’ontologismo critico italiano del XX secolo alla luce del bonaventurismo. Una scuola che ha riproposto l’ontologia e la teologia (di stampo rosminiano), in una chiave di identificazione di fede e sapienza teologica cristiana, seguendo l’insegnamento e la via aperta dal Dottore di Bagnoregio.²

Lo sviluppo del tema della sapienzialità della fede si può presentare all’interno della complessa analisi delle possibilità che la fede dischiude e di come questa possa costituire e riconoscersi nella specifica apertura esperienziale al lume del pensiero, animatore del *logos*, squarcio di visione sul mondo, che è appunto quell’Uno, Principio, Dio, in cui la riflessione speculativa – secondo la *traditio* qui evocata – trova il suo fondamento costitutivo. Così, è giusto domandarsi se la fede, lungi dall’essere un atto fideistico e di creduloneria (*pistis*, direbbe Platone) si configuri come un *noesi*. Sembrerebbe assolutamente di sì, proprio a partire da quella *traditio platonica*, presentatasi nella forma bonaventuriana e neo-bonaventuriana.

Ma lungi dal proporre un mero *excursus* storico e storiografico sul tema (che sarebbe impossibile), qui richiamo tale materia perché il dibattito sulla questione della sapienzialità della fede credo che ancora possa essere riproposto per valutare, nell’oggi del pensiero contemporaneo, la sua consistenza speculativa anche alla luce del rinnovato interesse per il pensiero ontologico. Io credo che questa consistenza sia non solo possibile da ritrovare, ma abbia una solidità attuale, e mi appare con un significato immutato. Si aggiunga che tale confronto può suggerire riflessioni utili a fornire una possibile prospettiva complementare e alternativa alle forme assunte dal pensiero teologico contemporaneo. Tale questione appare ancora oggi come un momento di grande ridefinizione del pensiero teologico e del vissuto collettivo sul tema della fede; ciò a partire da alcune pensosissime riflessioni, non solo sul versante teologico, ma anche di sociologia della religione. In molti ambiti sembra che sia in atto uno sforzo di ripensare la fede nel nostro contesto culturale segnato non solo da secolarizzazione, ma anche da una diffusa

¹ M. MALAGUTI, *La solarità originaria. La trasparenza del ‘contuitus’ in san Bonaventura*, in A. BEGASSE DE DHAEM, E. GALLI, M. MALAGUTI, R. PASUAL, C. SALTOS SOLÁ, *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, Peters, Leuven-Paris-Bristol CT 2018, pp.63-64.

² M. MOSCHINI, *Neobonaventurianism and Christian Philosophy of Twentieth Century*, in T.J. JOHNSON, K. WRISLEY-SHELBY, M. K. ZAMORA, *Saint Bonaventure: Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eight Centenary of His Birth*, vol. 1, Franciscan Institute Publications – St. Bonaventure University, New York 2021, pp. 695-704.

incapacità dell'uomo nelle nostre società di sentire il bisogno di Dio.³

Forse le forme della carità possono reindirizzarci a questo senso nuovo della fede. Forse il ripensamento accurato dei fondamenti stessi del valore speculativo del vivere nella fede aiuta questa riscoperta. Fatto sì è che il tema della fede e della sua sapienzialità lo sento vivissimo e urgente.⁴

Un tema quindi vivo nella pubblicistica e nella letteratura filosofica e teologica. Se poi guardiamo al contemporaneo sviluppo storico della questione potremmo rintracciare una lunga tradizione di confronto su questo argomento. E al netto di pozioni molto intelligenti e questionanti – come, ad esempio, quella di Jaspers, per citarne una – restano innumerevoli i contributi al riguardo. Ma devo segnalare come la maggior parte di questi apporti siano però distinti decisamente da una ingombrante 'e' tra le parole filosofia 'e' fede, filosofia 'e' teologia; una congiunzione che segna la differenziazione dei campi, la problematicità dei temi e delle posizioni, a volte l'inconciliabilità o la autoesclusione. Una 'e' che suona sempre di troppo quando si vorrebbe comporre la questione in senso alla filosoficità che è una ed è per tutti.⁵

Nel domandarsi sulla sapienzialità della fede bisogna quindi farsi consapevoli; in buona sostanza, è necessario chiedersi se sia possibile e come si presenti una 'filosofia' che meriti l'aggettivazione da una dimensione di fede. Tale questione, infatti, impone subito una considerazione speculativa che potrebbe essere espressa in questi termini: può avere un valore speculativo porsi il problema stesso della fede e della sua sapienzialità? Una fede può o meno determinare una

³ Rimando ad alcuni testi che danno testimonianza del dibattito intenso che sul tema fede e fedi e rapporto con il pensiero e la società contemporanea. Cfr PH. CAPELLE-DUMONT, D. COHEN-LEVINAS, V. DELECROIX, P. MANENT, *Crise de l'universel. La politique à l'épreuve de la religion*, PUF, Paris 2021; J. MARION, *breve apologia per un momento cattolico*, a cura di S. ABBRUZZESE, Scholè, Brescia 2019. Invio, inoltre, a volumi di studio come di E. GRIMI (ed.), *Europa Cura te ipsam! Essays in Honor of Rémi Brague*, Stamen, Roma 2021; S. ABBRUZZESE – G. DI LIGIO (EDS.), *Cattolicesimo: l'impossibile rinuncia. Riflessioni intorno alle riflessioni di Pierre Manent*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

⁴ Rimando a due recenti studi tra tanti che mi hanno colpito proprio per il chiaro e lucido tentativo di ridefinizione del tema della fede nel nostro tempo. J. KNOP (ed.), *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*, Queriniana, Brescia 2021 e C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021.

⁵ Ho mostrato l'eccezione di Jaspers tra le molte intelligenti che avrei potuto indicare per evidenziare però le posizioni che ancora si ripresentano e che spesso cristallizzano quel tema (resta quindi utile di K. JASPERS, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. GARAVENTA, Orthotes, Napoli-Salerno 2014). Il resoconto delle voci in letteratura che si danno sulla questione sarebbe ampio, ma basta ricordare che stabilmente la questione si ripresenta anche nelle più recenti pubblicazioni che tendono a separare gli ambiti della fede da quelli della filosofia o a mettere in colloquio questa con l'altra, sempre nella distinzione, se non nella separazione. Dà qualcosa a pensare in senso diverso da tale tensione l'interessante J. D. CAPUTO, *Filosofia e teologia*, a cura di A. AGUTI, Queriniana, Brescia 2016.

visione filosofica? Una fede può esprimere una dimensione sapiente? Oppure proprio perché 'fede' le è precluso il dire pensoso e pensante? Ovvero rispondere in modo chiaro, o possibilmente chiaro, alla fondamentale domanda: la fede, quella per cui si crede, *fides qua creditur*, che cosa è e che cosa vuol dire al pensiero?

Riguardo a questi problemi non si può che rispondervi se non ponendo preliminarmente una diversificazione fondamentale: quella che corre tra un parlare della fede 'da fedele' e l'altra che ne parla standone 'da fuori', non aderendovi. E questa duplice maniera di affrontare il tema ha diviso, ha posto in *querelle*, ha polarizzato, disgiunto e, in casi molto estremi, autoescluso le rispettive posizioni. Ha generato polarità inavvicinabili e originato, senza meno, un atteggiamento distaccato rispetto alla fede (e alla filosofia) che ha evitato l'affrontamento profondo della questione. Nel dibattito filosofico questa tematizzazione sulla 'fede filosofica' (o sulla 'filosofia fedele', se si vuole) è senz'altro presente in ambienti sensibili alla questione; c'è e deve ancor più diffondersi nel contesto del confronto filosofico. Vi è necessità di ritornare ad esso ed è necessario ciò nel momento in cui si affacciano nel pensiero contemporaneo valutazioni molto positive su visioni del pensiero largamente improntate allo spirito cristiano; è utile, nel momento in cui siamo ad operare in un contesto di riflessione filosofica che richiede fortemente la chiarificazione di alcuni elementi tipici della tradizione cristiana, che ha dissodato, consegnato e rafforzato l'identità del nostro pensiero occidentale. E nel quadro della meditazione filosofica contemporanea è notevole il rintracciare una larghissima parte di contributi che, ispirati dalla fede (e segnatamente dal cristianesimo), stanno all'interno del pensiero occidentale con dignità e rilevanza notevolissima.⁶

Per quanto mi riguarda intendo da subito dire che, dovendo scegliere tra le due opzioni sopra esposte, parlare 'da dentro' o 'da fuori' della fede, io intendo parlarne 'da dentro'. E preciso che parlarne cristianamente vuol dire parlare della fede dall'interno, parlarne dalla consapevolezza che essa comporta e richiede. Vuol dire ripetere e ripercorrere in essa le tappe fondamentali e significative di un'interpretazione cristiana del mondo.⁷

L'intento di dire della fede, e della sua pensosità, a partire dall'interno di essa – in particolare – lo raccolgo dall'invito tipico proprio della tradizione agostiniana e bonaventuriana che ha dato, del concetto di 'fede sapiente' – come sopra si è accennato –, ampia espressione; pervenendo, al contempo, a una serie di passaggi che hanno identificato filosofia e dire della verità, filosofia e teologia, fino alla identificazione di cristianesimo e filosofia. Tutto ciò comporta il dire filosoficamente dall'interno della fede; tutto ciò sottende l'espressione 'fede sapiente', mutuata dall'*intellectus fidelis* di san Bonaventura. In tale espressione si dice che della fede si dovrà parlare sempre e solo nell'intelligenza della fede stessa. Cioè da quello sgorgare sapiente che la fede genera e concepisce nella consapevolezza dell'emergere in essa dei suoi contenuti come dati

⁶ Per un rintracciamento della cristità della filosofia merita rimandare a un testo che ha aperto e definito ormai l'abitazione filosofica della cristologia: S. ZUCAL (ed.), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paoline, Roma 1993.

⁷ In questo segna la lettura di R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di M. BARONCHELLI, Morcelliana, Brescia 1995

immediatamente all'intendimento, così come alla volontà ed al sentire. Secondo uno schema tipicamente agostiniano di intendere le facoltà intra-spirituali e umane.

Questa intelligenza deve davvero essere intesa letteralmente come una capacità di leggere in interiorità, un *intus-legere*, e tale capacità agostinianamente non può essere intesa se non come un atteggiamento, una disposizione non estraniata dal sé e dagli oggetti che nel sé vengono esperiti e sentiti.

Subito potrebbe essere posta la domanda: e dell'altro modo di parlare della fede? Del modo che ne dice come se fosse un terzo a parlarne? Del dirne in modo neutrale ed estraneo? Ecco che chiarire il tema da uno dei due punti di vista non porta ad esclusione dell'altro, ma attiva un confronto tra i modi di dire della fede che, posti su livelli e piani differenti dell'intendere stesso della fede, caratterizzano, fin dal suo porsi e distanziarsi, la base per ritrovare il tema stesso della fede e magari riconoscersi in questo confronto. Il che è forma dello stesso confronto che sussiste nella filosofia, se questa vuole intendersi come riflessione sulla verità e sul me, che chiede il senso stesso del mio esserci e del mio mondo, essenza della filosofia stessa.

Uno degli obiettivi profondi della prospettiva neo-bonaventuriana è proprio quello di ricondurre al tema della 'fede sapiente' come tema filosofico; ed infatti questo tentativo è dichiarato in un'espressione tipica del pensiero di Moretti-Costanzi che, interpretando il Serafico, si sentiva di proporre l'esplicazione della fede cristiana con le sue stesse *rationes necessariae*; ponendo in chiaro, riassumendoli, quelli che sono i punti chiave, gli snodi, della persuasività segreta ed immensa della fede che esplica i moventi interni e segreti della filosofia stessa. Tali punti-chiave da cogliere e da comprendere sono rintracciabili nell'intento speculativo che muove al pensare e sono rintracciabili nella disposizione della 'fede sapiente' (continuando ad utilizzare il paradigma bonaventuriano).

«Nella Fede sapienziale, dove con la mondità intelligente del mondano, concreta nel tessuto delle tre *vires (esse-nosse-velle)*, si trova già in atto il vero mondo, sono presenti le sue condizioni imprescindibili, incentrate nel *maximum* del *Principium essendi-intelligendi*. Questo nel rivelarsi al rivelato, in una figura, in una parola, in un'azione, vi si fa riconoscere con immediatezza e sicurezza. Non più e non meno che nei documenti che lo attestano e che nulla attestano senza la Fede, conducendo anzi su di un terreno dove l'assenza dei suoi *creduti* lascia sostituirla con altro».⁸

Sono questi i punti-chiave che esplicano, che rinviano, a quegli unici argomenti che dalla fede stessa emergono e che si manifestano come quel 'medesimo' di cui la filosofia sempre parla ed inevitabilmente non può che ridire nel suo dispiegarsi.

«Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di

⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, in *Opere* a cura di E. MIRRI E M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, p. 1573.

discussioni sull'argomento ed una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima».⁹

Già nella saggezza platonica si fa evidente la peculiarità della filosofia come scienza del tutto altra da quella conoscitiva, la quale applica neutrali strumenti di indagine e verifica. Appare un modo diverso, intimo, colloquiale, dialogante, di comunicarsi. E questo modo dipende dalla stessa natura intima della filosofia che non è frutto di un'indagine, ma di un improvviso moto interiore dell'anima che ha per oggetto se stessa. La filosofia ha per oggetto la sua stessa essenza. Perché in essa risiedono le fonti del sorgere pensoso del logos. Una definizione già di per sé bellissima che ci indirizza a quell'intimità, quella *intus-legentia* di cui si diceva prima.

Il brano platonico ci dice l'essenza della filosofia, ma ci dice anche altro, se lo paragoniamo e lo mettiamo vicino alla considerazione di Edoardo Mirri in margine ad un contributo sulla filosofia asceticamente intesa.

«La filosofia è amore perché è attesa; attesa non ingannevole né innegabile, perché consapevole che la sofferenza che essa stessa comporta non trova lenimento sul piano dell'umano che la genera, ma sull'attingimento di un diverso livello di coscienza, quello appunto cui la filosofia filosoficamente tende: attesa di se stessi, della propria personale autenticazione».¹⁰

Così Mirri, alla determinazione platonica di filosofia, aggiungeva la disposizione personalistica e di senso che mancava per rendere quella stessa affermazione platonica pienamente esplicante il senso della fede sapiente che il pensiero bonaventuriano voleva esprimere e ridire. Compie quel passaggio dall'interiore all'esteriore dell'uomo che volge ad un'unità da comprendere alla luce di quei punti di luce che, della vita stessa, danno il significato e l'orientamento, che sono elementi critici di un pensiero puramente iscritto nel tema della verità e nel cuore dell'uomo.

L'esplicazione dell'uomo, infatti, è il fine dell'esplicazione della filosofia che voglia esprimersi cristianamente. La fede cristiana, infatti, non è un dire su Dio, ma un dire nella *capacitas* e *amabilitas* dell'uomo davanti a Dio. È espressione pensosa dell'esperienza del divino e dell'umano.

Allora resta la domanda: come è possibile esplicare le *rationes necessariae* delle fede? Come queste *rationes* sono pensabili e comunicabili? Non certo estraniandosi da esse né affidandosi ad elucubrazioni esteriori e neutrali che buona parte della filosofia (anche se teologicamente ispirata) ha proposto, e imposto, al dire della fede sotto diverse forme e che hanno dovuto passare il vaglio di critiche acerbe, le quali spesso, non solo hanno colto nel segno, ma hanno anche determinato il ritrarsi di tali 'teologie razionali' in argomenti autoreferenziali e marginali rispetto alla filosofia stessa.

Alla base di questo fraintendimento, tutto interno alla teologia intesa come scienza, c'è sempre una distinzione incolmabile tra un filosofare che è 'naturale' ed un teologare nel quale la

⁹ PLATONE, *Lettera VII*, 341 c-e, in *Opere complete*, vol. 8, tr. it. A. MADDALENA, Laterza, Bari-Roma, 1979

¹⁰ E. MIRRI, *La filosofia come ascesi*, in appendice a *Il concetto di filosofia in Platone*, Ed. Alfa, Bologna, 1966, p. 159.

fede stessa è ridotta a supporto dell'attività conoscitiva. Un connubio tra la fede (e il cristianesimo), sempre frainteso, e quella filosofia conoscitiva, che si vuole accreditare, in vero è causa di tale fallace distinzione.¹¹ Si è preteso che la filosofia fosse ancella della fede e del suo sapere, senza accorgersi che le premesse teoriche fornite alla teologia poi rendevano tale ancella in effetti padrona. E magari si finisce così per prendere atto del progressivo cammino di autonomia che ha esercitato la filosofia sulla teologia e la religione, relegando entrambe al cantuccio del sentimento e del sentire privato.¹²

Troppo sovente si è vista la fede sottoposta al giudizio e alla giustificazione della ragione, la quale si è sempre presentata come l'autorità giudicante della fede senza che l'essere, che le è proprio, sia stato profondamente considerato; anzi, misconoscendo quell'autentica ontologia che si rivela appunto nella coscienza. In questo fu magistrale la lezione carabelliana del suo Essere di Coscienza, ove, posto Dio come criterio stesso della verità e del suo esercizio nella filosofia, quest'ultima resta teologicamente determinata nel suo contenuto e nel suo esprimersi.¹³

Una filosofia conoscitiva appare impura rispetto alla fede (che è 'sapiente' sempre, direbbe Moretti-Costanzi) a causa di un sostanziale dimidiamento della realtà e della sua concretezza. Una divisione che pone nella scelta di una delle due parti restanti: quella che ci appare più cogente e concreta, perché analizzabile, scomponibile, spiegabile. Perdendo però quella che dà altra solidità, dà coerenza e realtà intima all'intendere, al volere, al sentire. Ancora peggio quando, su questa base aliena, si pretende l'instaurarsi o il giustificarsi della teologia.

Tralasciare il 'tutto' che annuncia la verità, obliare la precedenza del Principio ha comportato il disperdersi dell'unità dei differenti. Antico argomento tipico della tradizione platonica ripensata nel cristianesimo. Penso in particolare a Cusano e alla sua dinamica speculativa espressa nella *coincidentia oppositorum*, sempre irrisolvibile senza il Principio consociante e sostenente ogni opposto nella sua verità.

L'abbracciare il livello ridotto del cosiddetto reale ha fatto perdere il concreto dinamico e poliedrico della realtà stessa. Si tratta davvero di uno smarrimento della realtà. È l'impero della filosofia 'impura', che appare plurima e multiforme come le opinioni, come le molte opinioni che possono coesistere e contraddirsi. È un abbracciare il pensiero doxastico e non quello ove la

¹¹ I. GUANZINI – K. APPEL, *Il neognosticismo*, San Paolo, Alba 2019. Nel testo si rileggono le antiche tendenze gnostiche e pelagiane come davvero il movente verso cui attendere con un correttivo di fede e spirituale secondo le indicazioni del magistero dell'attuale papa Francesco.

¹² Il senso tutto della questione che aveva posto Hegel nei confronti del rapporto filosofia della religione e teologia con Schleiermacher. Rimando a G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, edito in Italia da S. ACHELLA, per Orthotes, Napoli-Salerno, 2014. Nel saggio introduttivo di Achella si trovano numerosi spunti per chiarire la questione della filosoficità della religione.

¹³ Carabellese aveva tutto questo riproposto nella sua adesione ad un rosminianesimo costitutivo e teologico a cui non rinunciò mai e rintracciabile come essenziale nella sua fase di maturazione del pensiero avviata ad apice già ne *Il problema teologico come filosofia*.

verità manifesta, acclara e consocia i tutti consapevoli e coscienti.

Questa forma impura del pensare – in piena linea con la tradizione teologico-platonica – si contrappone decisamente alla filosofia del riconoscimento e della visione unitaria del principio di tutte le differenze che sottende ogni sentire interno proprio della fede che proprio in questo speciale e più vero sentire si scopre sapiente. La filosofia ‘pura’ (bella ne è la lettura morettiana) è sempre posta ad un livello della coscienza in cui non si deve pretendere lo sguardo neutro, la veduta originale il discorso convincente, ma la proposta e l’indicazione, l’attesa e l’esperienza, di una visione del Vero che si fa manifesto e trasparente al pensiero stesso; un Vero che si comunica e che fa comunione.¹⁴ Uno sguardo sapiente che fonda lo sguardo che emenda nel bello il brutto del mondo e rende attiva l’azione, chiara l’intenzione. Una restituzione del mondo nella sua purezza e dell’azione nella sua bontà. Una restituzione che si incarna nel sentire intimamente Dio come criterio di verità, dicibilità, esperibilità del vero. Esattamente come nell’ispirazione dell’agostinismo e del bonaventurismo era richiesto e acclarato nella dinamica di spiegazione del pensare e della filosofia che si presentava come *sermo sapientiae* nascente da quella spontanea *adhesio Dei* che rende la mente *capax* di restituire l’esperienza stessa di Dio.¹⁵

Ma a questa posizione – di certo netta – si ripropone la solita domanda che non è affatto peregrino ripetere: come rintracciare quelle *rationes necessariae* della fede se non si è in essa? Se queste sono così essenziali e decisive perché, e come, relazionarsi ad esse ed approfittare della loro originarietà e necessità? Da qui il dissidio che volgarmente dice: «E chi fede non ha?» O – per meglio dire – chi non è nella fede, cioè in questa esperienza disposta all’apertura dei principi chiarificatori del nostro stesso pensare ed essere?

Qui sovviene l’acuta penetrazione dell’essenza sofica stessa della fede, così come espressa nel pensiero bonaventuriano attinto nella sua ispirazione ontologica e teologica, propria di un platonismo cristiano ricorrente, e di un inevitabile orientamento teologico che da esso discende. Occorre penetrare e far proprio quanto l’esperienza di fede manifesta e che in questo tendere manifestativo si presenta sapiente: che cioè il Cristianesimo è pensiero in quanto si costituisce come pensiero della verità.

L’adesione ad un pieno e solido concetto di verità è il punto di vertice e di forza della proposta di ‘fede sapiente’ (frutto pieno di quella ispirazione teologico-platonica che qui è richiamata); la consapevolezza che solo della verità si deve occupare il pensiero; ed è la verità ciò che costituisce la filosofia a pari titolo della fede, la quale ‘sa’ come la filosofia stessa, la quale, a sua volta, ‘crede’ come la fede. In questa esperienza la fede è ‘sapiente’, come la filosofia appare ‘pia’. Sono questi due i caratteri che costituiscono *in toto* ed esplicano la ‘fede sapiente’, ormai, si sa, sinonimo di ‘filosofia pura’; a questa ora si aggiunge che in essa ‘si sa’.

Davvero un’eredità e una prospettiva che si raccoglie nel cuore dell’agostinismo e che

¹⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, in *Opere*, a cura di E. MIRRI E M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009 (p. 19 vecchia edizione Alfa).

¹⁵ Qui il cuore e l’attualità del pensiero bonaventuriano che proprio nel vertice del *triplex ascensus* espresso nell’*Itinerarium* vuole condurre in Dio verso Dio come atto pieno di comprensione del sommo Bene e del sommo Essere.

continua a riemergere nei tempi, e al contempo malgrado la ricorrente unilaterale lettura della filosofia come neutrale esercizio di una razionalità; alla quale ha corrisposto quella lettura della teologia sopra evocata. Un sapere teologico desiderato universale e neutrale, e quindi scarnificato, che l'ha privato dell'esperienza sapiente della fede e della comunionalità. Ma alla teologia *in solido* con la filosofia è dato rintracciare la profondità dell'espressione bonaventuriana che suona: «senza santità nessun uomo è sapiente».

Occorre riattingere da tale definizione di sapienza implicita nel vivere della fede perché possiamo essere aiutati a comprendere che la fede in qualche modo deve riemergere dalle coperture gnoseologiche, dalle sue definizioni abituali e deve riproporsi tutta nel suo *intellectus*, fuori da razionalismi o fideismi acritici. La fede non è una adesione acritica, ma si genera pensosamente, sensitivamente e vitalmente, in un'esperienza del principio a cui ci si affida per attestare la concretezza del mondo esperito, del me che pensa e di Dio come fondamento.

«Faccia di Dio, Luce del mondo. Davvero nel mondo Cristo non sarebbe inteso in tali connotazioni essenzialissime da alcun mondano, se nella Fede di codesto il mondo medesimo che n'è coinvolto non risultasse illuminato ed aderente al *supra* del suo Principio costitutivo. Se insomma il mondo, in una vera esperienza sapida che se ne abbia ed anzi che si dia in atto con noi esperienti, non risultasse nella naturalezza della reale Natura che è da Dio?».¹⁶

Perché la fede emerga e sorga, e appaia, come centro della verità in cui ciascuno autenticamente è chiamato a comprendere nel vero, a sentire nel bello e permanere nell'azione positiva e prossima, si deve fare un cammino di risalita alla realtà. Si deve riacquistare il senso del mondo, e del me nel mondo, perché in questa relazione si senta la presenza del fondamento che dà a questa stessa relazione il tono ambientale giusto.

La collocazione reale in un fondamento che si pone sempre a sostegno di ogni elemento intra-mondano è la situazione tipica della relazione; è una necessaria condizione per dire il nostro essere presente e l'esser presente di tutto nel mondo. È la necessaria premessa a che ogni singolo sia colto e conservato nella unità con il suo principio. Risalire alla realtà è possibile farlo e per farlo ci si deve riferire in primo luogo a quella prima fondamentale *ratio* esercitando la quale la stessa fede si esplica e che nella tradizione dell'onto-coscienzialismo è stata indicata nella 'coscienza'.

La fede infatti appartiene alla coscienza, e al pari appartiene alla forza del sentire come alla chiarezza della volontà. Ed insieme, queste tre forze dell'anima, costituiscono l'esercizio di uno speciale e più autentico *intellectus* che non è confondibile con la mera razionalità, ma che non le è nemico; diverso dall'altro modo di intendere, ma non autoescludentesi. Questa coscienza, che non è né luogo di una moralità neutrale, né di un funzionalismo psichico, appare invece come sinonimo di intelligenza. Laddove la stessa intelligenza, attraente e consociante i molti, restituisce l'io costituendolo con altri come persona singolare e comunitariamente aperta.¹⁷

¹⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit. p. 1582.

¹⁷ Sulla comunione e il richiamo alla comunionalità larga parte del pensiero cristiano del Novecento si è impegnato a delucidare percorsi e sguardi. Non ultimi anche alcuni elementi etici

Dove c'è l'io, dove c'è la singolarità, c'è la coscienza. Dove c'è la coscienza c'è, pure nelle distinzioni del singolo, un 'noi' che ci dice, che ci fa presenti e ci fa riconoscere gli altri; una coscienza che ci pone nel quadro di un ambiente storico e concreto, distinto e proprio, in cui l'io stesso viene recuperato in concreti contenuti di vita; tutti colti esperienzialmente nella loro globalità e unitarietà. Il grado conoscitivo non è escluso da questa visione globale del nostro abitare nel mondo, ma esso costituisce il grado diverso e forse minimo dell'intelligenza. Un grado distinto, limitato e forse illusoriamente autosufficiente.

Non basta dire che la fede è intelligente e di coscienza per trovare la soluzione al tema che ci siamo posti. E non basta a superare i fraintendimenti che da tale tema discendono. Infatti, questi stessi nascono, si producono, si sviluppano nel momento stesso che sorgono e convivono con vari modi di intendere e l'intelligenza e la coscienza stessa. Per dirla in altre parole: tale risultato si può ricentrare sempre superando i fraintendimenti sulla sapienzialità della fede i quali sono possibili solo se superiamo decisamente le forme dell'esclusione nella distinzione; nell'esclusivizzare un solo modello di intendere e di sentire. Quando eliminiamo l'alternativa tra un modo e l'altro dell'intelligenza stessa.

Per fare questo, in primo luogo, vanno recuperati, in sostanziale convergenza, alcuni elementi sentiti vivi nella tradizione teologica su cui abbiamo posto attenzione. In particolare, quell'idea di *logos* e potenzialità della mente che ha consentito di recuperare l'intelligenza della fede al di là di logicismi e di scientismi. Un recupero pensoso del fondamento che non appare come un sapere astratto, ma invece tende da una parte alla concretezza integrale del filosofare come espressione di qualità della coscienza e della riflessione; e dall'altra salvaguarda la tensione assoluta del cosciente (che è appunto la persona) al vero, alla comprensione, al senso.

Per collocare bene però in questa dinamica il pensare cristiano basta ricordare quanto possiamo imparare dai Padri e in particolare Agostino: smettere di considerare il cristianesimo come mera prassi, o come mera pratica di vita, come esercizio spirituale singolo, oppure come setta o come *Weltanschauung* accanto alle altre e lo si ponga, invece, come uno dei luoghi ove emerge pienezza di essere e modo dell'eccellenza qualitativa della mente che è chiamata ad investire tutta la vita e tutto il pensiero della persona. La fede non ha bisogno che della sua qualità; non necessita di alcuna apologetica dall'esterno che la giustifichi e così non abbisogna di nessun altro linguaggio che del proprio. Ovvero di quel linguaggio che matura nell'esperienza stessa della verità. In primo luogo, evitando che si stabiliscano distinzioni e barriere tra la fede e i suoi contenuti, tra l'esperienza stessa della fede e le strutture razionale-conoscitive. Esattamente il contrario di ciò che si è compiuto al di fuori di questa speciale *traditio*.

Per comprendere il concetto di fede sapiente in tutta la sua natura, si deve per forza respingere la confusione che si fa troppo spesso tra Essere di coscienza nella fede e coscienza intesa come struttura logico-conoscitiva. Se si va al fondo di quel modo di intendere la coscienza ci si accorgerà che in quel termine, nell'intendimento funzionalista e gnoseologico, si indicherà

che hanno suggerito sguardi politici e soluzioni sociali ed economiche. Queste ultime non più affidate al tecnicismo e all'utilitarismo, ma improntate alla persona, al suo valore, che è sociale in quanto comunione. Si pensi alla ricchezza che è derivata dall'impegno di E. Mounier e la sua Rivoluzione personalista e comunitaria.

sempre e solo l'opposto e il contrario di quello che intendo nella coscienza esercitata nella sapienzialità della fede stessa. Per chi resta alla definizione gnoseologicamente determinata, la coscienza resterà sempre umanamente posta su di un terreno conoscitivamente limitante. Essa è immaginata sempre e costantemente attiva nel dualismo di soggetto e oggetto. La coscienza resterà sostanzialmente un mero rispecchiamento del mondo, una facoltà. Per questo l'individuo sente la coscienza come facoltà 'sua'; come possesso strumentale. Relativa sempre all'esserci del soggetto che ne diviene inesorabilmente il fondamento stesso di quella. E nella misura in cui questa coscienza specchia il mondo, questa non può che appartenere al mondo stesso; questa è qualcosa di esterno ad esso e da quell'esteriorità lo guarda e lo vede. La coscienza resta inevitabilmente fuori del mondo. Per questo è stata intesa come *tabula rasa* e da quel presentarla in tale modo si è giunti a una progressiva definizione di un mondo come un che di alieno. Il soggetto, dominante il mondo, risultava così mancante del mondo stesso e del suo essere.

La coscienza intesa quindi come 'mia coscienza', come espressione della mia autarchia soggettivistica, non solo viene a definirsi da un lato come tabularmente impressionabile da un mondo esterno sempre sfuggente e misterioso, ma sarà relegata al mistero della 'cosa in sé', così come lo fu per colui che questo soggettivismo lo ha portato agli estremi. Questa coscienza *tabula rasa* finisce così inesorabilmente ad accentuarsi in un modo e in un punto di vista che non ha più nulla di empirico. Ma assume un carattere decisamente solipsistico. Essa viene così spesso intesa come autocoscienza e lo è in senso conoscitivo.¹⁸

La coscienza, al contrario, la si dovrà vedere come aderente, costituita e strutturata nei contenuti di verità a cui la stessa fede tende ed è attratta. La fede è esperienza sofica perché richiede una cooperazione simultanea delle forme stesse della coscienza in *esse-nosse-velle* che costituiscono le forze con cui, in associatività massima al principio che le sostanzia, esse si caricano dei contenuti che la verità rivela, indica e offre, alla coscienza medesima per il tramite di quelle medesime forze.

Si tratta così di cogliere in pieno intendimento, con sentire recuperato e volontà determinata, la globalità della realtà, l'ambiente che noi stessi rendiamo carico di significato e per questo abitato; le forme reali con cui sappiamo di Dio, anima e mondo; questi veri contenuti della coscienza richiedono e testimoniano dell'unità di tutte le forme e il senso in cui ogni distinto è colto.

La coscienza nella fede e della fede è quindi un aprirsi incondizionato, un totale e pieno 'comprendere': termine da cogliere nel suo senso letterale di *cum-prehendere*, cioè come un afferrire insieme di tutte le forze dell'anima. La coscienza, nella e della fede, si apre e coglie, nel loro annunciarsi, i termini nascosti del reale che sono in quella coscienza, che è pensiero, e che si manifestano nella loro verità come chiari e limpidi.

Dio, anima e mondo non saranno sentiti più come elementi estranei; oggetti di una

¹⁸ Così la nozione hegeliana di autocoscienza viene colta come in un che di gnoseologicamente determinata. Ciò pare un paradosso se applicato proprio al medesimo filosofo tedesco che intese con tale termine distaccarsi dall'impossibilità kantiana di pervenire al contenuto del reale. Per cui le parole hegeliane suonano chiare come sconfessione di una riduzione dell'autocoscienza stessa a coscienza gnoseologica.

riflessione vuota spesso astrattamente condotta. Questi appariranno come contenuti veri, inter-relati, presenti nella concordia assoluta della coscienza che è esercizio sapido di un compresente modo di intendere-sentire-volere.

Vero che, compresente a questa consapevolezza coscienziale elevata nella fede sapiente, vi è la diversa forma di utilizzo di una razionalità che conosce, queste due stesse dimensioni non si elidono, ma compresenti su altro piano, affermano l'una la necessità di spiegare logicamente il reale, ma alla coscienza (come noi l'abbiamo espressa) è dato il compito di comprendere tale reale nella sua pienezza e nel suo fondamento. E sul livello alto che si intende anche quello basso; entrambi si inverano reciprocamente senza escludersi. Per cui la fede sapiente salvaguarda non solo l'ambito del dirsi della verità ma anche il senso e il significato dell'approccio conoscitivo al mondo.

Ecco allora farsi avanti per noi la necessità di abbracciare il concetto di coscienza proprio della fede che invece sperimenta, sente, vuole, intende, ben altra realtà. La coscienza, con la piena attività compresente delle sue forme di *esse-nosse-velle*, diviene suprema apertura sul reale e, dopo una doverosa emendazione dalle brutture e limitazioni intellettuali dello gnoseologico, che accomuna razionalismi ed empirismi, idealismi e realismi, delle diverse specie, e nature, ecco che si mostra nella sua pienezza di contenuto e di esercizio insieme al distinto modo logico-conoscitivo che, non annullato, è ricollocato.

La coscienza appare innanzitutto fondata non già sul soggetto-uomo bensì sulla verità. Qui si attua il recupero sapienziale della certezza di Dio come fondamento, dell'io e dell'altro come persone e del mondo come sublime.

La coscienza così appare come la capacità di intendere, sentire e volere il vero, il bello e il buono che si mostrano operanti e presenti nel mondo che noi stessi in comunione abitiamo. La coscienza appare, nell'esercizio della fede sapiente, il luogo dove si esercita la suprema associatività delle forme dell'intelligenza. Essa è comprensione del reale mondano nella sua dimensione più vera. La coscienza è *cum-scientia*, abbraccio globale, sfondo nel quale leggere e delineare la realtà.

E se è compresente a questa consapevolezza coscienziale la diversa forma di utilizzo di una razionalità che conosce e una sapienza 'fedele', queste due forme non si elidono ma, comprese su altro piano, affermano l'uno la necessità di spiegare il reale, l'altra chiederà di poter, nella libertà, assumere su di sé il compito di comprendere tale reale nella sua pienezza e nel suo fondamento. Per cui la 'fede sapiente' salvaguarda non solo l'ambito del dirsi della verità ma anche il senso e il significato dell'approccio conoscitivo al mondo. In tal modo si esercita la 'fedeltà' a se stessi, al mondo a Dio nella realtà che questi tre termini richiedono in una sapienza che consocia e che non divide.

marco.moschini@unipg.it

(Università degli Studi di Perugia)



Hors de la page

In questo numero la sezione «Hors de la Page» presenta un testo su Rosmini che si ritiene utile poter rileggere. Si tratta della densa prefazione e del primo capitolo del volume Studi rosminiani di Dario Galli, pubblicato presso la casa editrice Cedam di Padova nel 1957.

La cura del testo presentato e l'introduzione bio-bibliografica sono di Claudio Tugnoli.





CLAUDIO TUGNOLI

DARIO GALLI STORICO DELLA FILOSOFIA E STUDIOSO DI ANTONIO ROSMINI

DARIO GALLI AS HISTORIAN OF PHILOSOPHY AND SCHOLAR OF ANTONIO ROSMINI

Dario Galli (1909-1991) was a pupil of Giovanni Gentile. Professor of philosophy and history at the classical high school gymnasium “L. Galvani” in Bologna, he obtained a free teaching assignment in History of Philosophy at the University of Bologna, where he held some courses in the history of philosophical thought. There are three fundamental essays in his career as a scholar: Il pensiero greco, Cedam, Padova 1954; Studi rosminiani, Cedam, Padova 1957; Il Teocentrismo di S. Agostino, Patron, Bologna 1962. The second essay includes the philosopher from Rovereto among the thinkers who do not exhaust themselves in a specific historical period but, with their action, go beyond the era in which they faced challenges and controversies. According to Rosmini, philosophy is corrupted if it repudiates theology, but theology, in turn, runs into very serious errors if it goes ahead without philosophy. Galli was convinced that Rosmini’s thought was destined to remain current in every age and saw in Rosmini’s system «a continuous and well-watched effort to reconcile science with philosophy, the dogmatic spirit with the critical one, empiricism with rationalism, religious needs with political reality, tradition with the spirit of modern civilization».

Dario Galli¹ nacque il 27 maggio 1909 a San Demetrio ne’ Vestini, un piccolo paese vicino all’Aquila, da una famiglia di commercianti - famiglia abbastanza numerosa, come erano le famiglie a quei tempi, ma i suoi genitori fecero studiare egualmente i figli; tra i suoi fratelli Ercole è stato il fondatore della Mondial Piston, che fu un importante fornitore della Fiat e di altri costruttori di auto nel secolo scorso; Emilio è stato segretario comunale del comune di Congoli.

Dario Galli iniziò gli studi classici presso la scuola di un Istituto religioso e dopo la maturità

¹ Dario Galli non ha lasciato alcuna nota autobiografica. Devo al figlio Marcello, che ho rintracciato tramite Facebook, la maggior parte delle informazioni utili a ricostruire un seppur sommario profilo biografico dello studioso.

si trasferì a Roma, dove fu allievo di Giovanni Gentile. Non è stato possibile trovare alcun riferimento alla sua tesi di laurea né ai suoi studi specifici. Non partecipò alla guerra (non fu arruolato per problemi alla vista), ma ebbe qualche ruolo nel comitato di liberazione nazionale del suo paese, senza tuttavia assumere alcun impegno o incarico politico dopo la Liberazione.

Ancora prima di laurearsi iniziò la sua carriera di insegnante all'Aquila e poi, dopo la guerra, si trasferì a Bologna ove fu docente di storia e filosofia presso il liceo classico "L. Galvani" fino al pensionamento. Ottenne la libera docenza in Storia della filosofia presso l'Università di Bologna, dove tenne alcuni corsi di storia del pensiero filosofico. Si unì in matrimonio a Clementina Galli (stesso cognome ma non erano parenti), anche lei di San Demetrio; ebbero due figli, Marcello e Gianni. Dario Galli è deceduto il 3 marzo 1991, Clementina Galli nel 2015. Nel 1990 stava scrivendo un libro di storia della filosofia, che non ha mai terminato, e le cui bozze sono andate perdute. Le pubblicazioni di Dario Galli si distinguono per l'accuratissimo esame delle fonti e della bibliografia critica, nonché per la chiarezza e il rigore espositivo, qualità di cui dava prova nelle sue lezioni liceali: lo può testimoniare l'autore di questa nota, che fu suo alunno negli anni 1969-1972. Le sue ricerche si distinguono per l'ardita indipendenza di giudizio, temperata però da un'accorta valutazione complessiva delle opere degli autori affrontati o di un movimento filosofico.

Tre sono i saggi fondamentali della sua carriera di studioso: *Il pensiero greco*, Cedam, Padova 1954 (dedicato alla memoria del padre); *Studi rosminiani*, Cedam, Padova 1957 (dedicato ai figli Marcello e Gianni, «gioia e bellezza della mia vita»); *Il teocentrismo di Sant'Agostino*, Patron, Bologna 1962 (dedicato alla consorte, «Sponsae dilectissimae»). Altre sue pubblicazioni: «Il superamento di un errore gnoseologico e la restaurazione della metafisica», *Rivista Rosminiana*, fasc. 4, anno 1938-17, pp. 4; «Dalla filosofia di Cartesio alla filosofia della concretezza», *Rivista Rosminiana*, fasc. 3, 1939, pp. 3-14; «Il contingentismo nella storia della filosofia», *Rivista Rosminiana*, fasc. 4, 1940, pp. 8; Introduzione e note al *Protagora* di Platone (traduzione di Paolina Relleva), La Scaligera, Verona 1941; Commento ai *Principi della scienza morale* del Rosmini, La Scaligera, Verona 1942; Commento ai *Principi della scienza morale*, con estratti dalla *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, La Scaligera, Verona 1943, 2ª edizione; *Il pensiero religioso di G.G. Rousseau e altri saggi*, La Scaligera, Verona 1942; «La crisi della civiltà moderna», *Segni dei tempi*, fasc. 2/1942, pp. 12; *Genesi e sviluppi della filosofia europea*, Ponte Nuovo, Bologna 1959, in cui l'indagine sul futuro dell'Europa partiva dalla constatazione dell'importanza e centralità della Grecia antica allorché si trattava² di individuare i lineamenti decisivi della filosofia, della

² Ecco l'incipit di Dario Galli, *Genesi e sviluppi della filosofia europea*: «L'Europa è figlia dell'El-lade. I suoi caratteri distintivi, come la gioia di vivere, il gusto dell'avventura, il senso della dignità umana, l'amore della gloria e il desiderio ansioso di ampliare i propri orizzonti li troviamo già in Omero. Il distacco della società omerica dal mondo asiatico è già assai marcato. I suoi re non hanno nulla del despota orientale e sono i primi in una comunità aristocratica di uguali; i suoi dèi non si annunciano tra turbini e tempeste per prostrare l'uomo, e questi non sente con terrore il suo nulla di fronte al divino. Gli stessi rapporti di liberalità che intercorrono fra il sovrano e i suoi sudditi, per cui ad Agamennone re si contrappone, con libertà di linguaggio, il demagogo Tersite, regolano i rapporti tra gli dèi e gli uomini. [...] Se in Grecia ci fossero state le condizioni per la redazione di

cultura e del pensiero politico europei; «Il valore teorico e storico dell'ontologismo critico», relazione presentata al Congresso di studi carabellesiani in Bologna, 7-9 ottobre 1960, Silva, Milano-Genova 1965, pp. 14; *Il mondo dell'immaginazione e altri scritti*, Scuola Grafica Salesiana, Bologna 1967; «L'itinerario filosofico di Benedetto Croce», *Rivista dell'Istituto di Studi Abruzzesi*, a. 5. (1967), 2, pp. 209-221; «Ancora sull'itinerario filosofico di Benedetto Croce», *Rivista dell'Istituto di Studi Abruzzesi*, a. 5. (1967), 2, pp. 222-226; «L'uomo nella filosofia del Medioevo», *L'homme et son destin*, anno 19..?; «Ragione e rivoluzione», *Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio Galvani*, n. 3, nuova serie, Bologna 1970, pp. 74-91; «Bruno Mosca Croce e la terra natia», *Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio Galvani*, n. 2, nuova serie, Bologna 1970, pp. 84-87; «La filosofia di Gabriel Marcel», *Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio Galvani*, n. 2, nuova serie, Bologna 1970, pp. 44-54; «Carlo Caviglione studioso rosminiano», *Rivista rosminiana*, a. 77, nuova serie, fasc. 2, aprile-giugno 1983, pp. 161-177; «L'anima nella storia della filosofia», *Rivista rosminiana*, anno 78, nuova serie, fasc. 2, aprile-giugno 1985, pp. 148-165; *Saggio sull'uomo*, Editrice Nuovi Autori, Milano 1989 (con dedica al fratello Ercole, fondatore della Mondial Piston); *Filosofie dell'amore*, Book editore, Bologna 1989 (in esergo un passo del IV libro dell'*Eneide*: *Improbe amor, quid non mortalia pectora cogis!*); *Mito e filosofia nell'antichità classica*, Book editore, Milano 1990; *Filosofie della morte*, Book editore, Milano 1990 (dedicato alla memoria del suo maestro Giovanni Gentile con l'aggiunta di un passo di Giobbe in versione latina: ... *sicut umbra dies nostri sunt super terram*). Dario Galli conclude quest'ultimo saggio con una breve discussione della concezione della morte che fu di Giovanni Gentile (cfr. *Genesi e struttura della società*), in cui prende le distanze dal pensiero del maestro sulla morte, che giudica in qualche misura riduttivo e nello stesso tempo dispersivo: «Riduttivo perché, riducendo tutta la realtà all'atto del pensiero, la morte vi assume il carattere di un oggetto astrattamente pensato, che sussiste solo in rapporto al pensiero che la pensa, e fuori del pensiero è nulla. Dispersivo perché, essendo stata la morte assorbita dal pensiero, il discorso che se ne può fare, per avere un suo contenuto, deve svolgersi su molte altre considerazioni, che con la morte non sempre hanno un rapporto immediato. È la conclusione di un idealismo portato alle sue estreme conseguenze che, per poter avere una sua validità, si vede costretto a reintrodurre, attingendo dalla coscienza comune cose che, per il rigore di un ragionamento aprioristico e in omaggio a un pensiero astratto, erano state escluse» (*Filosofie della morte*, cit., p. 101).

tugnoli53@virgilio.it

(Associazione culturale "A. Rosmini", Trento)

un libro sacro e la creazione di una casta sacerdotale, depositaria di una verità acquisita una volta per sempre, come in Egitto e in India, non avremmo avuto la più splendida fioritura dell'ingegno umano che la storia ricordi» (ivi, pp. 15-16).

IL PENSIERO MODERNO
COLLANA DI STORIA DELLA FILOSOFIA
SECONDA SERIE VOLUME QUINTO

DARIO GALLI

STUDI ROSMINIANI

CEDAM - CASA EDITRICE DOTT. A. MILANI - PADOVA
1957

I N D I C E

Prefazione Pag. 7

ROSMINI SISTEMATICO

CAPITOLO I. —	Rosmini e la filosofia	» 13
CAPITOLO II. —	La psicologia del Rosmini	» 19
CAPITOLO III. —	Concetti di logica rosminiana	» 42
CAPITOLO IV. —	Osservazioni critiche sulla gnoseologia e la morale rosmi- niane	» 59
CAPITOLO V. —	Principii di un'estetica rosminiana	» 80
CAPITOLO VI. —	Il problema della Teodicea nel Rosmini	» 93
CAPITOLO VII. —	La struttura e il valore della persona nel Rosmini	» 111
CAPITOLO VIII. —	Sistematicità del pensiero politico-sociale del Rosmini	» 116
CAPITOLO IX. —	Riflessioni sul pensiero politico-sociale del Rosmini	» 125
CAPITOLO X. —	La religione nel pensiero del Rosmini	» 143
CAPITOLO XI. —	Rilievi sul pensiero pedagogico del Rosmini	» 149

ROSMINI CRITICO

CAPITOLO XII. —	Kant nel giudizio del Rosmini	» 165
CAPITOLO XIII. —	Giudizi di Rosmini su Hegel	» 190
CAPITOLO XIV. —	Il sensismo visto dal Rosmini	» 201
CAPITOLO XV. —	Appendice bibliografica	» 213

Dario Galli, *Studi Rosminiani*, CEDAM, Padova 1957

*Ai miei piccoli Marcello e Gianni,
gioia e bellezza della mia vita*

PREFAZIONE

Questo libro ha carattere espositivo e critico: vuol concorrere alla diffusione del pensiero rosminiano, che in molti suoi aspetti può dirsi ancora inesplorato, e portare un utile contributo alla discussione di una dottrina che, riproposta in termini moderni, non può che assumere un significato diverso dal suo originario e far rivivere vecchi problemi e sollevarne di nuovi.

Il confronto del passato col presente è legittimato, nella filosofia rosminiana, dall'impronta che essa presenta, a causa della sua stessa origine storica, di pensiero antico e moderno, di conato di apertura verso il nuovo e di reinserimento del nuovo nell'antico, di un'ardita mediazione tra le più opposte tesi. Il Rosmini è vissuto in tempi di fieri contrasti e di appassionate polemiche, nelle quali tutti i fondamenti del vivere civile, dalla morale alla politica, dalla religione alla filosofia, dalla scienza al diritto, sono stati rimessi in discussione e rivalutati alla luce di nuove esigenze. Senza porsi egoisticamente fuori della mischia e senza neppure tentare facili compromessi, il nostro filosofo, prendendo atto delle ragioni delle opposte parti, e ricercandone un qualche fondamento negli ultimi principi, ha aperto la via alle soluzioni più comprensive, anche se non universalmente accettabili. Nel suo sistema è dato rinvenire un continuo e ben vigilato sforzo di conciliare la scienza con la filosofia, lo spirito dommatico con quello critico, l'empirismo col razionalismo, l'esigenza religiosa con la realtà politica, la tradizione con lo spirito della civiltà moderna. Di qui la difficoltà di inserirlo in una ben determinata corrente di idee e di ricostruire lo svolgimento del suo pensiero secondo una chiara linea unitaria. E da qui anche l'opposizione che il Rosmini ha costantemente trovato, specialmente in Italia, in ambienti culturali dominati da parti in contrasto e inconciliabili tra loro. Ripudiato dai laici perché troppo legato alla Chiesa e ripudiato dai cattolici perché troppo vicino a una presunta eterodossia, non è stato mai il filosofo ufficiale di un determinato momento storico o di un indirizzo culturale che abbia lasciato una sua impronta nel corso generale del pensiero. La polemica alla quale fautori ed avversari hanno dato luogo ha raggiunto anche il campo cattolico, e qui ha assunto aspetti di particolare drammaticità. Nella filosofia del Roveretano gli avversari ravvisavano il pericolo di una breccia nella trascendenza operata a tutto vantaggio dell'immanenza, e i fautori vedevano finalmente raggiunto, con la scoperta dell'idea dell'essere, il punto di interferenza tra il divino e l'umano e la base inconcussa di un sapere veramente oggettivo. Ma il campo dove la lotta ferveva più accanita che mai era quello politico, in cui i programmi in contrasto si legano più strettamente con gli interessi costituiti e con le idee più intimamente vissute. Alla concezione e alla prassi di uno Stato accentrato nelle mani di un despota, il Rosmini ha contrapposto la concezione di uno Stato garante del diritto e strumento di progresso; al principio di un'autorità illimitata una forma di libertà individuale, ristretta sì, ma capace di operare efficacemente e di estendersi nella sfera politica. Nonostante che il liberalismo rosminiano subisse un'involuzione in senso teocratico e la sua morale naturale ripiegasse talvolta su posizioni dommatiche, gli avversari della nuova dottrina non disarmarono ed ebbero partita vinta su di un uomo, che non era che il simbolo di un

avvenire migliore.

La sconfitta politica del Rosmini coinvolse anche la sua filosofia, che dopo un'effimera fortuna, divenne retaggio di una ristretta cerchia di cultori e di interpreti fedeli che ne tramandarono l'insegnamento, nella fiduciosa attesa di tempi più maturi.

Ora che la teocrazia, o ierocrazia che dir si voglia, si va perdendo sullo sfondo di un passato che non è che un ricordo, e la Chiesa, per impulso della civiltà moderna, accoglie l'istanza sociale e tende a farsi liberale e democratica, il Rosmini può ritenersi un pensatore attuale e naufraghi della speculazione moderna possono guardare a lui come a un porto sicuro.

Il riconoscimento dell'attualità del Rosmini è oggi soltanto parziale e ristretto a un nucleo di studiosi e di spiriti più pensosi, di formazione e di mentalità cattolica, che avvertono il bisogno di dare un fondamento più solido alla tradizione cristiana e un'impronta più moderna al mondo cattolico. Fuori del quale il Rosmini ha un interesse più storico che teoretico, e per quel tanto che esso ha influito sulla formazione di pensatori italiani di questo primo cinquantennio di secolo.

Ma, si dirà, se scarsa è stata l'importanza storica del Rosmini, e rispetto agli indirizzi filosofici che già conosciamo sembra scarsa anche dal punto di vista teoretico, a qual fine interessarsi ancora di lui? Un autore non va considerato e valutato solo in rapporto ai successi conseguiti, e in base ai confronti che si possono istituire tra la sua e le altrui dottrine, ma anche dal valore intrinseco della sua personalità quale può emergere da uno studio diretto che se ne faccia, spassionato e sgombro da pregiudizi di scuola.

Ora il caso del Rosmini è appunto quello di filosofi che non si esauriscono in un determinato periodo storico e si protendono con la loro azione oltre il loro tempo. Le impalcature sistematiche invecchiano e passano di moda, ma quello che vi è dentro in gran parte resta e serve per altre costruzioni e per avvalorare altri punti vista. La filosofia del Rosmini, per chi abbia la pazienza di scorrerla tutta e di vincere il fastidio delle lungaggini e delle monotone ripetizioni, riserva ampia materia di discussioni e concetti nuovi da approfondire e sviluppare.

Nel presente lavoro si eccede talvolta nella parte espositiva per far risaltare meglio la ricchezza di contenuto di certe tesi rosminiane, che starebbero bene al loro posto anche in altre filosofie. Quanto alla critica, per chi volesse farne e sbizzarrirsi, dopo gli ampi sviluppi delle filosofie posteriori e l'ipercriticismo moderno, che sono una grande riserva di armi per ogni specie di combattimento, le occasioni da cogliere e da sfruttare non si può dire che manchino o siano piuttosto rare in un genere di speculazione ormai lontano da noi di un secolo. Per conto nostro ci siamo limitati a quelle osservazioni di carattere più positivo e immediato, che possono scaturire dalla considerazione diretta di una dottrina piuttosto che dal suo confronto con altri punti di vista. La tendenza alla critica e alla demolizione di ogni presupposto gnoseologico si va oggi accentuando in modo impressionante, e il pensiero va sempre più acquistando l'aerea leggerezza del sogno, e sotto la parvenza di una dialettica, che vorrebbe passare per acume e sottigliezza, si cela il gusto delle vuote astrazioni e la povertà di idee. L'unico antidoto dei nostri mali non può che essere il ritorno allo studio paziente e prolungato delle fonti, classiche e moderne che siano, del pensiero speculativo. Solo così si potrà ridare consistenza obbiettiva al nostro discorso, e come nel passato si è voluto evitare un'informazione che scadesse nelle minuzie ingombranti e sterili della erudizione, così si eviterà nell'avvenire una critica che si eserciti sul vuoto.

Alla sobrietà della critica farà riscontro, in questo lavoro, la sobrietà delle informazioni bibliografiche, le quali saranno limitate a quelle opere che pure hanno il carattere espositivo e

critico insieme e non cadono in interpretazioni unilaterali e false, o deliberatamente distorcono il senso della filosofia rosminiana a vantaggio di una determinata tesi.

Se attraverso il ripensamento di una dottrina che certamente appartiene a un'epoca di transizione, l'autore sarà riuscito a portare un qualche contributo al chiarimento dei rapporti e delle differenze tra speculazione antica e moderna, non crederà di avere sostenuto una vana fatica.

CAPITOLO I

ROSMINI E LA FILOSOFIA

Nel definire il rapporto del Rosmini con la filosofia non si può prescindere dalla sua professione di fede religiosa.

Certo, chiunque si accinga alla ricerca filosofica ha di già delle idee attinte dall'ambiente, dalla scuola e dai libri, dalla propria esperienza personale. Se non si è già in possesso di idee e di una notevole esperienza, non è possibile filosofare, che è una forma di conoscenza riflessa e come tale non può non presupporre della materia da elaborare, delle conoscenze acquisite da sottoporre al vaglio della critica e da ricondurre ai supremi principi.

La filosofia non è un fiore che spunti nel deserto, ma un fiume che si alimenta di molte sorgenti e si arricchisce nel suo corso delle acque di innumerevoli rivi. Ben lungi dal costituire un ostacolo allo sviluppo della speculazione, le cognizioni acquisite ne sono la condizione prima. E il Rosmini lo mette bene in evidenza: «è la più grande delle assurdità il sostenere, che le verità possedute precedentemente da colui che s'accinge a filosofare sieno un impedimento, un vincolo posto al suo libero pensiero, come chi dicesse che l'ali sono un impedimento, un legame all'uccello che vola con esse» (*Discorso sugli studi dell'Autore*, n. 24). Se la filosofia è, come dice il nostro filosofo, scienza dei primi principi, essa non solo presuppone delle cognizioni, ma le presuppone tutte.

Ma altro è possedere già un sapere quale che sia prima di accingersi a filosofare, e altro è avere già una fede religiosa. E questa distinzione il Rosmini non la fa. L'assenso che si dà a una qualsiasi proposizione è profondamente diverso da quello che si dà a una proposizione di contenuto religioso; nel primo sono implicite delle riserve, dal secondo sono affatto escluse. Le proposizioni di contenuto puramente teoretico, fondate sulla propria o sull'altrui esperienza, possono sempre essere smentite da altre esperienze e perciò non hanno un peso coercitivo sulla mente; quelle di contenuto religioso, proposte da un'autorità che si dichiara divina e infallibile, e inculcate con metodo tutt'altro che socratico, senza riguardo all'altrui autonomia e spontaneità mentale, esigono, come a verità assolute, un'adesione incondizionata, pena la perdita della salvezza eterna. Le prime proposizioni sono libere, le seconde sono accompagnate da una forza di suggestione e di coercizione interiore che vuol far presa su tutte le potenze dello spirito.

C'è filosofia e filosofia. C'è una filosofia che si prefigge lo scopo di sistemare il sapere, e a questa filosofia par che voglia riferirsi il Rosmini quando la definisce scienza dei primi o ultimi principi, concetto piuttosto dommatico; e c'è una filosofia che nasce dal dubbio e si delinea come ricerca delle verità. Ed è questa l'autentica filosofia di chi, scosso il giogo delle opinioni ricevute, vuol assurgere a una visione propria del mondo delle cose. Giacché l'uomo è un soggetto

spirituale e personale, e per lui non vale che quella verità che vede con gli occhi propri e può vivere intimamente.

Se la vera filosofia nasce dal dubbio e dal dubbio universale, essendo incompatibile con la fede religiosa, o distrugge questa nell'uomo che l'abbia avuta, o essa si riduce a una pura finzione. Il dubbio filosofico, se riflette veramente uno stato soggettivo d'incertezza e di profonda inquietudine, non può coesistere con la fede religiosa, che vuol essere assoluta certezza, anche se si fonda su qualche motivo razionale. Se la fede sussiste accanto al dubbio ed è sincera, il dubbio non è tale che a parole, e serve come pretesto per ripresentare il contenuto della fede sotto le apparenze di una logica dimostrazione. Il Rosmini si professa a un tempo cattolico e filosofo. In questa situazione, quale può essere la sua filosofia? Una libera ricerca o un'apologia del cattolicesimo? Che il Rosmini avesse la *forma mentis* del filosofo ce lo dicono le sue acute analisi del problema gnoseologico, psicologico, morale e ontologico, nonché le critiche volte a distruggere le dottrine degli avversari; ma che poi avesse anche le qualità morali del filosofo, nel senso che cercasse la verità per se stessa, senza lasciarsi influenzare da alcuna convinzione religiosa, è cosa che non si può affermare. Le verità del cristianesimo le fa rientrare un po' dappertutto e nel *Discorso sugli studi dell'Autore* (n. 18) dice esplicitamente di voler dare una filosofia di cui possa valersi anche la teologia. Nello stesso scritto il Rosmini mostra di ritenere che la filosofia abbia un potere immenso sugli spiriti e possa tanto custodire quanto corrompere il costume; per cui giudica doveroso, ai fini morali e religiosi, consacrarvi le forze del proprio ingegno. «Dalla sovversione, anzi dall'annientamento della Filosofia operato ... dagli autori del sensismo, così egli dice, derivò quella confusione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura ... e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte». E ricorda le esortazioni di Mauro Capellari, poi papa col nome di Gregorio XVI, a pubblicare nel centro della cattolicità il *Nuovo Saggio*, e le parole amorevoli e autorevoli di Pio VIII: «È volontà di Dio che voi vi occupiate nello scrivere de' libri: tale è la vostra vocazione. La Chiesa al presente ha gran bisogno di scrittori: dico, di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggidì altro mezzo che quello di prenderli colla ragione, e per mezzo di questa condurli alla religione» (n. 11).

L'attività filosofica del Rosmini, per sua esplicita dichiarazione, ha uno scopo ben determinato. Tuttavia, se nel campo della morale la filosofia naturale ha un peso assai rilevante, nei confronti della religione la sua azione è molto limitata. Il nostro autore ci dice che «ben vedeva il Vangelo risplendere al di sopra di tutti gli umani sistemi, siccome il sole, a cui le nubi della terrena atmosfera non giungono»; e che non ignorava «che la divina sapienza non ha bisogno di alcun filosofico sistema per salvare gli uomini, e che ella è perfetta d'ogni parte in se medesima». Perciò «la filosofia, dove non si diparta dalla verità» giova alla mente solo «dandole una naturale disposizione e una cotale preparazione rimota alla fede di cui fa sentire all'uomo la necessità». Essa inoltre è chiamata a rimuovere tutti quegli ostacoli che si frappongono al pieno assenso da prestarsi alla verità rivelata, conformemente alle direttive della Chiesa, che nell'ultimo concilio di Laterano invita ed eccita i filosofi a prestar questo ufficio coi loro studi (n. 18).

La filosofia dunque è «di sua natura amica e fedele ancella della Teologia», e fuori di quest'ufficio non ha una funzione autonoma e decorosa. Ecco la triste sorte della filosofia, sciolta da ogni legame con la teologia: «se viene [dalla Teologia] ripudiata e dalla sua compagnia cacciata

... avverrà di lei siccome di fanciulla derelitta dai suoi genitori e tutori, che per pane vende a chi ella incontra onestà e decoro» (n. 18).

D'altra parte il Rosmini rimprovera quei teologi che credono di poter fare a meno della filosofia, perché la loro scienza non può che riuscire imperfetta o falsa. E cita un pensiero di S. Agostino, secondo il quale senza filosofia s'incorre in tanti errori, in quanti maggiori incorrer mai si può.

Ora, se la filosofia, sciolta dalla teologia, si corrompe irreparabilmente, c'è da chiedersi come e in quale misura possa essa giovare alla teologia. Se per esser valida, la filosofia deve appoggiarsi alla teologia, il vantaggio che questa ne può ricevere non può essere che apparente. Se, a sua volta, la teologia si appoggia alla filosofia, il circolo è evidente, e il problema della verità teologica o filosofica che sia, non si risolve.

Il Rosmini non si dichiara apertamente per la religione, resta in posizione incerta fra la fede e la ragione, anche se per la filosofia afferma che non vi debba valere autorità né umana né divina.

Se la filosofia nel Rosmini non è ricerca pura, ma strumento di difesa del cattolicesimo, può dirsi che essa abbia meno valore che se fosse stata ricerca della verità per se stessa? Non si nega che il rilievo delle intenzioni possa avere la sua utilità, in quanto può darci un primo orientamento nello studio di un autore; ma giudicare del valore di una dottrina dallo scopo estrinseco cui essa è rivolta è un rinunciare a voler considerare gli argomenti per quel che essi valgono in se stessi, e un perdere di vista quella parte di verità che essi, anche per caso, possono contenere. I fini che un autore può prefiggersi sono la parte caduca e accidentale del suo pensiero e perdono il loro interesse col mutare dei tempi; ma le idee, che i suoi fini gli hanno suggerito, possono avere un valore oggettivo e solo su questo, in ultima istanza, bisogna fermare l'attenzione.

Non solo, ma l'Autore, convinto della verità della rivelazione, cerca anche di giustificare l'insegnamento della Chiesa sulla perfetta armonia tra ragione e fede, filosofia e teologia, e dalla stessa ragione fa riconoscere il mistero che è base della fede. «Così la proposizione, egli dice – Iddio è infinito – si prova esser vera anche con argomenti somministrati dalla sola ragione, e pure *l'infinito* non si comprende, è un mistero, è il complesso di tutti i misteri» (n. 40).

La giustificazione ha la sua ragion d'essere, ma da un certo punto di vista e nell'ambito di una determinata filosofia. Ora il Rosmini avrebbe tutto il diritto di parlare come parla, se non ci fosse altra filosofia che quella che si accorda con la teologia, ma poiché nella realtà dei fatti non c'è una sola filosofia, e tanto meno la filosofia, ma le filosofie, non si può parlare a priori di quell'accordo e presupporlo. Dal momento che solo in astratto c'è la filosofia, mentre in concreto ci sono le filosofie, l'accordo bisognerebbe dimostrarlo valido per tutte, impresa alquanto difficile a portare a termine.

Comunque, il nostro Autore non ha accettato passivamente la dottrina della Chiesa sull'armonia di fede e ragione, ma ha cercato di dimostrarla dal suo punto di vista, e qui sta la sua autonomia. In questo tentativo non si può dire che non abbia trovato delle buone ragioni, che, per chi voglia essere obbiettivo, valgono almeno tanto quanto quelle di chi non condivide la sua tesi.

Abbiamo definito la posizione del Rosmini nei confronti del rapporto tra ragione e fede, sembrandoci ogni altra via meno essenziale e assai più discutibile e incerta di buoni risultati. Come sarebbe quella di porlo al centro del generale conflitto tra il vecchio e il nuovo, caratteristico dei suoi tempi, o nell'altro tra assolutismo e liberalismo, laicismo e confessionalismo.

Giacché il nostro Autore fu, più che altro, un fervente cattolico e un filosofo, e con l'abito mentale del filosofo e del cattolico considerò gli avvenimenti del suo tempo e in parte li visse.

Il Rosmini potrebbe essere considerato il filosofo delle mediazioni, perché in tutti i problemi che egli affronta ricerca le posizioni estreme e cerca di conciliarle. Ciò che potrebbe essere effetto di debolezza morale ma anche di indefettibile amore della verità. Nel nostro Autore non c'è alcun dubbio che prevalga su qualsiasi altro interesse l'amore della verità, purché si avverta il senso preciso e l'estensione di questo concetto nel suo sistema.

La mediazione tra filosofia e cattolicesimo, lungi dal riuscire un impoverimento del suo pensiero, offre all'Autore la possibilità di abbracciare punti di vista diversi, e di comprenderne le vitali esigenze.

Nella sua dottrina gnoseologica difficilmente si potrebbe dire quale sia la sua vera posizione. È un innatista, ma anche un empirista, è un oggettivista, ma anche un soggettivista. Non c'è un filosofo, quali che siano le sue tendenze, che non vi possa ritrovare qualcosa di suo. Se si prende in esame la *percezione intellettuale*, o *sintesi primitiva*, che è analoga alla sintesi a priori kantiana, e costituisce il nucleo essenziale della sua gnoseologia, facilmente vi si potrà vedere il punto di confluenza di molte filosofie. L'oggetto della nostra conoscenza non è dato, ma neppure costruito totalmente da noi. Dalla natura ne abbiamo come i materiali, la sensazione e l'idea indeterminata dell'essere, ma a noi spetta la sua costruzione. Come sintesi, l'oggetto che noi poniamo nel giudizio non è che opera nostra, perché nostro è l'atto del giudizio, ma l'idea oggettiva con cui diamo forma alle sensazioni ci è data, e data da Dio. Nell'idea dell'essere c'è qualcosa dell'illuminazione di S. Agostino, ma anche qualcosa della categoria kantiana, nonché l'esigenza dell'idealismo e dell'oggettivismo. Quell'oggetto essenziale del pensiero è la prima idea che coincide con la ultima astrazione, e tra la prima idea e l'ultima astrazione si esaurisce tutto il movimento del pensiero.

Nella dottrina morale la legge è conciliata con la libertà, la ragione con l'autorità, l'etica individuale con l'etica sociale, l'autonomia del soggetto con la rivelazione. La legge, che costituisce la volontà, è intrinseca alla volontà e pure è di natura diversa dalla volontà, perché è un'idea e l'idea è sempre oggettiva o, meglio, di natura divina. Non le è intrinseca nel senso idealistico della parola, perché in tal senso, la volontà, essendo la stessa legge, non avrebbe più nulla da attuare, perché sarebbe già perfetta in se stessa. Tra gli intellettualisti e i volontaristi sostiene che né la volontà può stare senza la legge, né la legge senza la volontà.

Nella sua filosofia del diritto troviamo armonizzati la natura e la storia, il diritto naturale e quello acquisito, il diritto in sé, che è personale e inalienabile, e le modalità su cui lo Stato può incidere; l'individuo con la comunità di cui fa parte. E nella sua filosofia politica, nella quale, in un primo tempo, s'era mostrato fautore dell'ordine tradizionale, tende a conciliare la libertà della persona con l'autorità dello Stato, e a fondare una politica non dissociata dalla morale.

L'esemplificazione potrebbe continuare con riferimenti alla psicologia, alla logica, alla teologia, ecc., ma gli esempi citati possono bastare a dare un'idea dell'orientamento di un filosofo, che, essendo un grande sistematico, non può non essere coerente in tutto e in parte.

L'amore del sistema e lo spirito di conciliazione riescono però di pregiudizio all'autonomia della filosofia, delle sue singole discipline, delle scienze, e sono in contrasto col metodo tanto propugnato dal Rosmini dell'osservazione attenta dei fatti sia interni che esterni, quale punto di partenza di ogni forma di sapere. La rappresentazione sua dello scibile come di una piramide, al vertice della quale si colloca la filosofia, esprime appunto il concetto di una filosofia, che non

precede e informa di sé il sapere tutto, ma lo segue e ne ordina le parti secondo quello che sono. Il Rosmini è un convinto assertore del metodo sperimentale, ma d'altra parte ha avuto ferma fede nella verità universale e intrinsecamente ordinata, che è un concetto di origine teologica, che, come porta dei vantaggi, così produce dei grandi inconvenienti. L'uno e l'altro punto di vista operano di conserva e danno risultati fecondi da utilizzare per opposte tendenze.

Questa larga comprensività che pecca per eccesso, se nuoce all'organico sviluppo del sistema filosofico, che presenta qua e là delle parti giustapposte, riesce di somma utilità a uomini di opposte tendenze e di ambienti storici diversi. E in questa sua peculiare caratteristica va ravvisata la perenne attualità del Rosmini, tanto più rilevante per noi moderni, che, avendo perduto ogni entusiasmo per le grandi costruzioni del pensiero e per la verità oggettiva, indulgiamo spesso all'arido frammento autobiografico e a un dispersivo diletterantismo.

Excursus

In questo numero la sezione «Excursus», dedicata alla tradizione filosofica italiana, ospita tre contributi nei quali è studiata la circolazione di concetti e di testi platonici tra Quattro e Cinquecento, con specifico riferimento alle figure di Marsilio Ficino, Giuseppe Valdagni e Federico Pendasio.

A partire dalla tradizionale distinzione, di matrice platonica, tra forme immateriali e forme materiali (decisiva, peraltro, già per i concetti ficiniani di immortalità dell'anima e anima come copula mundi), Anna Corrias richiama l'attenzione sulla derivazione plotiniana dell'idea di un duplice livello d'azione dell'immaginazione (imaginatio confusa e imaginatio discreta) che, in Ficino, è la premessa teorica per determinare il ruolo centrale svolto, durante la vita terrena dell'anima, dalla stessa immaginazione, che permette all'uomo di prendere atto – da un lato – del carattere meramente transitorio della sua esistenza e – dall'altro – dell'unione con il divino quale fine ultimo al quale egli deve tendere. Eva Del Soldato pubblica e commenta – inserendolo nel dibattito sui rapporti tra matematica e platonismo nel secondo Cinquecento – il testo (ora conservato in un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano) nel quale il medico veronese Giuseppe Valdagni offre la sua interpretazione del celebre passo della Repubblica di Platone (546 b-d) in cui Socrate allude al numero corrispondente al ciclo cosmico universale: una interpretazione, quella del Valdagni, differente da quella precedentemente fornita da Ficino, Lefèvre d'Étaples e Francesco Barozzi; e che denota, al di là della sua validità o meno, un'indubbia originalità nell'esercizio esegetico. Infine, Simone Fellina indaga l'utilizzo delle fonti costituite dai Commenti al Fedone di Olimpiodoro e Damascio, dal Commento al Filebo di Damascio e dagli Scholia al Fedro di Ermia Alessandrino da parte di Federico Pendasio (interprete di Aristotele prima allo Studium di Padova e poi in quello di Bologna), per concludere che, «pur nella costante ed espressa fedeltà ad Aristotele», il suo insegnamento «fu un veicolo importante di diffusione e discussione in ambito universitario di opinioni e posizioni platoniche».



ANNA CORRIAS

L'IMMAGINAZIONE TRA FORME IMMATERIALI E FORME MATERIALI NEL PENSIERO DI MARSILIO FICINO

IMAGINATION BETWEEN IMMATERIAL FORMS AND MATERIAL FORMS
IN MARSILIO FICINO'S THOUGHT

The imagination plays an imposing role in the philosophy of Marsilio Ficino. Halfway between immaterial and immaterial forms, this faculty enables the connection between different, and even opposite, levels of reality and knowledge: the material world and the intelligible world, sense-perception and thinking, the body and the mind. Therefore, it is essential to the soul for acquiring awareness of both the external world and itself as an intelligible, yet incarnated, form.

I. LA NATURA DELLE IMMAGINI

Alle immagini è sempre stata riconosciuta una valenza filosofica particolare, in quanto l'immagine, per sua stessa natura, si sottrae a categorie ontologiche ben definite, a partire da quelle di 'essere' e di 'non essere'. Essa, infatti, non esiste in sé, ma solo rispetto a ciò che rappresenta e di cui è, appunto, immagine. Questa esistenza di grado derivativo e secondario ha giocato un ruolo fondamentale nella storia del dibattito sui limiti della rappresentazione, sul binomio realtà-apparenza, verità-falsità, sonno-veglia, vita-morte.¹ Nel breve saggio *Demeure, Athènes*, che accompagna la raccolta di fotografie di Jean-François Bonhomme, pubblicato nel 1996, Jacques Derrida pone le immagini al centro dello scorrere del tempo e dell'alternarsi di presenza e assenza, vita e morte. L'oggetto, anche quando non esiste più, permane nell'immagine fotografica,

¹ Cf. G. GIGLIONI, *The Matter of the Imagination. The Renaissance Debate over Icastic and Fantastic Imitation*, in «Camena», VIII, 2010, pp. 1-21, a p. 1.

la quale trova la propria ragion d'essere nell'assenza e nel non-essere dell'oggetto. «Ciascuna di queste fotografie», scrive Derrida, «esprime la morte. Ma senza nominarla». ² E ancora:

Ciascuna di queste fotografie rimane, a sua volta, ciò che diventa: un'iscrizione tombale con un nome proprio. Dovendo tenere con sé ciò che perde, l'*estinto*, non è forse vero che ogni fotografia agisce *attraverso* l'esperienza luttuosa di tale nome, l'irresistibile unicità del referente, il suo *hic et nunc*, il suo momento? ³

Nella tradizione platonica, la natura derivativa e duplice delle immagini acquista un ruolo di grande rilievo in virtù della struttura gerarchica della metafisica, in cui, com'è noto, le forme immateriali precedono i corpi sia dal punto di vista ontologico che da quello gnoseologico e il mondo materiale, il cui tessuto è fatto di ombre, si configura come realtà dimidiata.

La distinzione tra forme immateriali e forme materiali in termini di diversi gradi di pienezza d'essere si pone al centro della filosofia di Marsilio Ficino, ne è fondamento e chiave di volta. ⁴ Lo stesso concetto di immortalità dell'anima, a lui molto caro e a cui è dedicata la *Theologia*

² J. DERRIDA, *Demeure, Athènes*, Galilée, Paris 2009, pp. 10-11: «jamais aucune de ces photographies n'évite de signifier la mort. Mais sans la dire».

³ Ivi, p. 11: «Mais chacune d'entre elles reste alors à son tour ce qu'elle dévient: une inscription tombale avec nom propre. Devant garder ce qu'elle perd, à savoir le *disparu*, toute photographie n'agit-elle pas en effet à *travers* l'expérience endeuillée d'un tel nom propre, par la singularité irrésistible de son référent, de son ici-maintenant, de sa date?». La traduzione italiana è mia.

⁴ Sull'immaginazione in Ficino cfr. M.J.B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press, Los Angeles 1989, pp. 168-204; S. BENASSI, *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, in «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», II, 1997, pp. 1-18; J.M. COCKING, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, Routledge, London 1991, pp. 168-194; A. CORRIAS, *The Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», VI, 2011, pp. 81-114; EAD., *The Renaissance of Plotinus: The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads*, Routledge, London-New York 2020, pp. 111-147; M.J.E. VAN DE DOEL, *Ficino and Fantasy. Imagination in Renaissance Art and Theory from Botticelli to Michelangelo*, Brill, Leiden-Boston 2021; E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-imaginatio*, Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, eds. M. FATTORI-M. BIANCHI, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 3-20; GIGLIONI, *The Matter of the Imagination*, cit.; ID., *Coping with Inner and Outer Demons. Marsilio Ficino's Theory of the Imagination*, in Y. HASKELL (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 19-51; M. HEITZMAN, *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVI, 1935, pp. 295-322; XVII, 1936, pp. 1-11; R. KLEIN, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in «Revue de métaphysique et de morale», LXI, 1956, pp. 18-38; P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943, pp. 234-237, 360-

platonica de immortalitate animorum, del 1482, si sviluppa intorno alla distinzione tra la realtà illusoria e umbratile della vita corporea e quella vera e indistruttibile dell'anima. La prima non è altro che l'immagine sbiadita e transitoria della seconda. Anche il celebre concetto dell'anima come essenza terza e mediatrice, la *copula mundi* che tiene unito l'universo,⁵ nasce dalla prerogativa dell'anima di sapersi muovere tra le immagini, cioè i corpi, senza mai veramente perdere d'occhio le forme immateriali, rivelando la differenza, ma anche la continuità ontologica, tra realtà (mondo intelligibile) e immagini della realtà (mondo materiale). Lo sviluppo gerarchico dell'essere, per Ficino, si costituisce infatti secondo gradi di rappresentazione che si fanno via via più imperfetti quanto più ci si allontana dal mondo intelligibile:

Ha dunque luogo una discesa dalla sostanza della vita verso immagini sempre diverse di essa e verso tracce di vita. È come se un artista in carne ed ossa scolpisse una statua rassomigliante in tutto a se stesso e, in seguito, la riproducesse in pittura e, ancora, collocasse l'immagine dipinta davanti a uno specchio in cui apparisse una qualche ultima immagine riflessa. In questo caso, solamente l'artista è un essere umano; nessuna delle sue immagini sarà un essere umano. Allo stesso modo, solo l'intelletto è vita; le cose che in un secondo momento e via via derivano da esso, sono considerate delle immagini della vita, piuttosto che essere delle vite esse stesse.⁶

364 e 367-369; N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000; F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Vrin, Paris 2014, pp. 226-230. Per una ricognizione più generale intorno al valore dell'immaginazione nei processi cognitivi cfr. F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passione all'alba dell'età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999.

⁵ M. FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, II.3, ed. J. HANKINS, trad. M.J.B. ALLEN, 6 voll., Harvard University Press, Cambridge, MA 2001-06, vol. 1, p. 234: «Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur. Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit. Et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit; neque vera erit ulterius mundi copula». Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, ed. M. SCHIAVONE, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965, vol. 1, pp. 136-137.

⁶ M. FICINO, *In Plotinum*, in ID., *Opera omnia*, 2 voll., Henricus Petrus, Basileae 1576, vol. 2, pp. 1537-1800, a p. 1565: «Fit ergo descensus a substantia vitae ad imagines deinceps alias atque alias, et vestigia vitae; perinde ac si artifex ipse vivens sui ipsius statuum simillimam fabricet, et hanc deinde referat in pictura, pictamque imaginem speculo rursus obiiciat, unde ultima quaedam appareat specularis imago. Solus hic artifex homo est, nulla vero imaginum erit homo. Solus similiter intellectus est vita: quae vero inde posterius deinceps posteriusque fiunt, imagines quaedam vitae potius quam vitae censentur». La traduzione italiana è mia.

Appare chiaro che, per Ficino, la dimensione materiale si costituisce solo a livello d'immagine, come riflesso di quella immateriale, a cui spetta lo statuto di realtà. Per questa ragione, in ogni metafisica d'ispirazione platonica, le forme materiali – rappresentazione di quelle immateriali – hanno una realtà puramente 'immaginaria' e dunque sono, sia dal punto di vista dell'essere che da quello della verità, prive di qualsiasi consistenza. Uno studio approfondito dell'immaginazione si rende dunque necessario per capire i punti cardine della metafisica e della gnoseologia ficiniane.

II. IMMAGINAZIONE E CONOSCENZA

Diversi studi recenti hanno dimostrato come il platonismo di Ficino sia pervaso di elementi derivanti dalla tradizione platonica tardo-antica, in particolare dal pensiero di Plotino, di cui Ficino si è servito come strumento interpretativo per la lettura, traduzione e commento dei dialoghi platonici.⁷ Al testo delle *Enneadi* Ficino lavorò intensamente dal 1484 al 1486, rivedendolo poi per altri tre anni, prima che la sua traduzione latina, accompagnata dal commento, venisse pubblicata a Firenze nel 1492. Sappiamo, però, che Ficino lesse Plotino molto prima del 1484 e, molto probabilmente, fin dal 1462, anno in cui Cosimo de' Medici gli fece avere il testo greco contenuto nel Parigino greco MDCCCXVI, adesso presso la Bibliothèque Nationale de France.⁸

È da Plotino che Ficino attinge il concetto di un'immaginazione doppia o, più propriamente,

⁷ Cfr. C. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The "Post-Plotinian" Ficino*, in M.J.B. ALLEN-V. REES-M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 71-97; CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit.; S. GERSH, *Analytical Study*, in M. FICINO, *In Plotinum*, ed. S. GERSH, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017-, vol. 4, pp. LVIII-LXX; D.J.J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino and Plato's Divided Line: Iamblichus and Pythagorean Pseudepigrapha in the Renaissance*, in A.-B. RINGER-A. STRAVU (eds.), *Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World: Askêsis-Religion-Science*, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, pp. 437-452.

⁸ Cfr. la lettera del 4 settembre 1462, in cui Ficino ringrazia Cosimo per aver messo a sua disposizione diversi codici platonici, in P.O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937 [ristampa anastatica 1973], vol. 2, pp. 87-88: «Quod tandem pro tantis muneribus referam aliud nihil habeo, nisi ut Platonice voluminibus que ipse largissime porrexisti sedulus incumbam». Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., pp. 17-18; S. GENTILE, *Introduzione*, in M. FICINO, *Lettere*, 2 voll., Olschki, Firenze 1990, vol. 1, p. XLIII; S. TOUSSAINT, *Introduzione*, in PLOTINO, *Opera omnia. Cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione* [ristampa facsimile dell'edizione di Basilea, Pietro Perna, 1580], Phénix Éditions, Villiers-sur-Marne 2005, pp. I-XV; B. TAMBRUN, *Pléthon: le retour de Platon*, Vrin, Paris 2007, pp. 9-10. L'edizione del testo del commento a Plotino è stata recentemente pubblicata in FICINO, *In Plotinum*, ed. GERSH, cit., (*Enneads III and IV*) e ID., *In Plotinum - Plotinkommentar*, eds. P. RIEMER-C. ZINTZEN, Olms, Hildesheim 2020.

di un doppio livello d'azione dell'immaginazione. Com'è noto, infatti, Plotino aveva distinto tra due gradi d'immaginazione, l'una appartenente alla dimensione irrazionale dell'anima, una sorta di immaginazione sensibile, e l'altra a quella razionale, una sorta di immaginazione concettuale.⁹ Allo stesso modo, Ficino parla di «immaginazione confusa» (*imaginatio confusa*) e «immaginazione discreta» (*imaginatio discreta*) o «fantasia» (*phantasia*). Nel commento a Plotino, per esempio, scrive:

Tieni a mente che esiste in noi un'immaginazione doppia: la prima che si trova nell'anima razionale e che partecipa dell'attività discorsiva e della facoltà di giudizio. Questa, in un certo qual modo, è simile alla ragione. La seconda, invece, viene impressa nell'anima (o in quella dimensione della vita che, in noi, è priva di ragione) dalla prima [immaginazione]. Essa non fa uso della ragione discorsiva, ma è mossa, piuttosto, da un impulso che, sebbene interno all'anima, si pone in relazione alle passioni del corpo. Quest'immaginazione, inoltre, è il principio degli altri sensi, quasi fosse una sorta di *sensus communis*.¹⁰

In altre parole, il livello più basso di immaginazione corrisponde ad una prima elaborazione in immagine del dato empirico. Una sorta di 'conoscenza sensibile' o 'percezione interna' in cui il soggetto apprende l'insieme delle qualità sensibili dell'oggetto, ma non è ancora in grado di concettualizzarlo. Oltre che al *sensus communis* aristotelico, a cui Ficino stesso fa riferimento nel passo citato sopra, questa forma di immaginazione può ricondursi, come osservò già Marian Heitzman nel suo importante studio *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino*, al senso interno o *vis aestimativa* di Avicenna.¹¹ Nel celebre esempio che Avicenna dà nel *De anima*, la percezione delle caratteristiche fisiche particolari del lupo (la forma, il colore, l'odore, l'ululato) risveglia il senso interno dell'agnello che se lo trova davanti e che ne percepisce la pericolosità. Questa rappresentazione psichica, tuttavia, non è ancora un'immagine ben definita del lupo tale che lo possa distinguere, per esempio, da un leone o da un orso. È, bensì, una rappresentazione confusa ad opera del senso interno, che non è ancora capace di elaborare un'immagine definita dell'oggetto, astraendola dalle qualità sensibili, ma che, tuttavia, esprime

⁹ PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.27. Cfr. E.W. WARREN, *Imagination in Plotinus*, in «The Classical Quarterly», XVI, 1996, pp. 277-279.

¹⁰ FICINO, *In Plotinum*, ed. S. GERSH, cit., vol. 5, p. 49: «Animadvertes iterum duplicem in nobis imaginationem: primam quidem in anima rationali discursionis et iudicii compotem, similem quodammodo rationi, secundam vero ab hac impressam in anima seu vita in nobis ratione carente, quae sane imaginatio non tam discursione utitur quam fertur instinctu – quamvis intimo sed circa corporis passiones – quae [et] tamquam communis sensus principium est sensuum reliquorum». Cfr. anche ivi, p. 405: «Sunt in nobis imaginationes geminae: una in vita irrationali, altera in anima rationali, atque illa est summum sensuum, haec infimum cogitationum». La traduzione italiana è mia.

¹¹ HEITZMAN, *L'agostinismo avicennizzante*, cit., pp. 312-313.

su di esso un giudizio empirico a cui attribuisce un significato.¹²

In questo stadio del processo gnoseologico si hanno solo *simulacra*, immagini confuse, sulle quali agisce in seguito l'immaginazione discreta, o fantasia, che prepara il terreno per l'azione della ragione. Se l'agnello di Avicenna potesse usare la fantasia, sarebbe in grado di riconoscere che l'animale che ha davanti a sé è un lupo, diverso da altri mammiferi simili, poiché l'immagine elaborata dalla fantasia è già emancipata dalla materialità e dalla presenza fisica dell'oggetto. Infatti, questa facoltà è in grado di astrarre l'immagine del lupo dalle qualità sensibili, ma non è in grado di sussumere quell'immagine sotto la nozione universale di lupo. Con la fantasia il soggetto conoscente resta ancora legato all'oggetto particolare e all'*hic et nunc* dell'esperienza sensibile, senza riuscire a concettualizzarlo, operazione di competenza solo della ragione. La ragione, infatti, viene risvegliata dalle immagini che essa accoglie, considerandole sotto il segno dell'universalità.

Nella *Theologia Platonica* Ficino dà un esempio calzante della differenza tra *imaginatio confusa* e *imaginatio discreta*. In assenza di Platone, Socrate richiama alla mente attraverso l'immaginazione interna (*per internam imaginationem*) – da intendersi come *imaginatio confusa* – le caratteristiche fisiche del discepolo. A questo punto, però, Socrate non è ancora in grado di dire a chi appartengano quella voce soave, quelle ampie spalle, quegli occhi glauchi e quella carnagione alabastrina.¹³ Solo in un secondo momento, quando, cioè, sul *simulacrum* prodotto dall'*imaginatio confusa* agisce l'*imaginatio discreta*, Socrate si rende conto che l'immagine che ha richiamato alla mente è quella di Platone, «uomo bello e buono, il mio diletteissimo discepolo».¹⁴ Nell'anima di Socrate, Ficino precisa, «l'*imaginatio confusa*, ha formato un'effigie di Platone, ma non è stata in grado di conoscere chi e che tipo di uomo tale effigie designasse».¹⁵ L'*imaginatio discreta*, invece,

riesce almeno ad intuire la sostanza riuscendo a penetrare oltre la superficie esterna dell'immagine nell'atto in cui afferma: «Colui che mi sta di fronte è un uomo e precisamente Platone». Oltre a ciò essa sembra in un certo senso avere la visione di cose incorporee, quando giudica Platone bello, buono, amico, discepolo, ché bellezza, bontà, amicizia, discepolato sono enti incorporei che non si rivelano né ai sensi né all'immaginazione.¹⁶

Diventa dunque evidente che, durante la vita incarnata dell'anima, l'immaginazione è a questa indispensabile per ascendere dalla materialità dell'esperienza sensibile all'intelligibilità del pensiero. De-materializzando il dato che viene reso dai sensi, l'immaginazione, prima in quanto *imaginatio confusa* e poi in quanto *imaginatio discreta*, lo rende accessibile alla ragione che, in virtù della sua astrattezza, non potrebbe altrimenti relazionarsi in maniera efficace alla

¹² AVICENNA, *De anima* I.5, ed. F. RAHMAN, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1959, p. 45.

¹³ FICINO, *Theologia platonica*, ed. SCHIAVONE, cit., vol. 1, p. 393.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

percezione sensibile, la quale è strettamente legata alla fisicità sia dell'oggetto che del soggetto della conoscenza.

L'immaginazione non solo rende possibile il processo di astrazione, visualizzando le forme materiali in immagini, ma agisce anche in direzione opposta, riflettendo e visualizzando il pensiero e rendendone possibile l'autocoscienza. Ficino spiega che l'immaginazione agisce come uno specchio, sulla cui superficie si riflettono i contenuti sia della percezione sensibile che della conoscenza intellettuale. Accade che quando il soggetto è eccessivamente impegnato a soddisfare i bisogni materiali, come quelli del corpo, l'attenzione dell'anima è costantemente rivolta verso il basso e, di conseguenza, il soggetto non acquista coscienza dei propri pensieri. Va precisato che Ficino sviluppa questo argomento nel contesto della psicologia plotiniana, in cui una parte dell'anima non discende nel corpo e non smette mai di contemplare le forme intelligibili.¹⁷ La vita noetica, per Plotino, non consiste in un'acquisizione *ex novo* dei contenuti, ma bensì in un nuovo accesso ad essi, cioè ad una parte di sé da cui, per il fatto di essersi incarnata, l'anima ha temporaneamente distolto lo sguardo. A questo riguardo, Plotino afferma che i bambini sono privi di un pensiero autocosciente poiché la loro immaginazione è totalmente assorta nei processi di modifica di forme e composizione corporea che fanno parte della crescita.¹⁸ Commentando questo passo, Ficino scrive:

L'immaginazione propria dell'anima superiore, la cui funzione è quella di farci acquisire coscienza, quando è rivolta totalmente nella direzione opposta, non accoglie quelle immagini di forme intelligibili che riflette agli occhi della ragione, come in uno specchio.¹⁹

La metafora dello specchio è fondamentale per capire il ruolo che Ficino assegna all'immaginazione. Infatti, pur esistendo a livelli diametralmente opposti, sia la dimensione fisiologica-sensitiva che quella noetica rimarrebbero inaccessibili all'anima, se questa non entrasse prima in contatto con le immagini di esse che l'immaginazione produce e riflette. In un altro passo del commento a Plotino, Ficino scrive:

Così come l'occhio si trova nel volto, così la ragione [si trova] nella mente. L'occhio non vede il volto, né ne percepisce i movimenti, salvo che i raggi di questo siano diretti verso uno specchio di fronte e, da lì, vengano riflessi verso l'occhio con un'angolazione simile. In questo modo, lo specchio mostra l'immagine (ammesso che si possa dire che lo specchio abbia un'immagine). Similmente, la ragione, come l'occhio, non vede la mente, né percepisce che la mente è attiva (sebbene la mente sia sempre attiva),

¹⁷ Cfr., soprattutto, PLOTINO, *Enneadi*, IV.4.8.

¹⁸ Ivi, I.1.11.

¹⁹ FICINO, *In Plotinum*, in *Opera omnia*, cit., II, p. 1553: «*imaginatio superioris animae propria, cuius ministerio fit in nobis animadversio, cum sit controversa penitus ad oppositum, non suscipit intelligentiarum ullas imagines quas ad rationis oculos speculi more reflectat*». La traduzione italiana è mia.

salvo che la sua attività modifichi in qualche modo l'immaginazione.²⁰

A metà strada tra la vita del corpo e quella della mente, l'immaginazione rende dunque possibile l'unità e l'identità psicologica dell'essere umano, così come anche lo scambio e l'interazione tra le due dimensioni diametralmente opposte che lo compongono: la materia e la mente. Senza le immagini, l'anima incarnata non avrebbe accesso né alla vita umbratile del corpo, né a quella luminosa dell'intelletto. In altre parole, non sentirebbe la fame, il piacere e il dolore e non saprebbe rappresentarsi il pensiero. Vivrebbe un'esistenza frammentaria e rimarrebbe estranea a se stessa. È chiaro che, in Ficino, l'immaginazione non ha una funzione puramente gnoseologica, ma è indispensabile anche al benessere psicofisico dell'individuo ed esercita una forte azione anche sulla dimensione biologica e fisiologica dell'esistenza umana.

III. IMMAGINAZIONE E CORPO

Com'è noto, e come abbiamo ricordato sopra, la metafisica platonica si basa sulla distinzione tra realtà – le forme immateriali – e immagini della realtà – le forme materiali. Solo alle prime è concessa autonomia e pienezza d'essere, mentre le seconde ne sono rappresentazione sbiadita e transitoria. Esse non sono, bensì appaiono. E tale apparenza non è esistenza piena, bensì esistenza di riflesso, in quanto «la vita corporea è immagine (*simulacrum*) dell'anima razionale».²¹ Questa posizione platonica era stata radicalizzata da Plotino, il quale, nel *Trattato 26* (III.6), dedicato all'impassibilità degli incorporei, aveva affermato che alla materia non andrebbe conferita nemmeno la denominazione di 'essere', ma che, anzi, dovrebbe essere definita 'non essere'.²²

Della superiorità ontologica delle forme immateriali su quelle materiali è prova, secondo Ficino, la fragilità dei corpi materiali, il fatto che questi cambino e invecchino, ma soprattutto che si indeboliscano, si fratturino e si frantumino quando vengono feriti o percossi. Sebbene al senso comune i corpi materiali appaiano reali e, anzi, da esso vengano considerati reali proprio in quanto materiali, dal punto di vista metafisico la loro esistenza è puramente "immaginaria", sia perché essi non sono che immagini delle forme immateriali, sia perché vengono ritenuti reali

²⁰ Ivi, p. 1569: «sicut oculus facie continetur, sic ratio mente atque sicut oculus nec videt faciem neque motum eius advertit, nisi quando in speculum certo modo nobis oppositum lineares faciei radii diriguntur atque inde per similes angulos reflectuntur ad oculum, et speculum ita ostendat imaginem, si quam modo habet imaginem. Simili quodam pacto ratio velut oculus neque videt mentem neque agere illam animadvertit, quamvis semper agat, nisi actus eius agat nonnihil in imaginationem». La traduzione italiana è mia.

²¹ FICINO, *Teologia platonica*, ed. SCHIAVONE, cit., XII.4, vol. 2, p. 174: «Vita corporalis est animae rationalis simulacrum».

²² PLOTINO, *Enneadi*, III.6.7.

mentre reali non sono: «Dopo essere stati ridotti in frantumi», scrive Ficino, «i corpi materiali non sono in grado di ricomporre i pezzi e riacquistare la forma originaria, a causa di una mancanza di attitudine al moto e dell'inconsistenza della loro natura». ²³ I corpi più sottili, invece, sebbene sembrano cedere con più facilità a chi li colpisce, in virtù di una malleabilità e flessibilità straordinarie riescono a resistere all'azione esterna e sono capaci di ritornare immediatamente alla forma originaria. ²⁴ Si pensi, per esempio, al comportamento dell'acqua quando un sasso viene gettato in uno stagno: nonostante si formino dei cerchi concentrici sulla superficie, l'acqua ritorna quasi immediatamente alla sua statica imperturbabilità. Ciò non accade quando il sasso colpisce la superficie di un corpo composto da un materiale più solido, per esempio vetro o legno: in questo caso l'oggetto colpito si infrange o si spezza, perdendo per sempre la propria forma e la propria natura. ²⁵

Del resto, il mondo fenomenico offre continue e innumerevoli prove di come le forme immateriali e quelle materiali presentino un'attitudine opposta al moto. La ragione di ciò, però, va cercata e spiegata solo a livello ontologico:

Poiché il moto, nelle cose, è una sorta di azione e un indizio importante di vita interiore e, ovunque, è traccia di vita, e poiché gli oggetti meno robusti sono propensissimi al moto, ne consegue che quanto più un oggetto si avvicina alla realtà immateriale, tanto più raggiunge una forma di vita che possiede moto e vigore e che, dunque, partecipa dell'essere vero. Gli oggetti corporei, invece, sono lontani dall'essere vero. ²⁶

Mentre le forme immateriali dipendono dall'essere, sono l'essere, quelle materiali non sono

²³ FICINO, *In Plotinum*, ed. GERSH, cit., vol. 5, p. 55 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «propter eandem ad motum ineptitudinem inefficacem naturam, postquam [corpora dura] divisa sunt in partes in priore forma redire non possunt». La traduzione italiana è mia.

²⁴ Cfr. *ibidem* (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Corpora vero subtiliora, ubi cedere percutienti videntur, propter mirabilem efficaciam subterfugiunt celerrime passionem, atque ob eandem similiter efficaciam subito redeunt in se ipsa».

²⁵ La superiorità ontologica delle forme immateriali su quelle materiali è più evidente di quanto si possa pensare. Per esempio, spiega Ficino, il peso dei cavalieri inesperti grava sul cavallo e, allo stesso modo, le donne incinte sopportano a malapena i loro corpi fiacchi. Cfr. *ivi*, p. 56 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Nam et qui ad equitatum ineptissimi sunt, hi equos premunt potissimum atque defatigant, et languentia corpora gestantibus onerosissima esse solent».

²⁶ *Ibidem* (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Denique cum motus in rebus sit actio quaedam vitaeque plurimum interioris indicium et ubique sit vitae vestigium, et quae minime corpulenta sunt promptissima sint ad motum, consequens est quatenus ad incorpoream naturam res accedunt eatenus ad vitam motionis et efficaciae compotem ideoque ad essentiam accedere veram, corpulenta vero ab essentia cadere». La traduzione italiana è mia.

altro che l'apparenza dell'essere (*esse videri*).²⁷ La materia, in se stessa, è «un'ombra vacua dell'essere primo [*inanis essentiae primae umbra*]»,²⁸ «avvolta in una sorta di veste immaginaria [*quandam imaginariam vestem induat*]». ²⁹

Questa premessa ontologica è indispensabile per capire come, per Ficino, i cambiamenti fisici, così come anche la malattia e la guarigione, dipendano dalla poderosa azione che l'anima esercita sui processi fisiologici e le strutture anatomiche del corpo. Queste ultime, in virtù della loro natura corpulenta, devono necessariamente piegarsi all'influenza dell'anima, la quale, essendo una forma immateriale, è di gran lunga superiore alla carne, al sangue, alle ossa e a tutti i tessuti che formano la struttura corporea. Nella *Theologia Platonica* Ficino afferma chiaramente che «la natura del corpo è totalmente sottomessa ai moti dell'anima [*natura corporis animae motibus penitus subicit*]»³⁰ e, ancora, che «il corpo umano si presenta docile all'azione dell'anima sua [*corpus humanum animae suae cedit facillime*]». ³¹ Un'anima particolarmente potente è addirittura in grado di «sciogliere e anche di dissolvere il corpo [*corpus et resolvere et dissolvere*]». ³²

Lo strumento principale con cui l'anima assoggetta il corpo al suo volere è l'immaginazione. Guido Giglioni ha reso questo concetto in maniera particolarmente efficace, spiegando che il corpo umano, per Ficino, è una creazione dell'immaginazione, sia come oggetto che come soggetto. Da una parte, infatti, l'anima rende oggetto il corpo e il dato sensibile attraverso le immagini che elabora di essi; dall'altra, il corpo è il soggetto di trasformazioni fisiche e materiali indotte dall'anima.³³

Del corpo come oggetto dell'anima un caso paradigmatico sono le forme di innamoramento intenso e pernicioso, poiché quando si sviluppa un pensiero ossessivo focalizzato sulla persona amata, l'immagine di questa viene impressa nello *spiritus*, la sostanza pneumatica pura, luminosa e calda che, dopo essere stata generata nel sangue dal calore del cuore, scorre attraverso il corpo, fungendo da strumento del senso e da sede dell'immaginazione.³⁴ L'immagine della persona

²⁷ Ivi, p. 54 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718).

²⁸ Ivi, p. 57 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718).

²⁹ Ivi, p. 59 (*Opera omnia*, cit., II, pp. 1718-1719).

³⁰ FICINO, *Teologia platonica*, ed. Schiavone, cit., vol. 2, p. 189.

³¹ Ivi, p. 191.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons*, cit., p. 28: «the human body is a creation of the imagination, both as an objectum (an object of representation) and a subiectum (a subject of material transformations), in that the imagination does not limit itself to representing the life of the body to the rational and intellectual faculties of the soul, but it fashions the very anatomical structures, the physiological processes, and the experience of falling ill and recovering». Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., p. 124.

³⁴ Cfr. FICINO, *De vita libri tres*, 1.2, eds. C.V. KASKE-J.R. CLARK, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, Tempe 1998, p. 111: «Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor

amata, a cui la mente dell'innamorato torna di continuo, fa sì che lo *spiritus* si consumi, causando nel sangue un eccesso di bile nera, con conseguenze rovinose per la salute fisica e mentale dell'individuo. Ficino rende una descrizione dettagliata di questo fenomeno nell'ottavo capitolo della settima orazione del *Sopra lo amore*, traduzione in volgare da parte dello stesso Ficino del trattato da lui originariamente pubblicato in latino nel 1484 con il titolo *De amore*:

Sì che non è meraviglia che il volto della persona amata, *scolpito* nel cuore dello amante, per tale cogitazione *si dipinga* nello spirito: e dallo spirito nel sangue *si imprima*. Spezialmente perché nelle vene di Lisia già è generato il mollissimo sangue di Fedro: in modo, che facilmente può il volto di Fedro nel suo medesimo sangue rilucere [...]. Adunque meraviglierai tu, se il sangue *di certa similitudine dipinto*, la medesima ne' membri *disegni* in modo che Lisia finalmente riesca simile a Fedro in qualche colore, lineamento, o affetto, o gesto?³⁵

Ficino ricorre alla terminologia delle arti per descrivere il potere plastico dell'immaginazione che *dipingendo*, *scolpendo*, *imprimendo* e *disegnando*, con grande perizia lavora la materia sottile dello *spiritus*, arrivando a trasformare persino la fisionomia dell'amante, rendendolo simile all'amato. In questo modo l'oggetto e il soggetto coincidono nella rappresentazione elaborata dall'immaginazione, prima come elemento spirituale (immagine del pensiero) e in seguito via via più materiale (impronta scolpita prima nello *spiritus* e poi sul volto). È chiaro che l'atto immaginativo, per Ficino, non è confinato alla mente del soggetto, ma si estende anche al suo corpo, e addirittura al corpo altrui, come nei casi ben noti del potere plastico dell'immaginazione della madre sul feto e del malocchio.³⁶

In una metafisica come quella platonica, in cui la realtà immateriale precede quella materiale sia dal punto di vista ontologico che da quello gnoseologico, e in cui l'intelligibile è la principale categoria esplicativa del reale, l'immaginazione si rende indispensabile per diverse ragioni. A metà strada tra il pensiero e la materia e capace di riflettere sia le forme immateriali che quelle materiali, l'immaginazione svolge un ruolo fondamentale durante l'esistenza terrena dell'anima, scissa tra il richiamo dei condizionamenti sensibili e quello della vita migliore dell'intelligibile, eppure in grado di fare esperienza della continuità di fondo che caratterizza la propria

quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur».

³⁵ M. FICINO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, ed. G. RENSI, Carabba, Lanciano 1934, pp. 143-144. Il corsivo è mio. Cfr. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons*, cit., pp. 45-46. Il *Sopra lo amore*, composto negli anni '60 del Quattrocento, venne pubblicato postumo nel 1544.

³⁶ Sull'immaginazione materna cfr., per esempio, *Theologia Platonica*, XIII.4.1 e *De vita libri tres*, III.16. Sul malocchio cfr. *Theologia Platonica*, XXX.1.1 e XIII.4.8-9. Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., pp. 126-128.

natura. Mettendo in comunicazione il pensiero e il dato dei sensi, l'immaginazione rende possibile il rapporto dell'anima col mondo, favorendo in questo modo non solo la consapevolezza della realtà esterna, ma anche la consapevolezza di sé come soggetto *nel* corpo e *nel* mondo. Allo stesso modo, l'immaginazione richiama alla vita intelligibile la dimensione dell'anima più vicina al corpo, presentandole il pensiero in immagini ed esortandola a tenere lo sguardo rivolto verso il divino. In altre parole, come in uno specchio, l'immaginazione riflette il mondo superiore e quello inferiore; l'anima, specchiandosi, si riconosce come parte dei due mondi, come forma intelligibile incarnata. Tale riconoscimento è indispensabile al processo conoscitivo, cioè alla traduzione della materialità della percezione sensibile nella spiritualità del pensiero e, viceversa, alla materializzazione del pensiero in forme visualizzabili. Ma non solo: prendendo coscienza di sé come forma intelligibile incarnata, l'anima è portata ad orientare il proprio centro di gravità verso il pensiero, iniziando il processo che la porterà a riappropriarsi compiutamente di se stessa e a condividere il modo d'essere del divino.

Oltre a favorire la conoscenza del mondo, la presa di coscienza di sé e l'ascesa all'intelligibile, l'immaginazione è anche lo strumento con cui l'anima esercita il proprio dominio sul corpo. Ritraendolo e scolpendolo in immagini, l'anima dimostra la superiorità delle forme immateriali su quelle materiali e dà prova di come il corpo possa essere 'sciolto e dissolto', ma anche del fatto che non è l'anima ad essere nel corpo, ma è bensì il corpo ad essere nell'anima, come aveva detto Plotino.³⁷ In altre parole, rivelando la fragilità dei corpi e l'invulnerabilità dell'anima, l'immaginazione aiuta il soggetto incarnato a prendere coscienza della natura transitoria e 'immaginaria' della vita terrena, così come del vero fine verso cui questa vita deve essere condotta, cioè, l'unione con il divino che ha luogo al di là delle immagini.

annacorrias_80@hotmail.com
(University of Cambridge)

³⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.20.



EVA DEL SOLDATO

ESEGESI, MATEMATICA E ACCADEMIE: GIUSEPPE VALDAGNI E IL NUMERO PLATONICO

EXEGESIS, MATHEMATICS, AND ACADEMIES:
GIUSEPPE VALDAGNI AND THE PLATONIC NUMBER

This article offers a discussion and a transcription of the short writing on the so-called Platonic number (Republic, 546b-d) written by the Veronese physician Giuseppe Valdagni at the time of his affiliation with the Accademia degli Occulti in Brescia. Highlighting Valdagni's interest in mathematics, and revealing his participation to the Accademia Veneziana, the article discusses the engagement of Valdagni with the Platonic text from different perspectives, both philological and philosophical.

L'Accademia degli Occulti di Brescia – ufficialmente inaugurata nel 1565, ma verosimilmente attiva già da anni – ha più volte attirato l'attenzione degli studiosi per via dei suoi emblemi, in particolare quello ritraente un Sileno con il motto «intus non extra». Per quanto richiami erasmiani e quindi motivi religiosi non siano certamente estranei alla elaborazione dell'impresa, la sua ispirazione dichiarata è apertamente platonica: l'elogio che Alcibiade fa di Socrate nel *Simposio* (215b e ss.) viene infatti richiamato nel *Discorso sul Sileno* di Bartolomeo Arnigio che apre un volume di *Rime degli Accademici*.¹ La scelta dell'impresa rifletteva programmaticamente il nome sotto il quale si riunivano gli Accademici bresciani, per i quali ogni studio andava messo nell'interiorità, e che miravano a proteggere attraverso veli la verità «dal cieco et

¹ B. ARNIGIO, *Discorso intorno al Sileno. Impresa de gli Academici Occulti*, in *Rime de gli Academici Occulti con le loro imprese et discorsi*, appresso Vincenzo di Sabbio, Brescia 1568, c. **1v. Si veda almeno S. MAFFEI, *Svelare e occultare la verità: il sileno di Alcibiade e le imprese dell'Accademia degli Occulti di Brescia*, in «Storia della critica d'arte», 2019, pp. 147-167, anche per ulteriore bibliografia.



storto giudizio delle turbe».² Gli Occulti si inserivano pertanto in quella genealogia ideale di filosofi tipicamente associati al segreto, ad iniziare da Pitagora passando appunto per Platone,³ e per loro «la comunicazione [...] diveniva pratica enigmistica [...] dove il linguaggio esaltava lo spessore obliquo delle parole allo scopo di precluderne il senso più nobile agli indotti».⁴

Non stupisce pertanto che uno dei fondatori del cenacolo bresciano, il conte Alfonso Caprioli, si diletta di enigmi platonici, e chiedesse al lettore stipendiato dell'Accademia, il medico veronese Giuseppe Valdagni († post 1595), di risolverne uno per lui. Il risultato di questa richiesta è conservato oggi in un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano (A 70 inf., cc. 51r-55r), che permette di aggiungere un tassello non solo sulle attività dell'Accademia bresciana, ma anche sui rapporti fra matematica e platonismo nel secondo Cinquecento.

Giuseppe Valdagni è noto agli studiosi soprattutto per alcune dispute scientifiche alle quali prese parte, una risalente al 1570, sull'uso della teriaca per la cura della pestilenza, e un'altra legata alla cometa del 1577.⁵ Partecipò pure alla discussione sulla riforma del calendario sotto Gregorio XIII.⁶ Era stato chiamato all'Accademia degli Occulti poco dopo la sua inaugurazione ufficiale, e proprio in onore dell'Accademia aveva pubblicato nel 1567 una collezione di testi (*De philosophiae moralis usu in Aristotelis ... praefatio*), per lo più *praefationes*, che Valdagni si riprometteva di stampare qualora questi brevi scritti non fossero risultati ingrati agli studiosi.⁷ Fra questi

² ARNIGIO, *Discorso intorno al Sileno*, cit., c. **2r.

³ *Ibidem*.

⁴ U. MOTTA, *Antonio Quarenghi (1546-1633). Un letterato padovano nella Roma del tardo Rinascimento*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 38.

⁵ Sulla teriaca si veda il trattato *De theriacae usu in febribus pestilentibus libellus*, [Bozzola], Brescia 1570, e *De theriacae usu in febribus pestilentibus liber secundus*, [Bozzola], Brescia 1571, mentre sulla cometa: *Discorso fisico sopra la cometa apparsa l'anno 1577*, Sebastian et Giovanni dalle Donne, Verona 1578, e *Risposte ad alcune opposizioni fatte contra il discorso fisico sopra la cometa apparsa l'anno 1577*, Sebastian et Giovanni dalle Donne, Verona 1578. Su questi dibattiti, G. CHIARAMONTI, *Dissertazione istorica delle accademie letterarie bresciane*, in *Dissertazioni istoriche, scientifiche, erudite recitate da diversi autori in Brescia nell'adunanza letteraria del signor conte Giammaria Mazzucchelli*, Rizzardi, Brescia 1765, p. 27; D. TESSICINI, *Il dibattito italiano sulla nuova stella del 1572 (con il testo del 'Discorso intorno a la stella' di Giuseppe Valdagno, ms. Ambrosiana R 95 sup.)*, in M.A. GRANADA (ed.), *Novas y cometas entre 1572 y 1618: revolución cosmológica y renovación política y religiosa*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2012, pp. 43-94.

⁶ Ne sono testimonianza i manoscritti Casanatense 649, cc. 31r-40v; BAV Lat. 5645 e Lat. 6214.

⁷ G. VALDAGNI, *De philosophiae moralis usu in Aristotelis libros de moribus ad Nicomachum praefatio. Ad Academicos Brixianos. Vna cum definitionibus quibusdam ex eisdem libris excerptis. Item de Logices in Aristotelis topica praefatio. Ac alia praefatio, De Mathematicarum usu in Euclidis Elementa*, apud Thomam Bozolam, Brescia 1567, cc. 57r-v. Sul testo si veda C.H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. II.*

figurava il commento che Valdagni aveva dedicato ai *Topici* di Aristotele, che era stato stampato anonimo e senza il suo permesso dall'Accademia della Fama nel 1559: è in base a questo accenno nella lettera postfatoria al *De philosophiae moralis usu*, finora trascurata, che è ora possibile riconoscerne a Valdagni la paternità.⁸ E ancora, Valdagni proponeva di stampare le *explicationes compendiarie* e il commento all'*Etica Nicomachea*, che aveva letto per gli Occulti, e infine la sua edizione degli *Elementi* di Euclide, della quale per intanto pubblicava la prefazione, dedicata all'utilità delle matematiche (*De mathematicarum usu*).

Fu verosimilmente intorno alla data di pubblicazione del *De philosophiae moralis usu* che il conte Caprioli, di cui erano del resto noti gli interessi matematici,⁹ chiese a Valdagni di offrire la sua spiegazione di un passaggio dell'ottavo libro della *Repubblica* di Platone (546b-d), che aveva impegnato per secoli gli interpreti. Nel passo Socrate parla della «mutatione dell'ottima repubblica» in relazione ad un universale ciclo cosmico per il quale fornisce il numero corrispondente – senza tuttavia enunciarlo apertamente – sulla base di un calcolo di armonie e proporzioni matematiche. Secondo Socrate, non potendo adeguare le nozze dei cittadini alla fase del ciclo nella quale si trovano, i guardiani della repubblica platonica commetteranno errori nel decidere le nozze per la procreazione dei figli, errori che porteranno alla discordia e quindi alla rovina persino la repubblica ideale. Ma quale fosse effettivamente questo numero platonico era una questione dibattuta da secoli, resa proverbiale da Cicerone, e che non aveva mancato di pungolare autori rinascimentali, inclusi Ficino, Lefèvre d'Étaples e Bodin.¹⁰ Per un matematico amante degli enigmi e dei velami platonici come l'Occulto Caprioli era pertanto naturale cimentarsi con la questione, alla quale era stato dedicato un intero trattato di Francesco Barozzi (1537-1604) nel

Renaissance Authors, Olschki, Firenze 1988, p. 469; D.A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650): the Universities and the problem of moral education*, Brill, Leiden 2002, pp. 226, 508-509.

⁸ VALDAGNI, *De philosophiae moralis usu*, cit., c. 57v: «[...] nostrasque in Aristotelis topica explanationes, quae iandudum, me insciente, in Academia Veneta typis excusae, sed corruptae admodum atque imperfectae, ut ab aliquo ex nostris auditoribus fuerant exceptae, sine auctoris nomine divulgatae sunt [...]». L'opera è: [G. VALDAGNI], *Nova explanatio Topicorum Aristotelis*, in *Accademia Veneta*, [Venezia] 1559. Si tratta di una delle pochissime opere tra quelle effettivamente stampate dall'Accademia Veneziana, a fronte del loro ambizioso programma editoriale (LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. II*, cit., p. 475, la assegna all'Accademia senza identificarne l'autore). Sull'Accademia si veda V. GUARNA, *L'Accademia veneziana della Fama (1557-1561): storia, cultura e editoria*, Vecchiarelli, Manziana 2018, che ricorda a sua volta l'anonimo libro a p. 272.

⁹ CHIARAMONTI, *Dissertazione istorica*, cit., p. 21.

¹⁰ Fondamentale, anche per tutta la bibliografia precedente, è M.J.B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Los Angeles 1994.

1566.¹¹ Dato che il mandato di Valdagni presso gli Occulti iniziava proprio in quel periodo, si può allora ipotizzare una connessione tra l'apparizione del libro del patrizio veneziano e la richiesta di Caprioli al nuovo lettore.

Valdagni stesso era un cultore delle matematiche, come dimostra il suo lavoro sul testo di Euclide. E la già citata prefazione a quella stessa edizione permette inoltre di capire che Valdagni era partecipe dei dibattiti epistemologici sullo statuto della matematica del suo tempo, che avevano avuto lo scontro più celebre nello scambio *de certitudine mathematicae* tra Alessandro Piccolomini (1547 e poi 1565) e lo stesso Francesco Barozzi (1560).¹² Si riconoscono richiami impliciti agli scritti di Barozzi e Piccolomini in particolare nella sezione finale della prefazione *De mathematicarum usu*, nella quale Valdagni difende la matematica dall'accusa di non essere scienza, in quanto fondata su ipotesi, e di avere un soggetto umile, vale a dire la *quantitas*. Nel reagire alla prima accusa, fondata da alcuni sull'autorità di *Repubblica* 533b-c,¹³ Valdagni mostrava come il passaggio andasse interpretato diversamente: per quanto Platone ammettesse la superiorità della dialettica, riconosceva infatti che la matematica «scientia nihilominus est», in quanto contempla le cose eterne e di queste possiede le ragioni e le cause. Alla seconda accusa, Valdagni replicava che la matematica è nobile per le sue dimostrazioni, e non «ex rei subiectae dignitate». E dava di questo una giustificazione aristotelica, affermando che la dimostrazione è come la forma, mentre il soggetto è come la materia, e che infatti una statua di bronzo può avere una forma più nobile ed essere quindi migliore di una statua di un materiale più pregiato quale l'oro, e così via. Certo, ad avvicinare Valdagni a questo tipo di discussioni doveva essere stata anche la sua esperienza di commentatore dei *Topici* aristotelici, per quanto nel testo pubblicato nel 1559 i riferimenti alle matematiche siano scarsi e poco significativi.

Nel resto dello scritto Valdagni rivelava una visione pragmatica nei confronti delle

¹¹ F. BAROZZI, *Commentarius in locum Platonis obscurissimum*, Typis Alexandris Benacii, Bologna 1566.

¹² A. PICCOLOMINI, *In mechanicas quaestiones Aristotelis, paraphrasis [...] commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*, Blado, Roma 1547 (seconda edizione: Traiano Curzio, Venezia 1565); F. BAROZZI, *Opusculum in quo una oratio et duae quaestiones, altera de certitudine, altera de medietate mathematicarum continentur*, E.G.P., Padova 1560. Sul dibattito si vedano almeno G.C. GIACOBBE, *Il 'Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum' di Alessandro Piccolomini*, in «Physis», XIV, 1972, pp. 162-193; ID., *Francesco Barozzi e la 'Quaestio de certitudine mathematicarum'*, in «Physis», XIV, 1972, pp. 357-374; P. GALLUZZI, *Il 'Platonismo' del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in P. ZAMBELLI (ed.), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1973, pp. 37-79; A. DE PACE, *Le matematiche e il mondo. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento*, FrancoAngeli, Milano 1993.

¹³ Non ho trovato un riferimento preciso a questo passo in altre opere (F. TITELMANS lo usa per sostenere la superiorità della dialettica in *Libri sex de consideratione dialectica*, Buffet, Paris 1542, [c. 5v]). Si veda però, per esempio, SIMPLICIO, *Commentaria in treis [sic] libros de Anima Aristotelis*, Scoto, Venezia 1564, c. 1r, citato da DE PACE, *Le matematiche*, cit., p. 50.

matematiche, di cui riconosceva l'utilità per ogni disciplina, teoretica e non solo, e a diversi livelli di comprensione, sulla traccia di *Repubblica* 526b-c. E recuperava ulteriori materiali utili per supportare il suo elogio delle matematiche dal *Timeo* e dall'*Epinomide* (in particolare 978c-d e 990d). Ma il suo linguaggio e il suo mondo erano solidamente aristotelici, e del resto Valdagni si sforzava di assimilare quanto possibile le posizioni di Platone e Aristotele sull'utilità universale delle matematiche, mostrando per esempio come il numero e la proporzione trovassero cittadinanza nelle dottrine fisiche aristoteliche, ad esempio nella teoria del colore.¹⁴ Questa consonanza tra matematica e filosofia naturale era del resto quella che Valdagni aveva riconosciuto senza dubbio nel *De motu* di Proclo, da lui stesso tradotto dal greco anni prima, rivelando ulteriormente una notevole coerenza tematica nelle sue scelte editoriali.¹⁵

Erano stati evidentemente gli interessi matematici di Valdagni e il suo non trascurabile *expertise* platonico a farlo sembrare l'uomo giusto per la richiesta di Caprioli. La risposta del medico veronese è soprattutto un esercizio filologico. Valdagni affrontava il complicato passo dividendolo in sezioni, e offrendone un commentario che prendeva le mosse da una sua originale emendazione del testo originale greco, e da una sua traduzione che si discosta dichiaratamente in sezioni cruciali dalla versione latina offerta da Ficino.¹⁶ Sulla sua scrivania, nel comporre la risposta per Caprioli, Valdagni aveva con ogni probabilità lo scritto di Barozzi, che riportava il testo greco della *Repubblica* (con delle emendazioni rispetto all'Aldina, ma che corrispondevano al testo ficiniano) e, con qualche revisione, proprio la traduzione di Ficino.¹⁷ Come Barozzi, poi, Valdagni non sembrava conoscere il trattatello sul numero fatale che Ficino aveva pubblicato nel 1496 (e che era invece noto a Lefèvre d'Étaples). Sia Barozzi, sia Valdagni affermavano infatti che Ficino non avrebbe dato una soluzione all'enigma del numero platonico,¹⁸ pur avendo promesso nell'*argumentum* all'ottavo libro della *Repubblica* – pubblicato nel 1484 e nel 1491 – che lo avrebbe fatto nel suo commentario al *Timeo* (un progetto che evidentemente aveva rivisto).¹⁹ In realtà Ficino aveva offerto appunto nel 1496 una soluzione che, pur differendo nell'inquadramento generale e nel procedimento usato, coincideva con quella di Lefèvre e Barozzi: il numero platonico

¹⁴ Valdagni si riferisce alla dottrina dei colori contenuta in *De sensu et sensato*, 440b14-23 e 442a12-29.

¹⁵ VALDAGNI, *De philosophiae moralis usu*, cit., c. 46r. Per l'edizione si veda G. VALDAGNI, *De mistione dialogi duo; item Procli de motu libri duo*, Perna, Basel 1562.

¹⁶ Anche Barozzi non si diceva soddisfatto delle traduzioni ficiniane. Si veda *Commentarius*, cit., c. 30v.

¹⁷ Come ha notato ALLEN, *Nuptial Arithmetic*, cit., p. 20, il testo in Barozzi pare più vicino alla versione ficiniana del 1496, che evidentemente doveva conoscere attraverso Lefèvre (cfr. *infra*).

¹⁸ Entrambi citano poi Fox Morcillo, la cui autorità come commentatore di Platone doveva essere altamente rispettata, per mostrare che persino lui non era riuscito a decifrare il testo: BAROZZI, *Commentarius*, cit., pp. 4-5; G. VALDAGNI, BAM A 70 inf., c. 51v.

¹⁹ In *Timeo* 39d Platone fa riferimento al 'grande anno'.

sarebbe stato 1728. La soluzione proposta da Valdagni, invece, è 12700. A mutare così significativamente il risultato era decisiva un'emendazione che Valdagni apportava per congettura e senza apparenti appigli testuali a 546d3, leggendo 'ἔχουσιν' e 'ἀριθμὸν' al posto di 'ἑκατὸν' e 'ἀριθμῶν'. Già in precedenza Valdagni si era distaccato da Barozzi riconoscendo nell'unità, e non nel 49, il numero perfetto. Se Barozzi aveva indicato il 49 sulla base di considerazioni matematiche, Valdagni invece faceva perno per la sua elevazione dell'unità su un passo del *Pimander*, suggerendo così di accettare, se non una forma di *prisca theologia*, quanto meno un rapporto genealogico tra la tradizione ermetica e Platone.

Barozzi aveva concluso il suo trattato sul numero platonico richiamandosi al passo del quinto libro della *Politica* (1316a1-14), nel quale Aristotele commentava quanto detto da Socrate nella *Repubblica* a proposito della rovina dello stato perfetto. In Barozzi il riferimento al brano aristotelico funzionava sostanzialmente come una conferma della bontà delle sue argomentazioni, in quanto le parole dello Stagirita avrebbero convalidato – a dire del patrizio veneziano – la lettura del passo platonico che egli aveva offerto nel *Commentarius*. Barozzi chiudeva poi la sezione enfatizzando che Aristotele lodava Platone per quanto aveva detto del potere degli influssi celesti sui caratteri degli individui, omettendo di notare che – al di là di questo isolato apprezzamento – lo Stagirita era invece alquanto critico su quanto affermato in quella sezione della *Repubblica*. Molto diverso era l'approccio di Valdagni, che si limitava invece ad una parafrasi del passo della *Politica*, applicandola alle sue conclusioni, e che si soffermava ad evidenziare le prime due ragioni per le quali Aristotele rifiutava le affermazioni di Socrate. Questa differenza ben dimostra quanto Barozzi fosse impegnato in un progetto di conciliazione tra Platone ed Aristotele – un progetto che, come è stato ben notato, vive proprio nei dibattiti matematici del secondo Cinquecento un momento di particolare creatività.²⁰ Per Valdagni, invece, la conciliazione tra i due filosofi poteva essere accettata in una prospettiva generale – per esempio nell'affermazione che entrambi facevano uso delle matematiche nelle loro ricerche fisiche – ma non poteva imposta su singoli aspetti nei quali il disaccordo tra Platone e il suo allievo Aristotele era così evidente.

Medico, astronomo, filologo, filosofo e anche matematico, Valdagni è stato finora considerato dalla *scholarship* per momenti isolati del suo percorso intellettuale. I suoi scritti sulla matematica e le sue altre scelte editoriali suggeriscono che in realtà il suo profilo non era così frammentato, ma che appunto vi si possono riconoscere notevoli motivi di continuità. Legato ad importanti accademie, prima a quella della Fama, della quale condivideva evidentemente le ambizioni enciclopediche, e quindi agli Occulti, Valdagni offrì il suo contributo a non pochi dibattiti del suo tempo, e lo scritto sul numero platonico – per quanto verosimilmente destinato ad una circolazione limitata – non fa eccezione. Sebbene la soluzione offerta da Valdagni possa apparire sbrigativa e infondata, mostra come egli preferisse ingaggiare un dialogo diretto con il testo originale invece che affidarsi a traduzioni e commentari. E se a favore di questa decisione poteva giocare la volontà agonistica di presentare una soluzione diversa rispetto a quella dei suoi predecessori – del resto convenientemente mai citati, a differenza di chi come Fox Morcillo aveva

²⁰ GALLUZZI, *Il 'Platonismo' del tardo cinquecento*, cit. Sul 'conciliarismo' di Barozzi cfr. DE PACE, *Le matematiche*, cit., pp. 130-131.

deliberatamente aggirato la questione – la scelta di Valdagni mostra anche come, in un enigma apparentemente fatto di numeri, il vero enigma lo rappresentassero le parole e la loro interpretazione.

APPENDICE

BAM, A 70 inf., cc. 51r-55r

/51r/ Al molto illustre signor conte Alfonso Cauriolo, G.V.

Tanto difficile e oscuro è il luogo che V.S. mi ha proposto, illustre signor conte, che veramente si può domandare un enigma indissolubile, ond'io volentieri mi sbrigherei di tal'impaccio con quel proverbio, io son Davo e non Edippo, ma poi che V.S. di ciò non si contenta, et pur ricerca ch'io le dica il mio parere, eccomi pronto ad ubbidirla, con darle quella espositione che portano le picciole forze del mio ingegno. Ella adunque ricerca la espositione di quella opinion di Platone de la mutatione della sua ottima Repubblica alla quale contradice Aristotele nel fine del quinto de i libri *Politici*. Et io desiderando di sodisfarle in quel miglior modo che per me si può, riferirò qui le parole di Platone da lui scritte nel ottavo libro della *Repubblica*, et seguendo la fedeltà del testo greco, in qualche cosa mi scosterò dalla traduttione di Marsilio Ficino. Scrive egli adunque nel detto libro poco longi dal principio in questo modo: «est autem divinae quidem geniturae periodus quem numerus continet perfectus, humanae vero in quo primo auctiones superantes, et superate tria intervalla et quatuor terminos accipientes similium et dissimilium, crescentium et decrescentium, omnia effabilia et numero explicabilia invicem protulerunt quorum sesquitertia radix quinario coniugata duas harmonias exhibit ter aucta, alteram quidem aequalem aequaliter, centum centies, alteram vero aequae longam quidem, sed prolixitate habentem numerum ex diametris quinariorum explicabilibus, indigentibus uno singulorum et duobus inexplicabilibus, centum autem cuborum trinitatis. Universus hic numerus geometricus meliorum ac deteriorum generationum est dominus, quas si custodes vestri ignoraverint, et sponsas spontis extra tempus coniungent, neque bonae naturae, neque bonae fortunae pueri nascentur, et reliqua».²¹

Queste parole scrive Platone parlando della mutatione della sua ottima repubblica, et le riferisce come un giocoso vaticinio de le muse. Ma quanto siano oscure lo dimostra il proverbio da esse nato, numero Platonis obscurius, del quale si serve Marco Tullio nel settimo libro delle *Epistole ad Attico*, dicendo «enigma tuum ex Vellia plane non intellexi, est enim numero Platonis obscurius»,²² et anco lo dimostra quel che sopra vi scrive Marsilio Ficino platonico /51v/ eccellentissimo in questo modo:

«Quoniam vero eiusmodi causae assignatio praesentis civilisque facultatis terminos procul excedit, ideo Socratis vaticinio musarum utitur et profecto ita utitur ut et nobis ad haec interpretanda opus sit Apollinis vaticinio. Nec immerito Tullius, ubi rem esse obscurissimam breviter

²¹ Valdagni offre qui una sua traduzione di *Repubblica*, 546b-d.

²² CICERONE, *Epistole a Attico*, 7.13.5.

vult exprimere, id inquit numero Platonis obscurius. Neque miror Theonem Smyrnaeum, mathematicae imprimis Platonicae professorem, eiusmodi mysterium tanquam inexplicabile astute praetermississe. Quod quidem Iamblichus Calcideus dum explicare voluit implicuisse videtur. Quid vero si in eiusmodi verbis plus difficultatis sit quam ponderis, quippe cum et ipse fingat Musas tragica quadam tumiditate nugantes perterrentesque animum puerilem atque simplicem, stuporemque adducentes?».²³ Così scrive il dottissimo Ficino et bench'egli sottogionga «Denique, qualecunque id sit, opportunius ex commentariis in *Timaeum* expositionem nostram accipies»,²⁴ nondimeno ne i detti commentari non ho ritrovato cosa che questo luogo dichiari. Sebastiano Foxio parimente huomo dottissimo, ne i commentari che nuovamente ha scritto sopra questi libri della Repubblica dice queste parole: «Qua autem hic Plato de proportione mutationis cuiusque refert, nec ego assequi, nec Ficinus, nec Platoniorum aliquis, quem ego viderim interpretari potuit».²⁵ Se adunque illustrissimo signor mio la mia esposizione non sodisfarà pienamente a V.S., non sarà meraviglia poichè ne anco alcun'altro fin qui ha potuto penetrare all'intelligenza di questo oscurissimo luogo, ma forse che la mia ben che imperfetta dechiaratione darà occasione ad alcuno di ritrovare qualche altra migliore. Darò principio adunque, et per maggior chiarezza andrò esponendo le parole di Platone di parte in parte, e lasciando molte cose, che si potrebbero dire in questa materia, quelle sole andarò toccando, che all'intelligenza di questo luogo mi parranno necessarie.

«Est autem divinae quidem geniturae periodus quem numerus continet perfectus». Volendo Platone parlare de la generatione delle cose humane, le quali anco è necessario che si corrompano, prima dice queste poche parole della generation divina, et per questo numero perfetto parmi ch'egli intenda l'unità, la quale quanto convenga alla divina natura lo dimostra Mercurio Trismegisto nel suo *Pimandro* quando dice «Monas idest unitas omnium principium radix atque origo, absque vero principio nihil, initium autem est non principii sed alterius, monas ergo principium omnemque numerum continet, a nullo /52r/ contenta, omnem gignit numerum, a nullo numero genita, quicquid utique genitum, imperfectum, dividuum, crescens, atque decrescens, ei vero quod perfectum, horum nihil accidit, id sane quod augetur virtute monadis augetur, evanescit autem imbecillitate propria, cum alterius monadem capere nequeat».²⁶ Oltre a ciò la verità è sempre immutabile, perché è moltiplicata e divisa, e sempre la medesima, se moltiplichiamo per uno sempre ne vien uno, e se dividiamo uno per uno, sempre ne vien uno, e però ben conviene alla divina natura, la quale è immutabile et eterna. Appresso l'unità contiene in sè le perfettioni di tutti i numeri, et si può domandar numero quadrato, e cubo, e circolare, e perfetto; numero quadrato in quanto nasce dall'unità moltiplicata in se stessa, et numero cubo in quanto nasce

²³ M. FICINO, *In dialogum octavum de Iusto argumentum*, in ID., *Opera omnia*, HenricPetri, Basilea 1561, II, p. 1413.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ S. FOX MORCILLO, *Commentatio in decem Platonis libros De republica*, Oporinus, Basilea 1556, p. 335.

²⁶ Si tratta della traduzione di FICINO, *Opera omnia*, cit., II, p. 1842.

dall'unità moltiplicata nel suo quadrato, e numero circolare in quanto moltiplicata finisce in se stessa, e numero perfetto in quanto è eguale alle sue parti, cioè alla sesta, alla terza, et alla metà, per che numero perfetto è domandato da i Mathematici quello che è uguale alle sue parti insieme tolte, si come abundante domandano quel che è minore, et diminuto quel che è maggiore.

«Humanæ vero in quo primo auctiones superantes et superate tria intervalla et quatuor terminos accipientes similium et dissimilium, crescentium et decrescentium, omnia effabilia et numero explicabilia invicem protulerunt». Parmi che in questo luogo Platone consideri i quattro numeri 2, 3, 4, 6, de quali il 6 al 4 ha proportion sesquialtera, contenendolo una volta e mezza, e parimente il 3 al 2, et il 4 al 3 ha proportion sesquiterza, contenendolo una volta e un terzo, et al incontro il 2 al 3 ha proportion subsequialtera [sic], essendo da lui contenuto una volta e mezza, e parimente il 4 al 6, et il 3 al 4 ha proportion subsequiterza [sic]. Sono adunque quattro termini et tre intervalli, cioè dal 2 al 3, dal 3 al 4, e dal 4 al 6, et sonovi proportioni simili, cioè due sesquialtere e dissimili, perché la sesquiterza non è simile a le altre due, e sono crescenti e decrescenti, per che procedendo da i numeri minori a i maggiori, andiamo crescendo et procedendo da i maggiori a i minori andiamo decrescendo. E tutte queste proportioni ponno esser nominate et dette per numero, a differenza di quelle che non ponno esser nominate, né dette per numero, come la proportione che è tra il diametro et il lato del quadrato, e molte altre, e ben che queste medesime proportioni si ritrovino anco in molti altri numeri, nondimeno, prima che in tutti gl'altri si ritrovano ne i sudetti quattro. /52v/

«Quorum sesquiterza radix quinario coniugata duas harmonias exhibit ter aucta, alteram quidem aequalem aequaliter, centum centies, alteram vero aequè longam quidem, sed prolixitate habentem numerum ex diametris quinariorum explicabilibus, indigentibus uno singulorum et duobus inexplicabilibus, centum autem cuborum trinitatis».

Stando i quattro proposti numeri, il 4 al 3, a proportion sesquiterza, e la radice di tal proportione è il 4, si come il 3 se direbbe la radice della subsequiterza, hora questa radice congiunta col 5, che nasce col 2 e dal 3, fa 9, il qual numero contiene le due dette proportioni, la sesquiterza ch'è tra il 4 e il 3, et la sequialtera [sic] ch'è tra il 3 e il 2, ma queste non riguarda Platone, come le sue parole dimostrano, ma le due altre che vengono fatte dal 9 accresciuto tre volte, le quali volendo noi ritrovare accresceremo il 9 tre volte, una moltiplicandolo per 3 che fa 27, l'altra moltiplicando il 27 per 100, che fa 2700, et la terza aggiongendoci 10milia, che fa 12700. Questo numero divideremo in due parti, una delle quali sarà 10 milia, et l'altra 2700. Il 10 milia è fatto dal 100 moltiplicato in se stesso, e si vede in una figura rettangula, che sia 100 per lato perché la sua superficie è 10 milia. L'altro numero si vede in una figura ben longa come la prima, cioè 100, ma larga solo 27, perché la sua superficie è 2700, che sono 100 cubi de la trinità, perciò che il cubo del 3 è 27, e cento volte 27 fanno il detto numero di 2700. E per che questa figura è longa 100, e larga 27, se caviamo 27 di 100, resta 73, il qual 73 è fatto da due diametri del quinario e da due altre longhezze che non si ponno dir con numero. Diametro del quinario è il sette, perché il suo quadrato è quasi doppio del quadrato del cinque, essendo il quadrato del cinque 25, e il quadrato del 7 49, che manca un solo ad esser doppio di 25. Per ciò che ne le quantità continue il quadrato del diametro è doppio del quadrato del lato, il che si sa per la penultima del primo libro

degl'*Elementi* d'Euclide,²⁷ e facilmente si può conoscer descrivendo il quadrato a b c d, et sopra il diametro ac descrivendo il quadrato a c e f, esser doppio del quadrato a b c d, conciosia che tutti quei triangoli sono tra se uguali, de i quali il primo quadrato ne contien due /53r/ et il maggior quattro. Ma ne i numeri il quadrato del diametro non è giustamente doppio del quadrato del lato, ma sempre o avanza o manca di uno, si come il 3 è diametro del 2, et il suo quadrato è 9, ch'è un più del doppio del quadrato del 2, et il quadrato del 7 è un meno del doppio del quadrato del 5, come già detto habbiamo et parimente negl'altri si ritroverà il quadrato del diametro hor avvanzar, hor mancar d'uno del doppio del quadrato del lato, si come il 17 è diametro del 12, et il suo quadrato ch'è 289 avvanza d'uno il doppio del quadrato del 12, che è 144, et il 41 è diametro del 29, et il suo quadrato ch'è 1681, manca d'uno del doppio del quadrato di 29, ch'è 841. Hora prendiamo due 7 che sono dui diametri del quinario, et mancano d'uno del doppio del quadrato del 5, moltiplicandoli fanno 49, aggiungiamoli 24, fanno 73, che è quello in che il lato maggiore che è 100 avvanza il minore che è 27, e questo 24 è fatto da due longhezze equali che non si ponno dir con numero, percioche se descriviamo un rettangulo, del quale un lato sia 6 et l'altro 4, la sua superficie sarà 24, e se a questo rettangulo descriviamo un quadrato eguale, per l'ultima del secondo degl'*Elementi* d'Euclide,²⁸ la longhezza de i lati di tal quadrato non si potrà dir con numero, per che bisogneria che vi fussi un numero il quale moltiplicato in se stesso facesse 24, ma si può domandare lato di 24, e perché Platone domanda ancor questi diametri, i quali non si ponno dir con numero, e moltiplicati fanno 24, però possiam dire che sono diametri d'un lato che parimente non si può dir con numero, e che in se stesso moltiplicato fa 12, e non bisogna che questi avvanzino o manchino d'uno del doppio del quadrato del lato perché ciò è vero solamente in quei diametri che si ponno dir con numero. Hora le due proportioni che in questi numeri si ritrovano sono la decupla e la sesquialtera, percioche il 10mila procede per decupla proportione da 10 a 100, da 100 a 1000, et da 1000 a 10000, et il 2700 procede per sesquialtera proportione, come si vede ne i numeri 8, 12, 18, 27. Et quivi habbiamo a considerare che questo numero Platonico è solido, percioche quando tre numeri si moltiplicano tra se, quel che da essi vien prodotto è domandato solido, et quei tre numeri si domandano suoi lati, come il 24 è numero solido, e suoi lati sono il 2, il 3, et il 4, per che 2, via 3 fa 6, et 6 via 4 fa 24, così adunque /53v/ il numero di Platone ch'è 12700, è solido, et i suoi lati sono 10, 10, e 127, perché 10 via 10 fa 100, et 100 via 127 fa 12700, et vien a figurar un corpo solido di superficie equidistante, che habbia la base quadrata di 10 per lato, e sia alto 127, e questo solido in due altri solidi si divide, l'uno de quali è alto 100 et l'altro 27, et hanno le sue basi quadrate pur di 10 per lato, il primo e maggiore è di 10mila, perché 10 via 10 fa pur 100, e 100 via 27 fa 2700, in quello sono le decuple proportioni, et in questo le sesquialtere. Ma non è da tacere che nel testo greco d'Aldo quel che si legge ἑκασον ἀριθμὸν,²⁹ in

²⁷ EUCLIDE, *Elementi*, I, prop. 47.

²⁸ Ivi, II, prop. 14.

²⁹ Ἀπαντα τὰ τοῦ Πλάτωνος. *Omnia Platonis opera*, Aldo Manuzio, Venezia 1513, II, p. 105. La lectio accettata oggi ha 'ἀριθμῶν'.

altri testi si legge ἑκατὸν,³⁰ la qual lettione è seguita da Marsilio Ficino [sic], et noi l'habbiamo mutata in ἑχουσαν et perciò habbiamo tradotto «sed prolixitate habentem numerum ex diamentris quinariorum», e questa voce assai meglio quadra alla sentenza di Platone, che l'altre due, il che facilmente potrà conoscer chiunque considererà il contesto di quelle parole.

«Universus hic numerus geometricus meliorum ac deteriorum generationum est dominus, quas si custodes vestri ignoraverint, et sponsas spontis extra tempus coniungent, neque bonae naturae, neque bonae fortunae pueri nascentur».

Tutto questo numero di dodici milia e settecento è padrone delle migliori e delle peggiori generationi, percioche dividendosi ne i due numeri dieci milia, et duomilia e settecento, come di sopra detto habbiamo, il dieci milia procede per decupla proportione, la quale non fa buona consonanza, e per ciò comprende le cattive generationi; ma l'altro numero procedendo per sesquialtera proportione, la quale fa buona consonanza, comprende le buone generationi. E per che i cattivi non fanno buona consonanza, conciosia che né seco stessi, né co i buoni si accordano, e nella proportione consiste la iustitia, come dimostra Aristotele nel quinto libro dell'*Ethica*,³¹ la commutativa nell'*Arithmetica*, e la distributiva nella geometrica, però inferisce Platone che non servandosi la debita proportione ne i maritaggi, e congiungendosi li buoni coi cattivi, i figlioli haveranno cattivo principio della loro generatione, e perciò non saranno di buona natura, né di buona fortuna, /54r/ e non servandosi la iustitia ne i magistrati, nasceranno discordie et seditioni, e finalmente la rovina della città. E per che è necessario che ciascuna cosa generata sia soggetta alla corruttione, però anco l'ottima repubblica si mutarà dal suo stato, e in un certo tempo si dissolverà, il che dimostra Platone poco inanzi quando dice

«Difficile quidem est ita constitutam civitatem e suo statu moveri, sed cum omne quod genitum est, corruptioni sit obnoxium, talis etiam constitutio semper manere non poterit, sed solvetur. Solutio vero haec est, non solum circa plantas sed terrena etiam animalia, fertilitas et sterilitas animae corporumque contigit, quando revolutiones singulis circolorum coniunxerint ambitus, his quidem quae brevis [sic] sunt aevi, ambitus breviores, contrariis vero contrarios».

Ne le quali parole par che voglia Platone che tutte le cose che si fanno in questo mondo inferiore habbiano un certo tempo della loro duratione, determinato da i moti de corpi celesti, onde è necessario che tutte le cose generate manchino e si corrompano, e però anco l'ottima Repubblica non potrà fuggir la commune conditione di tutte le cose generate.

Tale esser parmi l'opinion di Platone in questo luogo oscurissimo, alla quale contradice Aristotele ne l'ultimo capitolo del quinto libro de la *Politica*. E per che V.S. desidera ancor l'espositione di questo luogo, perciò referirò qui le sue parole, e brevemente l'andarò esponendo.

«In republica vero Platonis Socrates de mutationibus loquitur, nec tamen recte, illius enim Reipublicae, quae est optima atque prima, mutatio nulla propria assignatur, inquit enim causam esse mutationis quia sic natura comparatum sit, ut nihil permaneat, sed in ambitu quodam

³⁰ Questa è la *lectio* comunemente accettata ancora oggi. Ficino traduce anche correttamente il genitivo plurale 'ἄριθμῶν' ('centum quidem numerorum'), sulla base della lezione del Laurenziano 85.9 (cfr. ALLEN, *Nuptial Arithmetic*, cit., pp. 18 e 256)

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1131a10-1132b9.

temporis mutationem recipiat, esse vero principium horum inquit, quorum sesquitertia radix quinario coniugata duas exhibet harmonias, quando numerus diagrammatis huiusmodi efficitur solidus, ut puta natura producente pravos et meliores disciplina. Hoc ergo forsitan inquiens non male, fieri enim potest ut sint aliqui quos disciplina institui, ac bonos fieri viros impossibile est. Sed haec quomodo propria mutatio est illius reipublicae quam optimam esse dicit, magis quam aliarum omnium et universorum quae fiunt, etiam in tempore, propter quod inquit omnia mutari et quae non simul incipiunt, simul quoque mutantur, ceu si pridie mutationis facta simul forte mutantur». ³²

/54v/ Referisce quivi Aristotele l'opinione di Platone, in un certo modo l'espone, et in parte la lauda, dipoi con due ragioni le contradice. Ne i libri della *Repubblica* di Platone, Socrate, che da lui è introdotto, parla delle mutationi della repubblica, ma non molto bene, perché dicendo che anco l'ottima repubblica col tempo si muta e dissolve, non ne assegna alcuna propria ragione, ma dice la causa esser per che niuna cosa generata può durar sempre, ma in un certo circuito di tempo si muta e corrompe e di ciò esser la causa che la radice sesquiterza congiunta col quinario produce due harmonie, e quivi Aristotele per modo d'esposizione sottogionge, quando il numero di quella descrizione si fa solido, per ciò che quel numero di 12700, considerato da Platone è solido, i cui lati sono 10, 10, et 127, e figura un corpo di superficie equidistanti, che habbia la base quadrata di 10, per lato e sia alto 127, e si divide in due altri solidi, come di sopra veduto habbiamo, segue Aristotele come la natura produca li figlioli in altro tempo migliori, et in altro peggiori, il che avviene secondo i diversi influssi de i corpi celesti, che in diversi tempi si fanno, onde avvenendo che nascano molti figliuoli cattivi, e per la sua mala natura alieni dalla disciplina e dalla virtù, è necessario che la buona repubblica si muti e guasti, e quanto a questo lauda Aristotele l'opinione di Platone, perciò che può esser che alcuni siano naturalmente così mal disposti, che impossibile sia il disciplinarli e far divenir huomini virtuosi. Dapoi a tal opinione contradice con due ragioni, la prima è che la causa addotta da Platone della mutatione dell'ottima Repubblica non è propria, ma comune a tutte le repubbliche, anzi a tutte le cose generate, ma la scienza non contenta delle cause comuni ricerca le proprie, e perciò doveva Platone assegnare la causa propria di tal mutatione. La seconda è che quantunque tutte le cose generate col tempo manchino e si corrompano, nondimeno il tempo della loro duratione non è determinato dal circuito de i moti celesti, come dice Platone, per che vediamo molte cose in un istesso tempo corrompersi, le quali in diversi tempi sono state generate, come se una cosa generata poniamo il giorno inanzi si corrompa insieme con quella che già molti giorni è stata generata. Et per ciò non possiam dire che il tempo della mutatione della Repubblica sia determinato secondo il circuito de i moti celesti. In tal modo contradice /55r/ Aristotele all'opinione di Platone, ne le parole che referite habbiamo. E per che a noi non tocca il passar più oltre, tanto ci basterà per hora haver detto in questo proposito.

evadel@sas.upenn.edu

(University of Pennsylvania, Italian Studies Program)

³² ARISTOTELE, *Politica*, 1316a1-14 (si tratta della versione di Leonardo Bruni, rivista da Lefèvre d'Étaples).



SIMONE FELLINA

**LE FONTI PLATONICHE DI FEDERICO
PENDASIO: NOTE SULLA DIFFUSIONE NEL '500
DEGLI SCHOLIA AL FEDRO DI ERMIA
ALESSANDRINO E DEI COMMENTI AL FEDONE E
AL FILEBO DI OLIMPIODORO E DAMASCIO***

THE PLATONIC SOURCES OF FEDERICO PENDASIO: NOTES ON THE DIFFUSION IN THE
XVITH CENTURY OF THE SCHOLIA TO THE PHAEDRUS BY HERMIAS ALEXANDRINUS
AND OF THE COMMENTARIES ON THE PHAEDO AND THE PHILEBUS BY OLYMPIODORUS
AND DAMASCIUS.

Federico Pendasio was a highly esteemed professor at the Universities of Padua (1564-1571) and Bologna (1571-1603). His contemporaries, as much as modern scholars, have acknowledged his commitment to both Aristotle and Plato. The general aim of this paper is to give a contribution to the study of the diffusion of Platonism in XVith Century university teaching. Main focuses are Pendasio's platonic sources, in particular Olympiodorus's and Damascius's Commentaries on the Phaedo, Damascius's Commentary on the Philebus and Hermias Alexandrinus's Scholia on the Phaedrus. These works are quoted in two of his most representative works: De animae immortalitate (1570) and the Lectiones dictatae in librum De anima (1577). In order to assess Pendasio's interests in Platonism, a general survey of most of his university lessons and quaestiones will also be provided.

Federico Pendasio godette in vita di larga considerazione quale coltissimo interprete di

* L'articolo è pubblicato con qualche modifica in «Noctua», IX, 2022, 2.



Aristotele.¹ Del suo magistero, prima allo *Studium* patavino (1564-1571) e poi in quello bolognese (1571-1603), rimangono numerose *lectiones* e *quaestiones* manoscritte e un'opera a stampa, i *Physicae auditionis texturae libri octo*, pubblicati postumi a un anno dalla morte (1604), cui si deve aggiungere il giovanile *De natura corporum coelestium* (1555).² Gli storici della filosofia, a cominciare da Renan, Fiorentino e Nardi, hanno dedicato alla sua figura pagine importanti, ponendone in risalto l'orientamento alessandrino³ e nondimeno la conoscenza approfondita di autori platonici.⁴ A questo riguardo, già Francesco Piccolomini, con il quale Pendasio ebbe, come noto, un'aspra disputa, lo ricorda all'interno della *Universa Philosophia de moribus* (1583), celebrandolo tra coloro – come Vimercati, Francesco de' Vieri (il Verino secondo), Flaminio Nobili, Antonio Montecatini – che intesero e intendono perseguire la *via regia* alla sapienza, ossia lo studio di Platone e di Aristotele con eguale dedizione e senza alcuna velleità concordista che corromperebbe inevitabilmente entrambe le dottrine.⁵ Il contesto veneto si era mostrato sensibile alle

¹ Cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966 («Piccola biblioteca Einaudi, 80»), II, pp. 576-577; F. BERTELLI, *Theatro delle città d'Italia. Con nova aggiunta*, appresso Francesco Bertelli, In Padova 1629, p. 122; A. TASSONI, *Dieci libri di pensieri diversi*, appresso Marc'Antonio Brogiollo, in Venetia 1627, III, p. 117; THEOPHRASTUS, [...] *Pleraque antehac latine nunquam, nunc graece et latine simul edita, interpretibus Daniele Furlano cretensi, Adriano Turnebo*, Typis Wecheliani, apud Claudium Marnium, & haeredes Ioannis Aubrii, Hanoviae 1605, p. 72 (lettera di dedica); F. PATRIZI, *Discussionum Peripateticarum tomi IV, Ad Perneam lecythum*, Basileae 1581, lettera di Dedicata a Zacaria Mocenigo, p. 8 (num. mod.); J. MAZZONI, *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa, & religiosa methodi tres*, Bartholomaeus Raverius excudebat, Caesena 1576, p. 9 (num. mod.).

² C. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries, II: Renaissance Authors*, Olschki, Firenze 1988, p. 308.

³ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Michel Lévy Frères, Paris 1861, pp. 403-405; F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana nel secolo XVI*, Le Monnier, Firenze 1868, pp. 362-383; B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 413-417. Cfr. anche S. DE ANGELIS, *From Text to the Body. Commentaries on De Anima, Anatomical Practice and Authority around 1600*, in E. CAMPI, S. DE ANGELIS, A.-S. GOEING, A. GRAFTON (eds.), *Scholarly Knowledge. Textbooks in Early Modern Europe*, Droz, Geneva 2008, pp. 209-216; A. DE PACE, *Noetica e scetticismo: Mazzoni versus Castellani*, in «Cahiers Accademia», VI, 2006, p. 90 e p. 102; L. OLIVIERI, *Certezza e gerarchia del sapere: crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI, con un'appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio, Cremonini*, Antenore, Padova 1983 («Saggi e testi», 20), pp. 101-102, 187-195.

⁴ Cfr. NARDI, *Saggi*, cit., p. 416 e F. PURNELL, *Jacopo Mazzoni as a student of philosophy at Padua*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», VII, 1974, p. 20.

⁵ F. PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus*, apud Franciscum de Franciscis senensem, Venetiis 1583, p. 274. Un'altra testimonianza potrebbe ricavarsi dalla lettera di dedica di Camillo Camilli al Pendasio premessa alla sua traduzione dell'*Examen de ingenios para las ciencias* (1575)

istanze del platonismo. Per tacere di Francesco Zorzi, andranno ricordati nell'ambito della cultura umanistica i nomi di Ludovico Ricchieri e Bernardino Donato, più in generale il *milieu* culturale rappresentato dalle accademie (Accademia Veneziana, Accademia degli Infiammati) e dagli intellettuali in qualche modo legati ad esse, tra tutti Sebastiano Erizzo,⁶ così come dall'istruzione universitaria e parauniversitaria: si pensi all'insegnamento di Leonico Tomeo⁷ e dello

di Juan Huarte: «[...] nel cui corpo, se l'opinione pitagorica, come in altre età, luogo alcuno avesse, da molti sarebbe stimata albergare l'anima d'Aristotele & di Platone» (*Essame de gl'ingegni de gl'huomini [...] di Giovanni Huarte, Tradotto dalla lingua spagnuola da M. Camillo Camilli*, presso Aldo, in Venetia 1582, p. 3 sgg.; num. mod). Si veda la recente edizione J. HUARTE DE SAN JUAN, *Essame degl'ingegni, traduzione italiana di Camillo Camilli (1582)*, a cura di C. CASALINI e L. SALVARANI, Anicia, Roma 2010. Sulla *comparatio Platonis Aristotelisque* nel Quattrocento e nel Cinquecento si vedano J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 189-202; ID., *Prisca Theologia in the Plato-Aristotle Controversy*, in J. HANKINS, F. MEROI (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology*, Olschki, Firenze 2013, pp. 47-59; F. PURNELL, *Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*, Columbia University, New York 1971 (Ph. D.), pp. 50-92; E. DEL SOLDATO, *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020, pp. 11-82; G. CATTANEO, *Domizio Calderini, Niccolò Perotti e la controversia platonico-aristotelica nel Quattrocento*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

⁶ Cfr. M. VANHAELEN, *What is the Best Method to Study Philosophy? Sebastiano Erizzo and the 'Revival' of Plato in Sixteenth-Century Venice*, in «Italian Studies», LXXI, 2016, 3, pp. 1-24, alla quale rimando anche per maggiori notizie bibliografiche.

⁷ Tomeo tenne forse un corso su Platone a Padova nei primi anni del '500; cfr. C.H. SCHMITT, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e colloque international de Tours, Vrin, Paris 1976, pp. 93-104: 99. Più in generale si vedano D. DE BELLIS, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XVIII, 1980, pp. 36-75; EAD., *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, in «Università di Firenze. Annali dell'Istituto di filosofia», III, 1981, pp. 1-21; D.J. GEANAKOPOLOS, *The Career of the Little-known Renaissance Greek Scholar Nicholas Leonicus Tomaeus and the Ascendancy of Greco-Byzantine Aristotelianism at Padua University (1497)*, in «Byzantina», XIII, 1985, pp. 355-372; E. RUSSO, a.v. *Leonico Tomeo, Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIV, 2005, [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-leonico-tomeo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-leonico-tomeo_(Dizionario-Biografico)/)

stesso Piccolomini,⁸ così come di Agostino Valier all'interno della Scuola di Rialto.⁹ Il profilo del filosofo mantovano è quindi di sicuro interesse al fine di documentare la presenza a vario titolo del platonismo negli *Studia*, tanto più che nei primi anni del suo insegnamento patavino ebbe come discepolo uno dei maggiori platonici della seconda metà del '500, Jacopo Mazzoni.¹⁰

Testimoni privilegiati degli interessi platonici del Pendasio sono in prima istanza il *De animae immortalitate* (1570) e le *Lectiones dictatae in librum De anima* (1577), conservati in alcune copie manoscritte.¹¹ In entrambi i testi il platonismo assurge a parte integrante del metodo didattico.

⁸ Cfr. DEL SOLDATO, *Early modern Aristotle*, cit., pp. 62-65. Come noto, gli *Academicarum contemplationum libri decem* (1576), pubblicati a nome di Stefano Tiepolo, sono da attribuirsi al filosofo senese; cfr. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, pp. 658-659 e A.E. BALDINI, *Per una biografia di Francesco Piccolomini*, in «Rinascimento», XX, 1980, pp. 399-401.

⁹ Sulla Scuola di Rialto si veda G. BENZONI, *La cultura: contenuti e forme*, in *Storia di Venezia*, 15 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, VI, pp. 515-588.

¹⁰ Su Mazzoni si vedano PURNELL, *Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*, cit.; ID., *Jacopo Mazzoni as a student of philosophy at Padua*, cit., pp. 17-26; ID., *Henry of Ghent as medieval platonist in the philosophy of Jacopo Mazzoni*, in C. WENIN (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Age*, Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 («Philosophes médiévaux», 27), pp. 565-572, ID.; *Jacopo Mazzoni and Galileo*, in «Physis», XIV, 1972, pp. 273-294; A. DE PACE, *Scetticismo e rinnovamento scientifico in Jacopo Mazzoni*, Arti grafiche Decembrio, Milano 2005; EAD., *Noetica e scetticismo*, cit.; EAD., *Introduzione*, in J. MAZZONI, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*, a cura di S. MATTEOLI, D'Auria, Napoli 2010 («Storie e testi», 19), pp. VII-LXXXVIII; DEL SOLDATO, *Early modern Aristotle*, cit., pp. 74-76; S. FELLINA, *Platone allo Studium Fiorentino-Pisano (1576-1635): l'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Fondazione L.B. Alberti-Scripta Edizioni, Mantova-Verona 2019 («Bonae Artes», 5), pp. 75-182.

¹¹ Cfr. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, II, cit., pp. 309-310 e NARDI, *Saggi*, cit., pp. 414-415. Due ulteriori copie del *De animae immortalitate* sono conservate nel ms. G 48 inf. della Biblioteca Ambrosiana e nel ms. S. Andrea della Valle 92 della BNCr, quest'ultima anepigrafa e con alcune varianti pensate in funzione dell'insegnamento. Ad esempio a c. 128v si legge «sed omissio Aristotele ostenditur rationibus quod fieri non potest ut nostra scientia sit reminiscentia, quas alibi collegi» (corsivo mio), *rationes* che si leggono infatti in Padova, Biblioteca Universitaria 1264, *De animae immortalitate*, cc. 460r-462r. L'impressione è che si tratti di una *reportatio* della lettura fattane da Pendasio in uno dei suoi corsi sull'anima. Avverto che cito dal manoscritto padovano e ne mantengo per comodità la titolazione, dal momento che nel ms. Urb. lat. 1480 della Biblioteca Apostolica Vaticana e nel ms. G 48 inf. della Biblioteca Ambrosiana si legge una diversa titolazione, rispettivamente *Tractatus de animae immortalitate* e *Quaestio de immortalitate humanae animae*.

Nel caso del *De animae immortalitate*, il filosofo mantovano precisa che attingerà tanto ai peripatetici quanto ai platonici nel raccogliere gli *argumenta* in favore dell'immortalità dell'anima – in primo luogo quelli fallaci (*fallacia*), poi quelli probanti (*efficaciora*) – comprendendoli all'interno di quattro capitoli, distinti sulla base del diverso principio della dimostrazione, rispettivamente l'essenza dell'anima, gli oggetti da essa conosciuti, il suo *modus operandi*, il suo appetito naturale e fine ultimo.¹² Nelle *Lectiones dictatae*, invece, il cui intento precipuo è la discussione di tematiche relative al libro III del *De anima*, il platonismo viene introdotto nella forma della *comparatio*, a controcanto delle posizioni peripatetiche: Pendasio illustrerà dapprima lo scopo prefissosi da Aristotele nel redigere il libro III, presenterà poi tutte le operazioni della mente al fine di conoscerne la sostanza e in terzo luogo mostrerà come queste stesse operazioni abbiano indotto peripatetici e platonici a opposte considerazioni circa la natura dell'anima.¹³

Se in entrambi i testi non stupisce la presenza di Simplicio e Filopono, di uso corrente nei commenti e nelle *lectiones* del tempo, da sottolineare è invece l'ampio ventaglio delle fonti platoniche impiegate: accanto alle citazioni di Platone – di cui vengono ricordati espressamente il *Timeo*, il *Fedro*, il *Fedone*, il *Convivio* –¹⁴ si trovano menzionati il *Commento al Somnium Scipionis* di

¹² PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 438v-439, «[...] iam descendo ad primum ex propositis, ut ex natura rei perquiram an in nobis reperiatur virtus aliqua immortalis atque eterna atque ne in hoc desit ordo atque omnia clarissima reddantur, redigo omnes rationes quas sum perscrutaturus ad quattuor capita. Primum caput complectetur rationes desumptas ex essentia ipsius animae seu proprietatibus et conditionibus, quibus hanc essentiam explicamus. Secundum caput continebit argumenta desumpta ab obiectis huius potentiae, huius virtutis. Nam obiecta nos ducunt in cognitionem virtutis et potentiae. Tertium caput continebit argumenta desumpta ex modo operandi, ex modo quo haec virtus circa obiecta oblata operatur. Quartum et ultimum caput continebit argumenta desumpta ex appetitu naturali huius potentiae et ex fine proprio atque naturali in quem fertur. Hunc autem ordinem servabo, ut in singulis in unoquoque horum quattuor capitum primo proponam argumenta fallacia, quibus nonnulli usi sunt tum ex platonice tum ex peripateticis. Secundo autem proponam argumenta efficaciora [...]».

¹³ «3° autem ostendam quomodo hae variae operationes diversos traxerint in diversas et oppositas sententias. Ex una parte intelligetis quid platonici de anima senserint. Ex altera parte quid peripathetici» (Padova, Biblioteca Universitaria 1264, *Lectiones dictatae in librum De anima*, c. 115r). Pendasio procede con la presentazione di un quarto e di un quinto punto che saranno oggetto di discussione nelle sue *Lectiones*, ossia la *fabrica* e la *ratio* del libro III e l'esatto e vero *incipit* dello stesso (cfr. *infra* nel testo p. 267-268).

¹⁴ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 146v, 172r, 185r, 368r, 417r, 418r e ID., *De animae immortalitate*, cc. 465r, 470v. La occorrenze di Plutarco mi sembrano dipendere integralmente dal *Commento al De anima* di Filopono; cfr. *ivi*, cc. 129r, 136r, 149v-150r. L'occorrenza di c. 273v è tratta esplicitamente dal *Commento al De anima* di Simplicio.

Macrobio,¹⁵ la *Metaphrasis in Theophrastum* di Prisciano di Lidia,¹⁶ le *Enneadi* di Plotino,¹⁷ i commenti procliani all'*Alcibiade*, al *Timeo* e al libro I degli *Elementa* di Euclide,¹⁸ e poi il *De abstinentia*, il *De occasionibus* e la *Lettera a Boeto* di Porfirio,¹⁹ e inoltre il *Commento* ficiniano alle *Enneadi* di Plotino.²⁰

Ferma restando l'importanza di queste letture, dal punto di vista della tipologia delle fonti si tratta di autori – nella quasi totalità filosofi neoplatonici –, sui quali dalla fine del '400 si erano concentrati gli sforzi editoriali, a partire dalle fondamentali traduzioni di Ficino.²¹ Più rilevante il fatto che Pendasio leggesse in greco testi platonici rimasti manoscritti, testi che, se certo non sconosciuti, possono dirsi quanto meno peregrini nel panorama culturale del tempo: è il caso dei *Commenti* al *Fedone* di Olimpiodoro e Damascio, del *Commento* al *Filebo* di quest'ultimo e soprattutto degli *Scholia* al *Fedro* di Ermia Alessandrino. Le ragioni che dovettero indurre Pendasio a intraprenderne la lettura sono del tutto intuitive, quando si ponga mente alle istanze didattiche da lui delineate in apertura alle *Lectiones* e al *De animae immortalitate*, e riposano in definitiva sulla possibilità di attingere alle importanti trattazioni *ad mentem Platonis* riservate all'anima nei tre commentari. Al fine di documentare l'impiego fattone da Pendasio, sarà opportuno procedere allora con una disamina puntuale delle diverse occorrenze.

I. I COMMENTI AL FEDONE E AL FILEBO DI OLIMPIODORO E DAMASCIO

I *Commenti* al *Fedone* e al *Filebo* sono tràditi da quasi una quarantina di testimoni, il cui

¹⁵ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 447v.

¹⁶ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 290r, 294r, 303r, 310r, 316r, 320r.

¹⁷ Ivi, cc. 121v, 125r-v, 130r, 138r, 161v, 162r, 166v-167r, 184v, 290r, 316r, 406r, 408r, 410r e PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 439r, 440r, 441r, 445r, 459r, 469r, 484v.

¹⁸ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, 138v, 147r, 172r (*Commento* all'*Alcibiade*), 139v, 146r (*Commento* al *Timeo*), 313v (*Commento* al libro I degli *Elementi* di Euclide) e *De animae immortalitate*, 444v (*Commento* all'*Alcibiade*).

¹⁹ Ivi, cc. 172r (*De abstinentia*), 174r (*De occasionibus*) e PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 469v (*Lettera a Boeto*). Un'ulteriore citazione di Porfirio ricorre ivi, c. 492r.

²⁰ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 138r, 293r, 410r-v.

²¹ Mi limito a citare P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937, I, pp. v-clxxxii; S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXX, 1990, pp. 57-104; S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI (eds.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio-16 giugno 1984)*, Le Lettere, Firenze 1984; J. HANKINS, A. PALMER, *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance: a brief guide*, Olschki, Firenze 2008 («Quaderni di Rinascimento», 44).

archetipo è il codice bessarioneo Marcianus gr. 196 Z. Il codice consta di due parti: la prima contiene il *Commento* al *Gorgia*, all'*Alcibiade* e al *Fedone* di Olimpiodoro, mentre la seconda due diversi *Commenti* al *Fedone* e uno al *Filebo*, anonimi, ma ormai da tempo attribuiti a Damascio.²² Che i commenti della seconda parte fossero adespota era stato segnalato dallo stesso Bessarione. Tuttavia, il fatto che la sua notazione non sia poi rifluita nell'antigrafo Marc. gr. 197 Z ha fatto sì che anche questi venissero ascritti a Olimpiodoro.²³ Ciò è vero anche per Federico Pendasio.

Pur non essendo stati oggetto di traduzioni ed edizioni, alcuni indizi indurrebbero a ritenere che dalla metà del '400 e fino al 1600 questi commentari platonici abbiano suscitato un certo interesse ed esercitato pertanto una relativa influenza: già Schmitt rilevava il numero non esiguo delle copie manoscritte realizzate nel periodo in questione e la loro presenza nelle collezioni librerie di alcuni importanti eruditi del tempo (Diego Hurtado de Mendoza, Gian Vincenzo Pinelli) o ancora le citazioni dei commenti che è dato riscontrare in Bessarione, Ficino, Patrizi.²⁴ A questi possono senz'altro aggiungersi i nomi di Giovanni Pico della Mirandola (*Commento sopra una canzone de amore, De ente et uno*), Pier Vettori (*In tres libros Aristotelis de arte dicendi*), Fox Morcillo (*In Platonis Timaeum commentarii, In Platonis dialogum qui Phaedo, seu de animorum immortalitate inscribitur*), Adrianus Junius (*Adagiorum Centuriae viii*), Carlo Sigonio (*De dialogo liber*), Jacques Charpentier (*Libri Quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios*), Sebastiano Erizzo (*Comento nel Fedone di Platone*), Jacopo Mazzoni (*De triplici hominum vita, Della difesa della Comedia di Dante*), Tommaso Giannini (*De mentis humanae statu post hominis obitum, Commentariorum et disputationum aristotelicarum libri septem*) e appunto Federico Pendasio. La sua fu senz'altro una lettura attenta e diffusa.

Per quanto riguarda il *De animae immortalitate*, la prima occorrenza del *Commentario* al *Fedone* di Olimpiodoro/Damascio ricorre all'interno del terzo capitolo. Nella fattispecie la dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima si baserebbe, secondo Pendasio, su di un fondamento falso: il sapere umano come reminiscenza. Dopo aver ricordato la posizione contraria di

²² Cfr. DAMASCIUS, *Lectures on the Philebus*, edited and translated by L.G. WESTERINK, The Prometheus Trust, Westbury 2010, pp. ix-xxii; *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II: Damascius, edited and translated by L.G. WESTERINK, North Holland, Amsterdam 1977, pp. 15-17 [d'ora in avanti DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*]; DAMASCIUS, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, texte établi, traduit et annoté par G. VAN RIEL, en collaboration avec C. MACÉ et J. FOLLON, Les Belles Lettres, Paris 2008, pp. CXCIII-CXCV [cito da questa edizione con il rimando DAMASCIUS, *In Platonis Philebum Commentaria*].

²³ Cfr. L.G. WESTERINK, *Ficino's Marginal Notes on Olympiodorus in Riccardi Greek MS 37*, in «Traditio», XXIV, 1968, p. 352. Ancora per Ficino si veda GENTILE, NICCOLI, VITI (eds.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 110-111, scheda n. 86 e DAMASCIUS, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, cit., p. CCII. Nel testo ho mantenuto invariabilmente l'attribuzione a Olimpiodoro, suggerendo però tramite Olimpiodoro/Damascio quando si tratta in realtà di quest'ultimo, come del resto risulta chiaro dai rimandi contenuti nelle note.

²⁴ Cfr. C.B. SCHMITT, a. v. *Olympiodorus*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, II, 1971.

Aristotele, per il quale l'intelletto è pura potenza, al modo di una *tabula rasa*, il filosofo mantovano intende dimostrare l'infondatezza della posizione platonica mediante le *rationes* di Bione e di Stratone, tratte dal *Commento* di Olimpiodoro/Damascio:

Utor primum ratione Bionis cuius meminit Olympiodorus in Phaedone deinde utar ratione Stratonis. Bion dicebat: si nostra scientia esset reminiscentia non possemus falsam cognitionem acquirere. [...] Respondent Platonici hoc non sequi, nam falsa cognitio contingit per idolum et similitudinem veri.²⁵

Id ipsum arguit ratio Stratonis. Nam dicebat si nostra cognitio esset reminiscentia quid opus esset demonstratione?²⁶

Contro la pretesa confutazione della *ratio* di Bione addotta dai platonici – ossia da Damascio –, Pendasio fa notare ai suoi studenti che le conoscenze false alle quali l'anima aderisce così tenacemente sono ricevute nella stessa *de novo*; se così è, lo stesso allora varrà per le conoscenze vere, dal momento che «oppositorum eadem est ratio». ²⁷ Riguardo all'argomento di Stratone, il filosofo mantovano rileva invece come le diverse forme di conoscenza, da quella certissima alla congettura, scaturiscano *pro diversitate medii termini*. Se la *cognitio* fosse reminiscenza, il suo principio (*ratio*) consisterebbe nell'evidenza di quanto precedentemente appreso e sarebbe sufficiente una sollecitazione esterna.²⁸

Nel prosieguo della discussione, Pendasio adduce e respinge ulteriori argomenti avanzati dai platonici a conferma della reminiscenza:

Utuntur etiam Platonici etymologia nominis. Veritas apud graecos dicitur ἀλήθεια [sic] quae dictio constat ex duplici parte: ex particula α quae dicit privationem et particula λήθη [sic], quae dicit oblivionem, quasi veritas sit privatio oblivionis, oblivio praesupponit scientiam praecedentem. [...] Sunt rationes nullius momenti [...]. Addunt etiam quaedam experimenta. Nam dicunt esse quosdam homines qui maxime timent mustellas, mures, et alia non timenda; alii contra tractabunt ursos et leones et tamen timebunt gallum. Inventus est quidam pharmacopola qui tractabat serpentes. Hoc etiam puerile est [...]. Similiter afferuntur quaedam nullius momenti, quod infantes antequam expleverint tres hebdomadas dormiunt fere semper, rident tamen aliquando in somnis tanquam anima annunciet aliquid ridiculum. Hoc

²⁵ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 460v e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I, § 293 e II, § 24 (Pendasio sembra avere presenti entrambi i luoghi).

²⁶ PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 461r-v e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I, § 294 e II, § 25 (Pendasio sembra avere presenti entrambi i luoghi).

²⁷ «Fingite animam de se ipsa loqui et querere an sit intelligentia vel non. Invenietis in hac re diversas opiniones, quibus tamen adeo tenaciter haerebit anima ut non possit ab eis [corr. ex ea] removeri. Ista cognitio nonne recipitur? Recipitur et de novo recipitur, sed oppositorum eadem est ratio ergo sicut hoc suscipit ita et reliquum de novo [...]» (PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 461r).

²⁸ Cfr. *ivi*, c. 461v.

nullius momenti est [...].²⁹

Più in generale, Pendasio conclude «[...] argumentum sumptum ex reminiscencia non habere aliquam necessitatem ad ostendendam animi immortalitatem».³⁰

Ulteriori menzioni del *Commento* al *Fedone* di Olimpiodoro sono contenute nel quarto capitolo. La prima è posta proprio in apertura:

Iam tractanda sunt argumenta desumpta ex ultimo capite nempe ex naturali appetitu humani animi in finem. Olympiodorus in *Phaedo* <ne> usus est hac ratione. Dicebat nisi animi humani essent superstites sequeretur quod tam bonis quam malis hominibus melius esset vivere quam non vivere, sed hoc falsum est, nam bonis melius est non vivere quam vivere, malis e converso melius est vivere quam non vivere, animi igitur humani immortales sunt et eterni.³¹

A differenza della precedente, la *ratio* è considerata efficace da Pendasio, anche se ritiene che una diversa formulazione possa avere una maggiore forza probante.³²

Poco oltre il filosofo mantovano si chiede se l'immortalità testé stabilita sia da riconoscere a ciascuna anima o non si debba piuttosto concepire un'unica anima immortale «quae diversas operationes exercet pro diversitate corporum»; questa opinione sarebbe stata ascritta anche a Platone, sulla base di quanto stabilito nel *Filebo*: così come i nostri corpi sono parte dell'universo, allo stesso modo le nostre anime sarebbero parti dell'unica anima del mondo.³³ Pendasio rifiuta

²⁹ Ivi, c. 463r e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I, §§ 281, 285, 288, dove i suddetti argomenti in favore della reminiscenza sono adottati a nome di Plutarco.

³⁰ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 463v.

³¹ Ivi, c. 467r e *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I: *Olympiodorus*, edited and translated by L.G. WESTERINK, North Holland, Amsterdam 1976, 10 § 16 [d'ora in avanti OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*].

³² «Verum si ratio aliter deducatur forte maximam fidem facit ad confirmandum id quod propositum est, ut scilicet adstruatur nostri animi immortalitas et eternitas. Eam deducam, sicut ab aliis platonice deducta est: est naturale hoc hominis insitumque ipsi a natura ut fiducia rerum eternarum contemnat caduca et corporea atque ut spe eternae vitae Deum eternum colat, ut uno verbo dicam, insita est omnibus a natura opinio cultus divini [...]. Hic conceptus a natura nobis insitus hoc includit [...] necessario conceptum immortalitatis nostri animi, et quia nullus universalis instinctus a natura hominibus datus est frustra, idcirco neque hic erit frustra» (PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 467v-468r). Il riferimento è forse a M. FICINO, *De Christiana religione*, a cura di G. BARTOLUCCI, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze 2019, cap. I, pp. 157-158 e ID., *Teologia Platonica*, a cura di E. VITALE, Bompiani, Milano 2011, XIV, capp. 8-10, pp. 1338-1385.

³³ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 470r. Cfr. PLOTINO, *Enn.*, IV, 3, 1 e il relativo commento ficiniano in PLOTINI *De rebus philosophicis libri LIII in Enneades sex distributi*, a Marsilio Ficino

l'attribuzione a Platone, sostenendo che egli ha sempre inequivocabilmente conferito un'anima a ciascun individuo e inoltre nel *Timeo*³⁴ ha parlato di un genere mortale e caduco di anima, accanto a quello razionale. Segue un ulteriore e interessante spunto dossografico:

Explodenda similiter est sententia Numenii et Arpocratonis, qui existimarunt omnem animam esse immortalem, nec excluserunt sensitivam aut vegetalem. Nec defuerunt qui Plotino hoc adscribere sicut Olympiodorus in Phaedo<ne>. Nam dicebat Plotinum existimasse omnes animas esse immortales usque ad naturam, ad illam formam quae vocatur natura et tribuisse propterea omni, cui ratio animae convenit, hoc ut sit immortale. Revera haec sententia explodenda est siquidem animae plantarum et ferarum vere caducae sunt et corruptibiles [...]. Nec haec fuit sententia Plotini. Sciatis propterea Plotinum animae rationali tribuisse quidem haec, vim sentiendi, vim vegetandi et videtur coincidere cum opinione Divi Thomae quantum ad hoc. Nam etiam ipse animae rationali tribuit vim sentiendi ac vegetandi tamquam sunt in ista virtute, tamquam in radice comprehenditur vis operandi isthaec et quatenus hae virtutes continentur in anima rationali eatenus dicuntur immortales esse [...] non sequitur tamen ex hoc quod existimaverit animam sensitivam ferarum vel animam vegetativam plantarum esse eternam, quinimmo apertissime in libro Primae Enneadis 1 ponit quaedam quae vocat animae idola et vestigia quae existimat esse corruptibilia [...].³⁵

Florentino e graeca lingua in latinam versi, et ab eodem doctissimis commentariis illustrati [...], apud Petrum Pernam, Basileae 1559, c. 189v.

³⁴ Cfr. PLATONE, *Tim.*, 69d-70a, 70e-71a.

³⁵ PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 470r-v e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I § 177. Lo spunto dossografico era stato anticipato molte carte prima, nell'ambito di una discussione che si segnala per il ricorso tacito al *Comento al Fedone* di Damascio: «Fuit sicut dixi argumentum Socratis in Phaedone quod argumentum evertit Strato et recte evertit. Nam si haec ratio concluderet, ostenderem animam plantarum, animam ferarum immortalem esse. Immo nonnulli (ut audietis posterius) ex hoc adsecuti sunt ut crederent ex sententia Platonis omnem animam immortalem esse. Nam siquid ratio concludit concluderet de omni anima, siquidem etiam plantarum anima vita est ex propria ratione, similiter etiam ferarum anima. Idem ergo etiam in his contingeret quod de anima humana deducebatur [...]. Proclus et Syrianus dicebant rationem huic niti quod assumpsit Socrates in hac ratione animam humanam non uniri corpore sicut forma in subiecto, sed uniri per *συναίρεσις*, congregationem, tamquam aliquid extrinsecum, quod cum alio unitur et similiter separari, non per interitum in subiecto sed per dissolutionem, disgregationem et propterea dicebat si anima interiret, hic interitus mors esset, mors recipitur in subiecto, sed anima nullo pacto mortem potest suscipere, itaque immortalis erit et cum per se esset unitur deinceps per congregationem quandam cum subiecto et corpore atque ita separatur. Et hoc fundamento ostendebat ipsam esse immortalem, propterea quod cum non sit tamquam forma in subiecto sed tamquam aliquid per se existens, si moreretur, moreretur capiendo mortem in se, tamquam in subiecto, sed fons vitae mortem non potest capere [...]» (PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 440v-

I nomi dei medioplatonici Numenio e Arpocrazione, quali sostenitori dell'immortalità di ogni anima, comprese quella sensitiva e vegetativa, sono attinti a due diverse fonti. La posizione di Arpocrazione è desunta dalla lettura degli *Scholia* al *Fedro* di Ermia Alessandrino, un passo che il filosofo mantovano mostra di conoscere anche in altra circostanza, pur riportandolo in modo maldestro.³⁶ Quanto a Numenio, il prosieguito dell'estratto, con la precisazione relativa a Plotino, sembra suggerire che Pendasio leggesse il *Commento* al *Fedone* di Damascio, ma si tratta di una *doxa* riportata anche da Filopono, così come da Ficino e Giovanni Pico.³⁷

Da segnalare poi l'accostamento di Plotino a Tommaso: entrambi avrebbero concepito la *vis sentiendi* e la *vis vegetandi* come contenute nell'anima razionale *in radice* e pertanto sotto questo profilo le avrebbero considerate immortali.³⁸

In definitiva il filosofo mantovano respinge la testimonianza di Damascio, ritenendo che Plotino abbia sostenuto la corruttibilità delle anime degli animali e delle piante.³⁹ Tuttavia, la pretesa che l'anima irrazionale, quale immagine o riflesso dell'anima razionale, sia definita apertamente corruttibile dal filosofo di Licopoli appare un'evidente forzatura. Tanto nel caso del *vivente* umano, quanto nel caso di piante e animali, l'atto vivifico dell'anima razionale, sia essa umana o del mondo, non viene mai meno; a venir meno è semmai il soggetto ricevente. Il *Commento* ficiniano a questi e ad altri luoghi delle *Enneadi* è oltremodo significativo, tanto più che i nomi di Numenio e Plotino risultano più volte accomunati:

Rursus vitam ab anima rationali tributam corpori, dissoluto corpore non extingui, sed animam suam ferme ita sequi, sicut lumen suam videtur sequi candelam. Idem senserat & Numenius.⁴⁰

Memento Numenium Plotinumque putavisse nihil usquam vitae perire, quia vita sit quidam

441r e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, §§ 431-448 e soprattutto II, § 78, dove viene fatto il nome di Proclo).

³⁶ Vedi *infra* p. 272 e nota 70.

³⁷ Cfr. PHILOPONUS, *In De anima*, 9.36 sgg.; FICINO, *Teologia Platonica*, V, cap. 14, p. 400 e *infra* nel testo; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. GARIN, Vallecchi, Firenze 1942 («Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano», 1), *Commento sopra una canzone de amore*, I, cap. 12, p. 479. Si veda anche GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *Examen vanitatis doctrinae gentium*, in ID., *Opera*, per Sebastianum Henricpetri, Basileae 1573, I, p. 779.

³⁸ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.*, I^a q. 76 a. 3 co. e ad 4, I^a q. 76 a. 4 co., I^a q. 77 a. 8 co. Questo spunto esegetico sarà presente anche in MAZZONI, *De triplici hominum vita*, cit., p. 323 (*Galeni ab Hippocrate discordia et Aristotelis Platonis Hippocratisque concordia*), concl. 4203.

³⁹ Pendasio fa forse riferimento soprattutto a PLOTINO, *Enn.*, I, 1, 7 e 11-12.

⁴⁰ PLOTINI *De rebus philosophicis*, cit., I, 1, 10, p. 27 (num. mod.).

aeternitatis, id est primae intelligentiae splendor & indissolubile vinculum universi.⁴¹

Quoniam vero de brutorum animabus sepius hic fecimus mentionem oportune quaeritur: si omnis vita sit immortalis contrariumque non accipiat, sed effugiat mortem, ut Numenio placet atque Plotino [...].⁴²

Il *Commento* al *Fedone* di Olimpiodoro è addotto infine ad avvalorare quella che secondo Pendasio è la vera posizione di Aristotele sulla natura dell'anima: in modo erroneo lo Stagirita avrebbe considerato l'anima umana *educta a potentia materiae*, al pari delle altre forme, e l'avrebbe ritenuta pertanto corruttibile. A confermarlo non sarebbero solo Alessandro, Andronico di Rodi e Galeno, ma anche Olimpiodoro:

Olympiodorus in *Phaedo* dicebat aliquos eorum qui transmirationem animarum acceperunt imitati Pythagoreos devenisse in hanc sententiam, quia putaverunt animam esse immortalem et mundum esse eternum et quia ex his duobus videbatur contingere quod daretur infinitum in actu, nam darentur infinitae actu numero animae, a quo infinito in actu abhorrebant, propterea ut servarent finitas animas et immortales simul cum eternitate mundi, dixerunt eas quidem finitas esse sed transmigrare in varia corpora. Aristoteles ex adverso, inquit Olympiodorus, quia etiam ipse abhorruit ab infinito in actu et credidit mundum esse eternum, transmirationem vero animorum putavit esse fabulam, idcirco negat primum nempe quod animae sint immortales existimavitque eas caducas esse. Haec dicit Olympiodorus.⁴³

Anche le successive *Lectiones dictatae* vedono un impiego significativo dei *Commentari* al *Fedone* di Olimpiodoro e Damascio. La prima occorrenza è contenuta all'interno della *Lectio* II, dove Pendasio si ripromette di presentare concisamente le operazioni (*operationes*) dell'intelletto, a cominciare dalla prima e più infima, vale a dire l'ammirazione, di cui il ridicolo può essere considerato la controparte. L'uomo, animale politico, è in grado di acquisire virtù, arti, scienza solo al prezzo di una faticosa dedizione, resa possibile dalla potente attrattiva esercitata dalle cose a partire dall'infanzia: è la diversa natura di queste (*seriae/iocosae*) a suscitare l'ammirazione oppure il riso.⁴⁴ La citazione di Pendasio è la risultante di due passi distinti, il primo desunto dal *Commento* di Olimpiodoro, mentre il secondo da quello di Damascio:

Et Olympiodorus in expositione in *Phaedone*. Plato dicebat ridiculum esse αἰσχρόν ἄσθενές (transfero latine) turpitudinem tenuem ac debilem nempe oblectantem.⁴⁵ Haec est prima operatio quae est tamquam ὑπόβασις fundamentumque omnium rerum. Haec prima et infima operatio excitavit iam de

⁴¹ Ivi, p. 28 (num. mod.).

⁴² Ivi, III, 4, 2, c. 151r.

⁴³ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 484v e OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, 10 § 1.

⁴⁴ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 118r-v.

⁴⁵ Ivi, c. 119v e OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, 7 § 3 (αἰσχρόν ἄσθενές nel testo di Olimpiodoro).

ista nostra virtute varias sententias. Nam Olympiodorus in expositione in Phaedone usus est hac operatione pro argumento ad ostendendum reminiscentiam et consequenter separationem mentis a materia. Nam dicebat infantes modo geniti, quamvis per tres ferme hebdomadas dormiant, tamen in somnis rident, quatenus intelligentia, mens ipsa annunciet aliquid, quod causa sit eius risus; certe non suscipiunt tunc obiecta ab extrinseco cum dormiant. Adest tamen aliqua ratio: risus non potest (dicebat Olympiodorus) aliunde esse quam ab intelligentia iam ex se ipsa cognoscente, intelligente et annunciante aliquid illi infanti.⁴⁶

Problematica è invece l'individuazione della successiva citazione contenuta nella *Lectio* III, dove Pendasio intende ripercorrere per i propri studenti alcune opinioni prodottesi intorno all'anima e alla facoltà razionale:

Alii ex adverso cogoverunt hominem habere propriam quandam animam distinctam a plantis et a feris, sed dixerunt hanc animam nihil esse aliud quam partem divinae essentiae. Confutatur haec opinio ab Olympiodoro in Phedonem Platonis, ostendit eam non esse platoniam [...].⁴⁷

In realtà sia nel *Commento* al *Fedone* di Olimpiodoro che in quello di Damascio non è dato riscontrare quanto pretende il filosofo mantovano. Si tratta probabilmente di una svista per il *Commento* all'*Alcibiade* di Proclo, tanto più che il passo in questione sarà citato da Pendasio anche in seguito:

Proclus in Alcibiade hoc ipsum confirmat [...] et ex hoc damnat etiam illos qui putaverunt nostram animam esse partem divinae essentiae [...].⁴⁸

Nella *Lectio* IV Pendasio prende invece di mira una radicata convinzione nella didattica del suo tempo: all'interno del *De anima* la trattazione aristotelica *de sensu* terminerebbe con la considerazione della *phantasia*. Al contrario, per il filosofo mantovano essa sarebbe da ricomprendere *ad mentem Aristotelis* nella trattazione *de intellectu*,⁴⁹ più precisamente la forma più perfetta di *phantasia*, la sola che possa definirsi tale. Proprio allo scopo di avvalorare il legame tra *phantasia* perfetta e intelletto, viene citato il *Commento* al *Fedone* di Olimpiodoro/Damascio:

⁴⁶ Cfr. DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I § 288.

⁴⁷ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 125v.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, c. 147r. Cfr. anche Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 48 inf., *Francisci Pendasii Lectiones philosophicae. Intelligere an in pati vel agere vel in utroque*, c. 193r. Si veda M. FICINO, *In Alcibiadem platonikum de anima ac daemone*, in *Id.*, *Opera*, ex officina henricpetrina, Basileae 1576, p. 1921 (PROCLUS, *In Alc.*, 227.3 sgg.), «Neque rursum admittimus eos qui animam putant esse quandam divinae essentiae partem, partem vero hanc esse toti persimilem semperque perfectam, tumultum vero perturbationesque circa illud versari quod in nobis est animal. Qui enim haec aiunt animam semper perfectam fingunt semperque scientem, nec unquam reminiscentia indigentem [...]»

⁴⁹ Cfr. PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 128r.

Et Olympiodorus in Phaedonem phantasiam aliquam dicit vocari intellectum passivum.⁵⁰

L'ultima citazione di Olimpiodoro è contenuta nella *Lectio LXX*, dove Pendasio intende addurre a beneficio dei suoi studenti una serie di testimonianze comprovanti la vera posizione di Aristotele sulla natura dell'anima intellettiva, ossia quella di essere una *forma informans dans esse*:

Olympiodorus expositione in Phaedonem fuit huius eiusdem sententiae, nempe quod multi ex peripateticis crediderint animam et rationalem esse veram formam. Non dico Olympiodorum fuisse huius sententiae, sed dico ipsum tribuisse hoc multis peripateticis. Utor eius testimonio quantum ad hoc, ut sciatis multos peripateticos fuisse huius sententiae. Nam dicit multos peripateticos existimasse opinativam partem (est illa dianoetica de qua sermo habitus fuit) esse eiusdem rationis cum reliquis et hanc generari sicut et reliquas. Hoc attestatur Olympiodorus.⁵¹

Come accennato in precedenza, Pendasio mostra di interessarsi anche al *Commento al Filebo* di Damascio, le cui due occorrenze sono entrambe contenute nelle *Lectiones dictatae*. La prima è presente nella *lectio XII*, dove il filosofo mantovano intende chiarire l'equivalenza posta da Aristotele tra il pensare e il sentire (*De an.* III, 4, 429a13-15), ricondotti ad un'analogia forma di passione (*pati*) ad opera dei rispettivi oggetti, intelligibile e sensibile. Allo scopo vengono riportate le contrarie opinioni dei platonici, Plotino e Olimpiodoro/Damascio appunto, per i quali il *sentire* è diverso dall'*intelligere* e non implica del pari alcuna passione per l'anima:

Olympiodorus etiam in Philebum Platonis dicebat sensum esse impatibilem (notate) quia est iudicium. Hoc ipsum dicebat de omni cognitione, quia oportet iudicium esse inconcussum, esse imperturbatum, ut recte iudicet. Ergo secundum ipsum sentire et intelligere consistunt potius in privatione passionis quam in *pati*.⁵²

Per Pendasio invece l'accostamento tra l'intendere e il sentire è sintomatico delle intenzioni dello Stagirita e ha in esse il fondamento della sua giustezza: volendo chiarire lo statuto dell'intelletto potenziale, Aristotele ne avrebbe esposto la natura e l'operazione *simpliciter* e *secundum se*, nei termini di una potenza purissima in grado di recepire la totalità degli intelligibili.⁵³

La seconda menzione del *Commento al Filebo* di Damascio ricorre nella *lectio LIII*, all'interno della spiegazione dedicata alla nota similitudine tra intelletto e tavoletta non scritta (*De an.* III, 4, 430a1-2). Il filosofo mantovano nota che Aristotele sembra convenire con Platone, il quale nel *Filebo* avrebbe fatto ricorso allo stesso esempio. Tuttavia, l'esposizione di Olimpiodoro/Damascio segnalerebbe uno scarto dottrinale importante tra i due:

⁵⁰ Ivi, c. 130r e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I § 78.

⁵¹ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 405v-406r e DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I § 177.

⁵² PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 162r e DAMASCIUS, *In Platonis Philebum Commentaria*, § 86.

⁵³ Cfr. PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 164v.

Quando Aristoteles comparat intellectum cum ista tabula videtur convenire cum Platone, qui in Philebo usus est eodem exemplo. Sed Olimpiodorus ibi exponens hunc locum dicebat ex sententia Platonis intellectum comparari cum tabula in qua nihil est scriptum non quia in anima non sint rationes ideales, sed comparatur tabulae respectu sensibilibus externorum, vel possumus dicere, inquit, quod intellectus quando promit[?] intellectionem aliquo modo provenit illa intellectio ab externo et aliquo modo ab interno: ab interno propter rationes existentes in anima; ab externo propter alia sensibilia externa et hac ratione comparatur tabulae.⁵⁴

Pendasio riporta di seguito l'opinione di *alii platonici*, i quali, pur adducendo una diversa spiegazione della similitudine, convengono non di meno sul fatto che l'anima è provvista di *rationes* innate,⁵⁵ una posizione giudicata del tutto estranea al pensiero dello Stagirita.⁵⁶

II. GLI SCHOLIA AL FEDRO DI ERMIA DI ALESSANDRIA

Per quanto riguarda gli *Scholia* al *Fedro* di Ermia di Alessandria, la tradizione manoscritta consta di una quarantina di esemplari, riconducibili, anche per i più recenti editori, al Par. graec. 1810.⁵⁷ Come noto, degli *Scholia* il giovane Ficino approntò una traduzione latina, conservata oggi

⁵⁴ Ivi, c. 333v e DAMASCIUS, *In Platonis Philebum Commentaria*, § 175.

⁵⁵ Cfr. PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 333v: «Sed alii platonici exponunt comparari tabulae non quia in anima non sint rationes, sed quia sunt obscuratae quando intellectus est coniunctus corpori et propterea illam dictionem (non scriptum) interpretantur (obscurate scriptum) et tribuunt eandem opinionem Aristoteli. Sed rei veritas est quod Aristoteles non posuit has rationes in anima [...]». I platonici menzionati da Pendasio sono da identificarsi con Giamblico; cfr. PHILOPONUS, *In de anima*, 533.25-35.

⁵⁶ Cfr. PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 333v-334r: «Sed rei veritas est quod Aristoteles non posuit has rationes in anima, ponit ipsam in pura potentia, nihil actu eorum quae sunt et propterea verba Aristotelis sunt accipienda in hoc sensu ut per tabulam significet librum penitus expertem scripturae, nullam habentem scripturam».

⁵⁷ Cfr. HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ediderunt C.M. LUCARINI ET C. MORESCHINI, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. XXVI sgg.

nel Vat. lat. 5953 e nello Hamburg. philol. 33,⁵⁸ che, pur non approdando alle stampe,⁵⁹ è rivelatrice di un interesse precoce, per nulla esauritosi nel corso degli anni, come documentano i riferimenti contenuti nelle aggiunte al *Commentario* al *Fedro*.⁶⁰ Tuttavia, non pare che la versione ficiniana godesse di una qualche circolazione. Pertanto anche in area veneta la conoscenza degli *Scholia* poteva avvenire solo mediante la lettura diretta del testo greco e, se si considerano complessivamente i testimoni, la presenza di Ermia Alessandrino appare significativa: basti pensare alle copie di Bessarione, passate in seguito alla Marciana, e a quelle possedute da Diego Hurtado de Mendoza, Sebastiano Erizzo e Gian Vincenzo Pinelli.⁶¹

Come già evidenziato, l'interesse di Pendasio per gli *Scholia* maturò forse ai tempi del *De animae immortalitate*: in effetti le citazioni e i rimandi impliciti sembrano suggerire un'attenzione esclusiva al commento di *Phaedr.* 245c5 sgg. (Ermia, *In Phaedr.*, 107.26 sgg.), dedicato appunto alla dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima in quanto *autokinetos*. Il filosofo mantovano al tempo dovette leggere altri scritti alla ricerca di *rationes* da inserire, soprattutto di scuola platonica, e questo fu forse il caso del *Bembus sive de animorum immortalitate* di Niccolò Tomeo, di cui mise in luce la dipendenza proprio dal *Commento* di Ermia:

Adnecto huic similiter aliam rationem efficacem non tamen eodem modo quo fuit a platonis ducta. Ratio est quae colligitur ex Phaedro Platonis et quam illustravit Hermias in Phaedro, auctor platonis, a quo Nicolaus Leonicus fere ad verbum sumpsit omnem suam disputationem quam habuit de animarum immortalitate in dialogo qui inscribitur Bembus.

Plato igitur in Phaedro disputaturus de Pulchro incidet in sermonem de animae immortalitate, facta ista resolutione dicebat Deus est causa maximorum bonorum, maximum bonum felicitas, felicitas

⁵⁸ La traduzione sarebbe stata esemplata sul Laurentianus Conv. Sopp. 78; cfr. C.M. LUCARINI, *Il contributo di Marsilio Ficino al testo di Ermia di Alessandria e l'originale greco da lui utilizzato*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», s. IX, XXI, 2010, pp. 491-511.

⁵⁹ Cfr. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, cit., pp. 57-104: 84. Si veda anche C. MORESCHINI, *Ermia Alessandrino nel Medioevo e nel Rinascimento: alcune note*, in HANKINS, MEROI (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology*, cit., p. 9 nota 8.

⁶⁰ Le aggiunte risalgono agli anni 1492-1494; cfr. KRISTELLER, *Supplementum*, cit., p. cxxii e i rilievi di M.J.B. Allen in M. FICINO, *Commentaries on Plato, volume I: Phaedrus and Ion*, edited and translated by M.J.B. ALLEN, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2008 («The I Tatti Renaissance Library», 34), pp. xxvi-xxvii. Sulla presenza di Ermia di Alessandria nella riflessione ficiniana cfr. A. SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII, 1980, pp. 97-109; M.J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley 1984; FICINO, *Commentaries on Plato, volume I: Phaedrus and Ion*, cit.; MORESCHINI, *Ermia Alessandrino nel Medioevo e nel Rinascimento*, cit., pp. 11-14.

⁶¹ Cfr. HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, cit., pp. XIV-XV, XVII, XIX-XX, XXIII.

consistit in assimilatione cum deo, assimilamur Deo cum attingemus quodammodo ea quae conveniunt Deo ipsi, attingimus ea cum inspiciamus intellectualem pulchritudinem, inspiciamus intellectualem pulchritudinem recordantes illius, non recordaremur nisi prius inspexissemus, non inspexissemus prius nisi anima esset immortalis. Ergo, inquit, ab hoc auspicari oportet ut ostendamus humanam animam esse immortalem.⁶² Hoc autem ostendit ratione ducta ex essentia, quia scilicet movet se ipsam et rationem deduco. Si periret anima, vel periret ab intrinseco vel ab extrinseco. Ab intrinseco perire non potest, quia movet se ipsam, quod se ipsum movet se semper movet, quod se semper movet, illud immortale est, nec ab intrinseco perit. Igitur anima immortalis est nec ab intrinseco perire potest. Similiter nec ab extrinseco eodem fundamento. Anima se ipsam movet, se ipsum movens est fons motus et vitae, fons et principium est ingenitum, ingenitum est incorruptibile, anima igitur ingenita et incorruptibilis ergo immortalis [...].⁶³

Un altro passaggio addotto a nome dei *Platonici* è tratto ancora dagli *Scholia* di Ermia:

Fundamentum et radix huius est quia existimavit id quod est causa aliis ut sint talia per se et simpliciter tale, sicut (nam utebantur hoc exemplo Platonici) quod est causa aliis luminis est per se et secundum se luminosum et dicebatur divina, res divinae primo tradunt sibi ipsis actum, deinde tradunt actum aliis, sicut sol primo se ipsum illuminat deinde alia illuminat, et propterea dicimus principium luminis esse id quod se ipsum illuminat; ita in motu illud dicitur principium motus quod se ipsum movet et per hunc motum deinceps movet alia et quodnam est hoc se ipsum movens?⁶⁴ Aristoteles quidem per se ipsum movens exponit animatum ipsum, compositum ipsum quod dixit constare ex parte movente immobili et ex parte mota. Platonici ex adverso negant hoc esse primum movens se ipsum. Nam, inquit, hoc compositum constat ex corpore, quod corpus est aliunde mobile, ergo habet secum admixtum id quod movetur ab alio, ergo non est pure se ipsum movens.⁶⁵

Una seconda e ultima menzione di Ermia ricorre poco oltre e Pendasio sembra avere presente anche il *Bembus* di Tomeo, quando stabilisce l'accordo tra Platone e Aristotele sull'anima quale realtà semovente e principio di movimento:

[...] et dicebat Hermias anima tradit sibi bene esse quia tradit sibi scientias; bene esse est longe nobilius quam esse, si tradit sibi nobilius ergo multo magis tradit sibi ignobilius, ergo tradit sibi esse, ergo

⁶² PENDASIO, *De animae immortalitate*, cc. 446v-447r e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 106.30-35.

⁶³ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 447r e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 108.34-109.28. È noto che Tomeo prendesse a prestito gli *Scholia* al *Fedro* di Ermia; cfr. ivi, pp. XV, XXIII.

⁶⁴ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 447v e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 115.12-16.

⁶⁵ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 447v e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 110.29-111.3.

movet se ipsam.⁶⁶ Isti motus animae exponuntur a Platone in X de legibus. Nam dicebat quod anima suo motu ducit omnia et quae in caelo et quae in terra et quae in mari: isti sunt velle, deliberare, amare, adesse et huiusmodi alii non sunt motus corporei.⁶⁷ Ergo ex his patet quod anima est fons motus et quid movens se ipsum, fons motus est aeternus et semper movet. Ipsi quidem Platonici in hoc laborant, sed nolo in hoc laborare. Ipse Aristoteles hoc concedit in l. 8 Phy.⁶⁸ Erit igitur anima quid incorruptibile, cum sit principium motus non poterit perire ab intrinseco, non ab extrinseco et addebat quia si periret ab extrinseco vel a nobiliori, vel a ignobiliiori, addite vel ab aequali. Non ab aequali, qui aequale animae est ipsamet anima, anima se ipsam non interimit; non ab ignobiliiori, quia anima illi [illeggibile]; non a nobiliori quia ab illo conservatur, ergo nullo modo interire.⁶⁹

Anche le più tarde *Lectiones dictatae* confermano che l'interesse di Pendasio era focalizzato sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima di *Phaedr.* 245c5 sgg.: l'unica menzione di Ermia è infatti relativa a uno spunto dossografico premesso al commento del suddetto passo:

Sed hic notate quod notatum fuit ab Hermea expositore platonico in *Phaedrum* Platonis, quod quando dicimus animam movere se ipsam aliqui sicut Posidonius stoicus tribuerunt hoc soli animae mundi, aliqui vero sicut Numenius tribuerunt hoc etiam animae pulicis et formicae, excellentiores platonici sicut Xenocrates, Speusippus, Iamblicus tribuerunt hoc animae rationali quod moveat se ipsam, quae etiam sola proprie loquendo dicitur anima. Nam animae corruptibiles dicuntur potius imagines et vestigia animae quam animae. Putant enim platonici has animas corruptibiles inspirari in corpora ab ipsa anima rationali propterea sunt imagines potius quam verae animae.⁷⁰

⁶⁶ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 448r e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 115.2-8.

⁶⁷ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 448r. La citazione platonica è in HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 110.2-9.

⁶⁸ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 448r. Cfr. NICCOLÒ LEONICO TOMEO, *Bembus*, in ID., *Aristotelis Stagiritae Parva quae vocant naturalia [...]*, Apud Simonem Colinaeum, Parisiis 1530, p. 22: «Quamvis (ut saepe dictum est) si recto iudicii examine rem hanc bene perpendere vellemus, naturam profecto se ipsam moventem de Aristotelis sententia ipsum esse animum non iniuria contendere possemus. Scribit enim is vir in physicis his fere verbis quod si opus fuerit determinare utrumnam sit motionis initium & causa, se ipsum movens videlicet, an id quod ab alio movetur, illud profecto sine controversia omnes dabunt; principium autem motionis omnium animum esse apud philosophum Aristotelem clarius est quam ut aliquo ostensionis egeat adminiculo [...]».

⁶⁹ PENDASIO, *De animae immortalitate*, c. 448r e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 117.29-118.1.

⁷⁰ PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 139r e HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 107.27-108.1, ma Pendasio sostituisce Numenio ad Arpocrazione, una variante non attestata dalla tradizione manoscritta. Per il frammento di Arpocrazione cfr. *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015, F. 15T, p. 571. L'opinione di Senocrate,

L'impegno rivolto a tematiche concernenti l'anima dovette orientare gli interessi del professore mantovano verso ampie letture platoniche, comprensive dei commentari di Olimpodoro, Damascio ed Ermia Alessandrino, cui la *koiné* veneta, e non solo, aveva già mostrato di guardare con attenzione. Alla luce dei documentati rapporti di amicizia con Gian Vincenzo Pinelli,⁷¹ si può legittimamente supporre che i commentari in questione siano stati messi a disposizione proprio dall'erudito napoletano, anche se a riguardo manca qualsiasi evidenza codicologica a supporto.⁷² Del resto, nei *Physicae auditionis texturae libri octo* Pendasio non manca di tessere le lodi dell'amico recentemente scomparso, ricordando tra le benemerenze la generosa condivisione della ricchissima biblioteca:

Hinc prodiere duae sectae celebres, cuius legendi manuscripti copiam mihi olim Ioannes Vincentius Pinellus fecit, perillustris non genere solum avitorum et splendidissimorum procerum, sed etiam, ac magis omni heroicarum virtutum genere atque amplissima undecunque conquistata, non sibi soli, sed studiosis omnibus bibliotheca celeberrimus, cuius gloriam mors delere numquam poterit, quamvis mensibus proxime praeteritis hac caduca vita ipsum exuerit.⁷³

Il *De animae immortalitate* e le *Lectiones dictatae* restituiscono emblematicamente la volontà di Pendasio di reperire ulteriori fonti platoniche, rispetto a quelle che il contesto culturale del tempo aveva già consegnato alle stampe e per lo più in traduzione,⁷⁴ al fine di approfondire le proprie conoscenze in vista della didattica universitaria. Tuttavia, una prima disamina dei suoi scritti indurrebbe a una certa cautela nel ritenere che questo fosse un intento programmaticamente presente fin dagli inizi della sua carriera. Pur considerando la mancanza in molti casi di

Speusippo e Giamblico è attinta invece a DAMASCIUS, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, I § 177. Vedi *supra* nota 36.

⁷¹ Si veda ad esempio la testimonianza di Girolamo Mercuriale in A. NUOVO, *The Creation and Dispersal of the Library of Gian Vincenzo Pinelli*, in R. MYERS, M. HARRIS, G. MANDELBROTE (eds.), *Books on the move: Tracking Copies through Collections and the Book Trade*, Oak Knoll Press-The British Library, New Castle-London 2007, p. 46.

⁷² Un tempo parte del patrimonio librario di Pinelli, i commentari platonici in questione sono conservati nella Biblioteca Ambrosiana, più precisamente i *Commentari al Fedone* di Olimpodoro e Damascio e il *Commentario al Filebo* di quest'ultimo nel ms. C 258 inf., mentre gli *Scholia al Fedro* di Ermia Alessandrino nel ms. D 166 inf.

⁷³ F. PENDASIO, *Physicae auditionis texturae libri octo*, VIII, Apud Robertum Meiettum, Venetiis 1603, p. 288

⁷⁴ Per una rapida ricognizione cfr. HANKINS, PALMER, *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance*, cit.

una datazione certa e di rimandi interni che permettano di ovviare al problema, se si guarda alla produzione antecedente al *De animae immortalitate* (1570), la presenza del platonismo appare ridottissima quando non assente, tanto che, se ci si fermasse a questa, la testimonianza summenzionata di Piccolomini risulterebbe al tutto ingiustificata. È il caso delle *Lectiones XXX* al *De anima* (1566), *Lectiones in librum III De anima* (1566-1567), *Lectiones in primum, secundum et tertium Physicorum Patavii habitae* 1566, *Lectiones in primum et secundum de caelo* (1567-1568), *Lectiones Patavii habitae in primum et secundum Physicorum* 1568.⁷⁵ Lo stesso parrebbe doversi dire dell'insegnamento privato, di cui sono testimonianza le *Lectiones in Aristotelis De generatione et corruptione habitae Padua annis 1565 et 1566*.⁷⁶ Incidentalmente, si può rilevare che da quanto emerge appare difficile attribuire all'insegnamento del Pendasio un ruolo importante nella formazione del suo giovane allievo Mazzoni, per quanto attiene agli interessi platonici, nella forma soprattutto della *comparatio/concordia* con Aristotele.⁷⁷

D'altro canto, si potrebbe mettere in discussione la *superscriptio* delle *Lectiones dictatae*, che reca la data 1577 e celebra Pendasio quale *in Gymnasio Patavino primo loco philosophiae profitens*, quando in realtà dal 1571 era docente nello *Studium* bolognese. Già Nardi aveva ritenuto che l'anno indicato fosse da considerarsi un errore materiale per 1567 o in alternativa l'anno della trascrizione fattane da Querini, considerando che le prime 57 lezioni sono identiche a quelle contenute nel ms. Fondi minori S. Andrea della Valle 91 della Biblioteca Nazionale di Roma, dove si precisa che la *lectura* fu tenuta a Padova. Nardi ipotizza che queste possano essere le lezioni di

⁷⁵ Per i testimoni delle *lectiones* menzionate con relative segnature rimando a LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, II, cit., pp. 306-310. Le *Lectiones Patavii habitae in primum et secundum Physicorum* 1568 iniziarono il 3 novembre 1568; cfr. Città del Vaticano, BAV, Urb. lat. 1387, c. 36r. In esse è dato riscontrare un certo numero di citazioni di Platone, si veda ivi, c. 12v (*Sofista*, *Repubblica*, *Fedone*), c. 73v (*Cratilo*), c. 74r (*Gorgia*), c. 79r (*Ippia maggiore*, *Filebo*), cc. 283v-284r (*Timeo*) e altre attinte chiaramente al *Commentario* alla *Fisica* di Simplicio; due citazioni del *Comento* di Proclo al *primo libro* degli *Elementi* di Euclide, cfr. ivi, c. 82v, 128r; tre citazioni delle *Enneadi* di Plotino, cfr. ivi, c. 64r, 215r, 224r; due citazioni del *Comento* alla *Fisica* di Psello, cfr. ivi, c. 89v, 102v. Rispetto all'attività didattica precedente, sembra di poter scorgere per gli anni 1568-1569 l'affiorare di un certo interesse verso le fonti platoniche. Le menzioni rimangono non di meno significativamente esigue nel numero, se si pensa che le *Lectiones* in questione constano di più di 300 carte *recto verso*.

⁷⁶ Cfr. Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 396 inf., c. 77r: «Lectiones eximi domini Federici Pendasii Mantuani celeberrimi praeceptoris mei deputati primo loco ad lecturam philosophiae in almo studio patavino familiarissime quidem habitae domi suae super lib. de generatione et corruptione. Anno salutis MDLXV et LXVI scribente doctissimo iuvene D. Hieronymo».

⁷⁷ Sia pur a livello di ipotesi è quanto avanzato da PURNELL, *Jacopo Mazzoni as a student of philosophy at Padua*, cit., p. 20. Mazzoni studiò con Pendasio dal 1564 agli inizi del 1567; cfr. ivi, p. 19-20, 26; I. FACCIOLOTTI, *Fasti gymnasii Patavini*, 2 voll., apud Joannem Manfré, Patavii 1757, II, pp. 275, 279; P. SERASSI, *La vita di Jacopo Mazzoni patrizio cesenate*, nella stamperia Pagliarini, Roma 1790, pp. 6, 10.

cui Pendasio parla nella *Apologia*, scritto composto verosimilmente tra la fine del 1568 e gli inizi del 1569.⁷⁸ Ora, dal momento che nell'incipit della stessa si legge «Iam triennium elapsus est, auditores praestantissimi, ex quo publice sum interpretatus 11 textus III De anima [...]», le *Lectiones dictatae* dovrebbero collocarsi tra il 1566 e il 1567.

In realtà, la *superscriptio* del ms. S. Andrea della Valle 91 precisa soltanto che la *lectura* fu tenuta da Pendasio, un tempo professore presso lo studio patavino, ma non contiene alcuna indicazione circa il luogo.⁷⁹ Inoltre, la collazione dei manoscritti romano e padovano consente di affermare che la *lectura* è la stessa e le varianti sembrerebbero da attribuirsi a un diverso *reportator*.⁸⁰ La fine delle *reportationes*, quale ne sia la causa, non coincide pertanto con la fine delle lezioni. Per la datazione faranno fede i rimandi contenuti nelle *Lectiones dictatae* del ms. padovano, dove a c. 420 viene menzionata l'*Apologia* e soprattutto a c. 410v occorre un rimando a una *Quaestio de immortalitate animorum*, da identificarsi senz'altro con il *De animae immortalitate*, tanto più che il rimando in oggetto trova corrispondenza in quello scritto a c. 441r. Pertanto il *De animae immortalitate* (1570) può assumersi come termine *post quem* per la datazione delle *Lectiones dictatae*.

D'altra parte, l'unico ulteriore scritto datato e che annovera un impiego significativo di fonti platoniche sono le *Lectiones in librum de sensu et sensili* tenute a Bologna nel 1572 e nel 1573.⁸¹ Anche qui il confronto con Platone diviene strutturale e l'iniziale dichiarazione di intenti sembra essere rispondente alla testimonianza del Piccolomini sull'approccio di Pendasio, ossia una giusta considerazione della filosofia platonica senza indulgere a deformanti forme di conciliazione con Aristotele:

[...] scio multos laborare ut hunc (Platone) Aristoteli concilient [...] sed ubi mihi contigerit de his

⁷⁸ Cfr. NARDI, *Saggi*, cit., pp. 414-415. Un'indicazione temporale potrebbe ricavarsi da un rimando al *De animae immortalitate* contenuto nella *Apologia*; cfr. Padova, Biblioteca Universitaria 663, c. 39v: «Quantum ad duas priores rationes alias de his egi et agam in quaestio<ne> de immortalitate». L'uso del tempo futuro potrebbe suggerire l'imminente stesura dello scritto o quanto meno la sua condizione di *work in progress*.

⁷⁹ Cfr. Roma, BNC, S. Andrea della Valle 91, c. 1r: «Absolutissima lectura super primos tredecim textus Tertii libri Arist. de Anima, ab excellentissimo Federico Pendasio philosopho manтуano olim in augustissimo Gimnasio Patavino professore habita».

⁸⁰ Le divergenze consistono soprattutto nel diverso impiego dei segni diacritici, nel differente ordine sintattico delle parole e nell'omissione di alcune frasi esplicative tutto sommato ridondanti, divergenze che si giustificano con l'ipotesi di un diverso *reportator* e non di un semplice copista.

⁸¹ Si tratta di un totale di 44 lezioni iniziate nel febbraio 1572 e conclusesi nel 1573. Le *Lectiones libri tertii Physicorum Aristotelis* dello stesso anno e conservate mutile nel ms. S 87 sup. della Biblioteca Ambrosiana alle cc. 83r-115r non si segnalano per la presenza di rimandi ad autori platonici.

disputatio quantum alter ab altero distet intelligetis. [...] reddunt scripta platonica lectorem acutum in disserendo, promptum in adinveniendum, diligentem in singulis examinandis, haud praecipitem etiam magna ex parte in iudicando, prudentem in deliberando, temperantem adversus voluptates [...].⁸²

Non di meno la superiorità metodologica e dottrinale di Aristotele è ribadita non solo nella *praefatio*, ma anche nelle lezioni, con toni talvolta polemici:

Plotinus 8 lib. 2 Aeneadis dicebat rationem assignatam a perspectivis non esse rationem convenientem quod scilicet sit angulus minor. Observate quomodo discurrunt ipsi platonici ut sciatis conferre modum platoniorum cum aristotelico et videatis uter sit solidior, ac firmior [...].⁸³

Con tutte le cautele del caso, si può forse ritenere che anche altri scritti, come la *Quaestio an anima intellectiva sit forma dans esse homini*,⁸⁴ il *Tractatus de materia prima*,⁸⁵ il *Discursus de intelligentia non errante*⁸⁶ e alcune delle *Lectiones philosophicae*,⁸⁷ possano ricondursi grossomodo al 1570 o al periodo successivo. Ciò potrebbe valere anche per il *De differentia Platonis et Aristotelis lectio IV*, una lezione introduttiva tenuta all'interno di un corso dedicato alla *Fisica* e avente ad oggetto il confronto tra i due in ordine al metodo utilizzato nell'ambito della filosofia naturale. L'impiego del metodo compositivo *a principiis ad principiata* unitamente all'efficacia e alla correttezza dimostrativa marcano la superiorità di Aristotele, laddove la lettura di Platone rischia di ingenerare soltanto incertezza e confusione.⁸⁸ Del resto, a differenza delle lezioni degli anni '60, i *Physicae*

⁸² *Lectiones in librum de sensu et sensili*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 387 inf., cc. 3v-4r.

⁸³ Ivi, c. 222v. La teoria della *visio* dei platonici è fatta oggetto di pesanti critiche in più occasioni.

⁸⁴ Roma, BNC, S. Andrea della Valle 92, cc. 79-107 e Città del Vaticano, BAV, Urb. lat. 1480, cc. 184v-217r. Le citazioni di Olimpiodoro, Plotino e Ficino sono sostanzialmente le stesse che si trovano nelle *Lectiones dictatae*. Un sicuro termine *post quem* può trarsi da un rimando al *De animae immortalitate*, rispettivamente a c. 102v e c. 212v.

⁸⁵ Cfr. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, II, cit., p. 307.

⁸⁶ Città del Vaticano, BAV, Urb. lat. 1387, cc. 393r-397v.

⁸⁷ Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 48 inf. Mi riferisco a quelle che attestano un certo interesse verso il platonismo, come *An detur scire de novo*, cc. 21r-29r, *De ideis*, cc. 52r-53r, *Intelligere an in pati vel agere vel in utroque*, cc. 191r-204r, *De speciebus intelligibilibus*, cc. 67-95v.

⁸⁸ Cito l'edizione contenuta in DEL SOLDATO, *Early modern Aristotle*, cit., p. 176, «Ergo, ex his quae audivistis, potestis facillime cognoscere methodum compositivam eam esse, quam Aristoteles secutus est, et per quam deduxit nos a confusis ad perfectam et distinctam rerum naturalium cognitionem. At si Platonem adeatis, periculum habebitis ne confusi relinquamini». Riguardo alla datazione del *De differentia* anche Del Soldato ritiene plausibile che possa ricondursi, pur non esclusivamente, ai primi anni dell'insegnamento bolognese; cfr. ivi, p. 66: «The manuscript is not dated,

auditionis texturae libri octo, l'ultima fatica di Pendasio (e pensata per la stampa), vedono su molte questioni affrontate un fitto rimando ad autori platonici, segno che questo doveva essere un punto acquisito nel suo approccio più maturo ai testi.

Quale che sia la ragione alla base dei mutati interessi verso il platonismo, rimane il fatto che, pur nella costante ed espressa fedeltà ad Aristotele, l'insegnamento del Pendasio fu un veicolo importante di diffusione e discussione in ambito universitario di opinioni e posizioni platoniche, come documentano, tra gli altri, i recuperi attuati da Jacopo Zabarella nel suo *Commento al De anima*.⁸⁹

fellina.simone@gmail.com

(Università degli Studi di Parma)

but its subject matter suggests that he delivered this course at the time of his Paduan teaching, or shortly after moving to Bologna in 1571, when he was still under the influence of the discussion on the best method for teaching philosophy». Sulla questione si veda VANHAELEN, *What is the Best Method to Study Philosophy?*, cit.

⁸⁹ Si veda J. ZABARELLA, *In tres Aristotelis libros de anima commentarii*, apud Franciscum Bolzettam, Venetiis 1605, II, cc. 21r-v (cfr. PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 405v-406r, 409r, 410r-v: recuperi relativi a Olimpiodoro, Plotino, Ficino), cc. 51r-v (PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 309v-310r: recuperi da Prisciano di Lidia). Altri recuperi non relativi a fonti platoniche si segnalano ivi, III, cc. 45v-46r (PENDASIO, *Lectiones dictatae*, cc. 309v-310r); III, c. 49v (PENDASIO, *Lectiones dictatae*, c. 314v).





Panorami

Nella sezione «Panorami» vengono ospitati sia contributi che prendono in esame momenti specifici della bibliografia rosminiana più recente e significativa, sia contributi che permettono di allargare lo sguardo verso le questioni della contemporaneità.

In virtù di questa duplice finalità, in questa sezione trovano qui spazio due studi.

Nel primo saggio, di Luca Montanari, viene presentato il pensiero di Seyyed Hossein Nasr, uno dei più importanti e influenti pensatori sciiti contemporanei; un pensiero che spinge a interrogarsi circa il ruolo di responsabilità morale e teologica dell'uomo nei confronti della natura.

Nel secondo contributo, di Claudio Fontanari, viene recensito il volume L'equazione dell'appagamento. Manoscritti inediti di scienze matematiche, pubblicato da Mimesis nel 2021. Grazie al prezioso contributo di Paola e Santo Tassaroli, i manoscritti rosminiani di argomento matematico conservati presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità di Stresa e risalenti agli anni compresi tra il 1815 e il 1852 vengono così finalmente divulgati e messi a disposizione della comunità scientifica.





LUCA MONTANARI

**TRA TERRA E CIELO.
IL VALORE TEOLOGICO DELLA NATURA NEL
PENSIERO DI SEYYED HOSSEIN NASR**

BETWEEN EARTH AND SKY.

THE THEOLOGICAL VALUE OF NATURE IN THE THOUGHT OF SEYYED HOSSEIN NASR

The objective of this work is, on the one hand, to offer a sufficiently exhaustive overview of the theme of nature in the thought of Seyyed Hossein Nasr and, on the other hand, to provide a theoretical vision about the theological implications of the meaning of nature in relation both to human spirituality and to God himself. The task of the first two sections of this work will be to deepen Nasr's criticisms of today's epistemology, in order to show his original vision of a metaphysics of nature capable of providing the same sciences with a broader and more spiritual vision of the cosmos. In a third section, the idea of nature as an immense theophany will then be explored: a self-revelation of God through the signs that he leaves in nature and which, if well understood, allow man himself to rise spiritually. Finally, we will show how the conception of nature proposed by Nasr, through the responsible action of man who knows how to follow the will of God, can lead to an unprecedented way of thinking about the eschatological question of salvation precisely in reference to our relationship with the theophanic dimension of nature.

I. EPISTEMOLOGIA E METAFISICA DELLA NATURA.

La gravità dell'attuale crisi ecologica ci colpisce oggi da una molteplicità di direzioni differenti. La scala di complessità che si accompagna all'aggravarsi di questa situazione, nonché la grande difficoltà nel trovare soluzioni durature e corali, ci spinge a interrogarci anche su una molteplicità di campi che, sovente, non sono direttamente associati alla questione ecologica. La dimensione teologico-religiosa, tutt'altro che estranea alla tematica ambientale, si pone, infatti, come una delle principali chiavi di volta atte a dischiudere un nuovo modo attraverso cui dispiegare – e ripensare – la relazione uomo-natura da un punto non solo etico e normativo ma, anche,



ontologico e metafisico. Su questo argomento le trattazioni inerenti alla questione ambientale nell'ambito del monoteismo ebraico e cristiano, per quanto non sconfiniate nel nostro paese, sono comunque cospicue; una grande mancanza di interesse è invece da noi avvertita, come spesso accade, per quanto riguarda il contributo islamico sul tema. Il nostro obiettivo qui, lo chiariamo subito, non è però quello di procedere a una mappatura enciclopedica circa i contributi della religione islamica sulla questione ambientale,¹ cosa che sarebbe impossibile; quanto, piuttosto, è quello di fornire degli spunti di riflessione che facciano leva sull'importanza dello studio di quest'approccio anche in paesi di fede non islamica. Una svolta liberatrice e umanizzante rispetto al nostro rapporto con l'ambiente è tale, infatti, solo se intrapresa collettivamente; cioè senza escludere alcuna prospettiva.² Di conseguenza, una visione complessa e integrale del problema ambientale in relazione a quell'adesione profonda dell'uomo a una verità che costantemente lo trascende, non può esimersi dal confrontarsi attivamente anche con la fede del Profeta Muhammad. L'islam, infatti, offre un contributo unico e originale per ripensare la questione ambientale da un punto di vista non dominativo; esso, in quanto religione interculturale con fedeli proveniente da zone geografiche straordinariamente differenti, è un vero e proprio laboratorio di continua riflessione, capace di offrire un pensiero innovativo circa la questione ambientale e i suoi possibili risvolti etico-spirituali.

Nel maggio del 1966, nel quadro di un ciclo di conferenze annuali svolte presso l'Università di Chicago, Seyyed Hossein Nasr³ pronuncia quattro lezioni che andranno poi a comporre il testo

¹ In proposito rimandiamo a questa breve ma esaustiva bibliografia cfr. M. IZZI DIEN, *The Environmental Dimensions of Islam*, Lutterworth, Cambridge 2000; R. FOLTZ-D.M. FREDERICK-B. AZIZAN (eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Cambridge 2003; R. FOLTZ (ed.), *Environmentalism in the Muslim World*, Nova Science, New York 2005; I. ABDUL-MATIN, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, Berrett-Koehler, San Francisco 2010.

² In proposito va sottolineato che, come si vedrà, la prospettiva dell'autore che affronteremo è di matrice islamica sciita, spesso radicalmente esoterica (sia nei suoi presupposti critici che, anche, nelle prospettive pratiche di cambiamento). Ciononostante, è nostra opinione che una visione radicale sul tema ambientale richieda il confronto anche con prospettive distanti da quelle a cui siamo comunemente abituati; prospettive che, però, non vanno assunte aprioristicamente quanto, piuttosto, integrate in una visione ermeneutica più globale e inclusiva.

³ Seyyed Hossein Nasr, nato in Iran, a Teheran, il 7 aprile del 1933, è attualmente uno dei più importanti e influenti pensatori sciiti contemporanei. Figlio di una famiglia molto agiata, egli ricevette una prima educazione in patria per spostarsi, poi, negli Stati Uniti studiò dapprima matematica e fisica al Massachusetts Institute of Technology e successivamente geologia e geofisica a Harvard dove, nel 1958, conseguì il PhD specializzandosi in scienza e cosmologia islamica. Appassionatosi alla filosofia classica e alle discipline orientali, entrò in contatto con molti nomi autorevoli del panorama intellettuale del tempo, come Bertrand Russell, il chimico George Sarton, lo storico e filosofo della scienza Giorgio De Santillana e tanti altri; grazie a quest'ultimo, in particolare modo, venne a conoscenza del pensiero di Frithjof Schuon e René Guénon, che molto

*L'uomo e la natura. La crisi spirituale dell'uomo moderno.*⁴ In questo saggio l'autore cerca essenzialmente di andare alla radice dell'odierna crisi ecologica muovendo, però, non da analisi legate alle cosiddette scienze dure – cosa che renderebbe questo libro un mero spaccato storico circa l'emergere dell'odierna coscienza ambientale⁵ –, quanto, piuttosto, rivendicando il valore di una conoscenza metafisica della natura come cura al miserevole rapporto di sopraffazione dell'ordine naturale da parte dell'uomo.⁶ Porre in primo piano questo problema significa, per Nasr,

influenzarono la sua riflessione. In proposito va anche ricordata l'influenza esercitata dal celebre orientalista francese Henry Corbin, il quale, sulla scia di quello che sarà anche la riflessione di Nasr, tende a riconoscere inclinazioni esoteriche a buona parte della filosofia islamica medioevale e a identificare l'autentico islam con le riflessioni gnostiche e metafisiche proprie del pensiero sciita. A partire dagli anni Settanta alternò l'attività accademica in Iran, interrotta dalla rivoluzione khomeinista, con un intenso lavoro di espansione degli studi islamici in numerose università americane. Date importanti sono anche quelle delle sue *Gifford lectures* (1981-1982) e la nomina a professore di studi islamici presso la George Washington University nel 1984. Cfr. S.H. NASR, *An Intellectual Autobiography*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER- L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Open Court, Chicago 2000, pp. 3-85.

⁴ S.H. NASR, *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen & Unwin, London 1968; trad. it. di G. Spina, *L'uomo e la natura. La crisi spirituale dell'uomo moderno*, Rusconi, Milano 1977. In italiano troviamo anche due traduzioni successive a quella appena indicata: la prima, di Cristiano Casalini e Luana Salvarani, è edita da Medusa nel 2012, mentre la seconda, curata da Adolfo Morganti, è stata pubblicata dall'editore Il Cerchio nel 2017.

⁵ In merito alla visione ecologica di Nasr cfr. E. EAVES, *A Religious Nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment*, in «*Bulletin of the Atomic Scientists*», LXXI, 2015, 5, pp. 13-18; A.S. MOHAMED, *The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation*, in «*Islamic Studies*», LVIII, 2019, n° 2, pp. 271-295; ID., *Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey*, in «*Islamic Studies*», LVIII, 2019, 3, pp. 439-451. In proposito riportiamo anche una breve bibliografia legata alla visione ecologica di alcuni discepoli (diretti o meno) di Nasr. Cfr. O. BAKAR, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage*, Islamic Book Trust, Petaling Jaya 2022; C. DAGLI, *The Metaphysics of Ecology: What Makes Our Environment Worthy of Care*, intervento tenuto il 12 gennaio del 2016 presso il *Center for the Study of World Religions*. Reperibile on-line al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=5y1SjCBkUbA> [ultima consultazione: 11/08/2022]; M. IQBAL, *The Islamic Perspective on the Environmental Crisis*, in «*Islam & Science*», V, 2007, 1, pp. 75-96; ID., *Environmental Crisis or Crisis of the Heart?*, in «*Journal of Islam & Science*», VIII, 2010, 1, pp. 3-10.

⁶ Per metafisica, Nasr, intende «la scienza del reale, dell'origine e del termine delle cose, dell'Assoluto e, nella sua luce, del relativo. È una scienza rigorosa ed esatta come la matematica, altrettanto chiara e sicura, ma che può solo essere conseguita con l'intuizione intellettuale e non

prendere atto che esso non può essere risolto facendo leva su di un'ulteriore declinazione del termine 'sviluppo' (sviluppo dell'economia, delle tecniche, dello sfruttamento ecc.), alimentando ulteriormente la distruzione dell'equilibrio uomo-natura. Guardare in faccia alla realtà di questa complessa questione significa, invece, abbandonare la logica del dominio e della conquista sulla natura per approdare a una rinnovata consistenza ontologica dell'uomo stesso e delle sue relazioni costitutive. Come afferma il nostro autore: «non tutti forse si rendono conto che per raggiungere la pace con la natura ci deve essere pace con l'ordine spirituale. Quindi, per essere in armonia con la Terra, bisogna esserlo con il Cielo».⁷

La crisi ecologica, infatti, non è altro che un segno esteriore di un male interiore all'uomo stesso; un male che può essere guarito solo tramite una vera e propria rinascita spirituale. Secondo Nasr, davanti al crollo dei suoi idoli, l'uomo contemporaneo deve riscoprire la sua reale essenza in modo tale da gettare i semi di quella rinascita spirituale capace di generare una nuova armonia con Dio e con il mondo naturale che lo circonda. «Altrimenti, è vano attendersi di vivere in pace con quella grande teofania che è la natura vergine, mentre si lascia nell'oblio e nell'indifferenza la Fonte di quella teofania, che è l'al di là della natura e al tempo stesso al centro dell'essere umano».⁸ È su questo specifico punto che il legame tra ispirazione spirituale e critica filosofica all'ecologia si fa più stringente.

Sebbene le religioni siano state storicamente anche uno dei dispositivi privilegiati per l'affermarsi dell'attuale visione del mondo, esse, nella prospettiva del nostro autore, possono oggi giocare un ruolo di primaria importanza sia come strumento critico d'analisi – per giungere cioè alla radice dell'odierna crisi ambientale – che, anche, come fautrici di un nuovo modo di vedere la natura e, quindi, di proporre soluzioni. La religione, infatti, non è vista da Nasr solo come un'autorità capace di fornire norme etiche di comportamento ma, anche, come una vera e propria fonte di conoscenza: «ogni religione fornisce [...] non solo principi di azione etica, ma anche conoscenza, conoscenza nel senso profondo del termine, di Dio, dello stesso umano e anche della natura».⁹

A tal proposito, secondo Nasr, le odierne concezioni ecologiche hanno fallito nel loro intento di restituirci una più complessa relazione ontologica del rapporto dell'uomo con la natura e ciò perché, da un punto di vista epistemologico, i vari ambientalismo contemporanei tengono fede a una concezione meramente meccanicista dell'universo. L'ecologia, in questo modo, elude completamente la possibilità di una razionalità trascendente il piano meramente umano. È impossibile la pace sociale, nonché la tutela dei valori fondamentali della dignità umana, senza

semplicemente con il razionalismo. [...] è una *theoria* della realtà il cui raggiungimento implica santità e perfezionamento spirituale perseguibile, pertanto, solo nell'ambito di una tradizione rivelata». Cfr. NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 83.

⁷ Ivi, p. 8. [Traduzione modificata]

⁸ Ivi, p. 16.

⁹ S.H. NASR, *Religion and the Environmental Crisis*, in W. CHITTICK (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom Books, Bloomington 2007, p. 36.

riannodare il soggetto con l'ordine naturale e spirituale. Riprendendo le parole di Nasr, se l'uomo non vuole cadere nel sub-umano, «non ha altra via che quella di rimanere fedele alla sua immagine, riflesso di un qualcosa che trascende la misera condizione umana».¹⁰

Il problema odierno, per Nasr, è che l'attuale modo scientifico (meramente tecnico e analitico) di vivere il reale ha decretato la riduzione della natura – di questa teofania – al mero ruolo di cosa. In tale circostanza perfino l'uomo religioso si trova ad aver a che fare con una natura dissacrata, priva del suo originario significato spirituale.¹¹ Tuttavia, la ragione profonda di questo mutamento di prospettiva nella relazione uomo-natura non è da ricercarsi tanto nella scienza in sé,¹² quanto piuttosto, giungendo a un piano prospettico di interrogazione più radicale, nello squilibrio «dovuto alla distruzione dell'armonia tra uomo e Dio».¹³

L'uomo moderno, ci dice il nostro autore, ha dimenticato di avere un archetipo celeste; intriso di un razionalismo che esclude sia la dimensione dello spirituale che quella della Rivelazione,¹⁴ egli ha perso la misura del sacro e del sapienziale e, con esse, quella concezione di natura che era invece coglibile con l'intellezione. Va detto che parlare di Intelletto o di intellezione, in opposizione al più comune senso di ragione, non è un mero vezzo terminologico in quanto questa differenziazione, per Nasr, assume in realtà una ben precisa connotazione teoretica. Richiamandosi sia alla sapienza sufi che al pensiero Perennialista, egli intende per Intelletto quella facoltà di percezione più penetrante e inclusiva della ragione astratta che non si ferma al lato puramente materiale della conoscenza: si tratta di quella conoscenza sacra rappresentata dalla gnosi. «La riduzione dell'Intelletto a ragione [...] non solo ha fatto sì che il sacro diventasse inaccessibile e allo stesso modo anche insignificante, ma ha anche distrutto quella teologia naturale che nel contesto cristiano rappresenta almeno una riflessione nella conoscenza di un sacro ordine della

¹⁰ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 16.

¹¹ Ivi, pp. 17-18.

¹² Ciò che Nasr contesta alla scienza occidentale non è la sua validità *tout court*, ma la mancanza di una visione olistica che tenga conto anche del lato spirituale del reale; essa, in tal modo, ignora 1-la questione circa il fondamento dei fenomeni; 2-che il tutto non è una mera somma delle parti; 3-che quantitativo e qualitativo sono due misure differenti e ciò in almeno due sensi: da un lato, sottolinea l'autore, la scienza moderna si basa su di un'esperienza immediata del mondo (misurazione di specifici dati in determinati contesti) e, dall'altro lato, essa esclude la considerazione circa i valori e i significati che percepiamo (o crediamo di percepire) del cosmo. Tra le molte pubblicazioni dell'autore sul tema ci limitiamo a rimandare a questi pochi titoli cfr. S.H. NASR., *Science and Civilization in Islam*, New American Library, New York 1968; trad. it. di L. Sosio, *Scienza e civiltà nell'Islam*, Feltrinelli, Milano 1977; ID., *In the Beginning was Consciousness*, in W. CHITTICK (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, cit., pp. 223-229.

¹³ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 21.

¹⁴ Cfr. ID., *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 170.

saggezza».¹⁵

Con il venir meno dello spirito simbolico della natura, questa utopia materialistica della scienza moderna ha fatto sì che l'essere umano abbandonasse la visione tradizionale del mondo – valorizzata dal suo Intelletto – e, con essa, anche il suo perfezionamento spirituale in vista della sola sicurezza materiale.¹⁶ Questa nuova scienza, ci dice Nasr, ha radicalmente alterato la tradizionale visione della natura, del suo ordine, soppiantando le leggi divine che governavano l'universo – sia in senso cosmico che morale – con leggi meccaniche proprie della dimensione materiale che possono essere determinate sperimentalmente.¹⁷ Ciò che manca, quindi, è una teologia che faccia da ponte spirituale fra l'uomo e la natura; si è perso, cioè, quel senso di intimità con la natura intesa come un cosmo il cui linguaggio parla all'uomo. La scienza quindi, pur nella sua legittimità, deve trovare compimento nella metafisica in modo tale che i suoi fatti possano acquisire un valore spirituale e completarsi grazie a esso. Come afferma esplicitamente Nasr, dobbiamo ristabilire una gerarchia della conoscenza e una simbolica della natura come segno del divino «tale da integrare efficacemente la scienza quantitativa d'oggi [...] con la metafisica».¹⁸

La conoscenza del mondo esterno è, infatti, riflesso della conoscenza del mondo interno all'uomo stesso tanto che la metafisica non è disgiunta dal raggiungimento del pieno sviluppo dell'individuo che è riuscito a liberarsi da tutte le false limitazioni del suo io.¹⁹ In proposito, secondo Nasr, la tradizione islamica può giocare un ruolo centrale per questa rinascita di una metafisica della natura. L'islam, infatti, si pone come quel ponte in grado, da un lato, di far dialogare la gnosi delle tradizioni orientali con la teologia cristiana e, dall'altro lato – tramite le sue dottrine cosmologiche e la sua scienza naturale – capace di contribuire all'affinamento di quelle conoscenze necessarie alla liberazione dell'interiorità umana e del suo rapporto con il mondo

¹⁵ Id., *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany 1989, p. 4. Secondo Nasr, nella storia occidentale, la prima rottura nei confronti della relazione uomo-natura fu operata proprio dal cristianesimo il quale, per sconfiggere il paganesimo e le superstizioni naturalistiche, affermò un radicale dualismo tra Dio e il mondo. Tuttavia, nella lunga storia del cristianesimo, ci sono state delle eccezioni di rilievo rispetto a questa posizione; il nostro autore ne cita alcune: Ireneo, Massimo il Confessore, Gregorio di Nissa, San Francesco, Santa Ildegarda di Bringen, Jacob Böhme come, anche, le scuole platoniche di Oxford e, soprattutto di Chartres. Cfr. NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 84.

¹⁶ Cfr. S.H. NASR., *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 150-151.

¹⁷ Cfr. NASR., *Religion and the Order of Nature*, cit., pp. 132-133.

¹⁸ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 77.

¹⁹ «I filosofi islamici considerano l'essere come inseparabile dalla conoscenza e perciò dalla consapevolezza, e considerano il livello cosmico dell'esistenza allo stesso modo come livelli della conoscenza e della consapevolezza». Cfr. NASR., *In the Beginning was Consciousness*, cit., p. 223.

naturale.²⁰ D'altronde, lo stretto legame tra conoscenza della teofania naturale e affinamento della spiritualità umana è ben sottolineato dal nostro autore: «la scienza islamica [...] si propone in definitiva di conseguire una conoscenza capace di contribuire alla perfezione e alla liberazione spirituale di chiunque sia capace di studiarla; i suoi fatti sono pertanto interiori e segreti, i suoi valori sono più difficili da discernere». E continua, poche righe dopo, affermando che «il fine ultimo [della scienza islamica] è sempre stato quello di stabilire una relazione fra il mondo corporeo e il suo principio spirituale elementare, attraverso la conoscenza di quei simboli che uniscono i vari ordini di realtà».²¹

La scienza islamica, va sottolineato, non è islamica solo perché coltivata dai musulmani ma perché è collegata ai principi stessi dell'islam. L'islam è infatti fondato su di una particolare Rivelazione (*wahy*), sull'insegnamento di un determinato Profeta e sottostà a determinati principi fra i quali, fondamentali, l'Unità di Dio (*tawhīd*), la gerarchia del reale e l'inizio e la fine del mondo in Dio. Tutte le arti e le scienze islamiche si fondano proprio su questa idea di Unità, cuore della Rivelazione musulmana. «Si potrebbe dire che il fine ultimo di tutte le scienze islamiche [...] sia quello di dimostrare l'unità e la coerenza di tutto ciò che esiste, sì che, contemplando l'unità del cosmo, l'uomo possa essere guidato dall'Unità del Principio Divino, di cui l'unità della natura è l'immagine».²² Va poi detto che il più elevato grado di conoscenza riconosciuto dal nostro autore consiste proprio in quella conoscenza gnostica (*'irfān*) di cui avevamo accennato precedentemente. Nella gnosi, essendo una conoscenza che illumina l'intera unità del soggetto, scienza e fede trovano la loro armonia proprio nella reciproca coincidenza con l'essere. La gnosi è il riflesso cosciente e attivo dell'intelletto divino nel proprio livello di esistenza; e la ragione, nel suo aspetto ultimo di intellesione per come inteso da Nasr, può condurre l'individuo proprio sulla soglia dell'intelligibile aprendo, in tal modo, uno spazio di intimità tra l'uomo e Dio che – attraverso la teofania del cosmo – gli parla attraverso la natura.

II. LE COSMOLOGIE NATURALI E LA TEOFANIA DIVINA

Sul piano metafisico-religioso i due campi a cui fa maggiormente riferimento la riflessione di Seyyed Hossein Nasr sono, come abbiamo accennato poco fa, la sapienza sufi (con particolare attenzione ad Avicenna, Ibn 'Arabī e Mullā Sadrā)²³ e il pensiero Perennialista (Jacob Burckhardt,

²⁰ Cfr. S.H. NASR., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sīnā*, Harvard University Press, Cambridge 1964.

²¹ ID., *Scienza e civiltà nell'Islam*, trad. it. cit., p. 33.

²² Ivi, p. 18.

²³ Abbiamo una lunga bibliografia dei lavori di Nasr in merito al pensiero sufi, di questi ci limitiamo a riportare questa breve lista: S.H. NASR., *Sufi Essays*, Allen & Unwin, London 1975; trad. it. di D. Venturi, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1975; ID., *Contemplation and Nature in the Perspective of*

René Guénon e Frithjof Schuon) .²⁴ Gli autori che afferiscono a quest'ultimo filone di pensiero, detto anche Tradizionalista, pur nella non omogeneità, sono tutti accumulati da una concezione verticale – trascendente – del reale; una tradizione che Nasr riprende e sviluppa in maniera coerente con la sua fede islamica. L'islam è infatti visto dal nostro autore proprio come l'espressione di una tradizione universale che permette la conoscenza di Dio (e dei suoi segni nel creato) tramite l'abbandono completo della volontà individuale in quella divina nonché, anche, espressione di una fede che sorge da principi metafisici comuni a tutte le autentiche religioni nella loro verità essenziale.

Come afferma esplicitamente Nasr, la metafisica è la scienza del reale, «la primaria e fondamentale scienza della saggezza che viene prima e contiene i principi di tutte le altre scienze».²⁵ Quanto appena detto dovrebbe essere sufficiente per far comprendere l'importanza di ripercorrere, seppur brevemente, i principali nodi teoretici del Perennialismo, per come interpretato anche dal nostro autore, anche perché la loro comprensione sarà necessaria per quanto diremo. In primo luogo, il più fondamentale principio di questa corrente di pensiero è il riferimento a una Realtà Suprema – o Assoluto –; un Infinito metafisico che può contenere tutte le possibilità e che non ammette alcuna forma di esistenza al Suo di fuori. In secondo luogo, nel Perennialismo di Nasr si afferma l'esistenza di una molteplicità di entità possibili entro questa Singola realtà e ciò implica, necessariamente, una strutturazione gerarchica dell'essere e della conoscenza in riferimento, sempre, a questa Realtà Suprema. In ultimo, ma non meno importante, ogni autentica religione sarebbe basata sulla Rivelazione di una Realtà Suprema. L'esistenza di ogni religione, infatti, implica per l'essere umano una finalità la quale, secondo Nasr, consiste nel conoscere la realtà cosmica in quanto tutto ciò che esiste, essendo una Sua teofania, deve avere un significato e uno scopo.

La metafisica islamica, a parere di Nasr, risulta particolarmente sensibile ai principi appena menzionati; essa – in quanto «madre o motrice di tutte le scienze»²⁶ – riconosce la gerarchia del reale, e dei differenti domini della conoscenza umana circa questi livelli, come espressione di quel principio supremo che è l'Unità di Dio (*tawhīd*).²⁷ L'unità metafisica del reale è, quindi, la

Sufism, in ID. (ed.), *Islamic Life and Thought*, Kazi Publications, Chicago 2001, pp. 200-206; ID., *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins, New York 2007. Mentre, per una breve ma esaustiva critica in merito ai rapporti di Nasr con il sufismo cfr. L. LEWISOHN, *Sufism in the Thought of S. H. Nasr*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER-L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, cit., pp. 669-678.

²⁴ Per quanto riguarda una panoramica critica complessiva dei rapporti tra Nasr e il pensiero dei Perennialisti, rimandiamo ai numerosi capitoli che compongono la prima sezione della vasta opera *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Cfr. Ivi, pp. 139-444.

²⁵ NASR, *Knowledge and the Sacred*, cit., p. 132.

²⁶ ID., *The Need for a Sacred Science*, cit., p. 99.

²⁷ In proposito, Nasr si richiama esplicitamente alla dottrina degli archetipi di 'Ibn Arabī per la quale Allāh conosce la realtà di ogni cosa ancor prima che essa venga portata da Lui

precondizione per ogni relazione tra le realtà del cosmo nei suoi differenti livelli; in altre parole, secondo il nostro autore, il *tawhīd* è la base per ogni autentica metafisica. La scienza moderna, d'altro canto, negando l'idea di un Dio che pervade tutti i livelli dell'essere, rifiuta il *tawhīd* e, con esso, la gerarchia del reale. La conseguenza è che la relazione tra essere umano e cosmo naturale non è più vista nel suo legame micro o macrocosmico né – rifiutando il legame ontologico tra i vari livelli del reale e Dio – come riflesso delle Sue qualità. «Per il credente, il significato dell'ordine naturale così come dei tanti Segni di Dio che indicano realtà superiori è ridotto a essere segno della gentilezza e generosità di Dio in termini di valori utilitaristici per gli esseri umani, e non come mezzo per una conoscenza superiore di Dio e di se stesso».²⁸

L'accettazione del *tawhīd* è quindi essenziale se vogliamo cogliere il significato ultimo del mondo naturale; tuttavia, la scienza moderna, ponendo attenzione solo sulle realtà fisiche, ignora la gerarchia del reale riducendo il cosmo alla molteplicità (*takthīr*) materiale delle sue manifestazioni. Questo spostamento di prospettiva da una natura sacra a una desacralizzata, de-spiritualizzata e puramente materiale è, per Nasr, la causa primaria dell'attitudine distruttiva dell'uomo nei confronti dell'ambiente. Per l'uomo non in linea con la modernità la sostanza stessa dell'universo è sacra: «il cosmo parla all'uomo e tutti i suoi fenomeni hanno un significato».²⁹ I simboli della natura sono simboli della Realtà Suprema «che la sfera cosmica nasconde e rivela al tempo stesso».³⁰ Le cosmologie tradizionali, facendo uso di un linguaggio simbolico, cercavano di descrivere il cosmo nella sua totalità, incluse le realtà materiali e non-materiali, fino ad arrivare alla Realtà Suprema di Dio. La cosmologia, in quanto immagine del creato visto attraverso i principi metafisici di una specifica tradizione religiosa, interpreta simbolicamente i vari elementi del reale, raffigurando la relazione tra Dio e le realtà naturali secondo i due principi di unità e gerarchia del reale che abbiamo visto prima.

Il significato del termine cosmologia assume quindi nell'approccio filosofico ed ecologico di Nasr un carattere ben specifico; esso si collega al fatto che nessun pensiero o azione umana sorge da un vuoto metafisico. L'attività umana collegata alla crisi ambientale, quindi, è l'effetto proprio di questo spostamento di prospettiva causata da una visione del mondo che non vede più nella natura l'espressione della teofania sacra di Dio, ma solo una materia inerte da sfruttare. Nel suo giudizio il nostro autore è estremamente chiaro: «la soluzione alla crisi ambientale non può

all'esistenza. Gli attributi di Dio (che resta comunque inconoscibile sul piano della Sua essenza) sono corrispondenti ai Suoi nomi e questi ultimi funzionano come universali archetipici dell'ordine creato. Quanto detto ci informa, quindi, che l'Essere di Dio è presente in tutte le entità ma non tutte le entità create rivelano questi stessi attributi allo stesso modo e con la stessa intensità. Cfr. S.H. NASR, *Reply to Huston Smith*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER-L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, cit., p. 160.

²⁸ T.M. QUADIR, *Traditional Islamic Environmentalism. The Vision of Seyyed Hossein Nasr*, University Press of America, Lanham 2013, p. 162.

²⁹ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 21.

³⁰ *Ibidem*.

che venire dalla cura del malessere spirituale dell'uomo moderno e dalla riscoperta del mondo dello Spirito». ³¹

Il riferimento alle cosmologie tradizionali è molto importante per il nostro autore in quanto è da esse che possiamo ripartire per ritrovare quelle vive fonti di senso capaci di restituire quella forma di intimità relazionale con la natura che l'uomo ha attualmente perso. Le tradizioni religiose però, va sottolineato, non sono assunte da Nasr come un orizzonte di senso da imporre coercitivamente; esse, piuttosto, sono un aiuto all'anamnesi, a rammentare, cioè, insegnamenti che oggi sono per lo più dimenticati. ³² In tal modo, «alla natura sarebbe così restituita la sua sacralità e nuovi orizzonti si aprirebbero alle scienze senza negare il loro valore e la libertà di azione nel loro campo specifico. [...] In altre parole: non si tratta di secolarizzare la teologia, ma di dare un significato teologico e sacro a quello che l'uomo d'oggi considera il più secolare di tutti i campi, vale a dire la scienza». ³³

Nella prospettiva di Nasr, quindi, i teologi sono oggi chiamati alla fondazione di un comportamento più giusto nei confronti della natura e ciò perché, attualmente, non è solo il benessere umano sulla terra a essere a rischio, ma la stessa sopravvivenza. L'auspicio del nostro autore è che una teologia che segua questa via di rinnovamento possa finalmente dischiudere l'orizzonte di una teologia della natura. La riscoperta delle dottrine cosmologiche e l'uso dei principi metafisici – come fulcro costante atto a tracciare gli indirizzi di nuovi sforzi intellettuali – potrebbe così, da un lato, fornire all'essere umano un modo inedito di relazionarsi alla natura e, dall'altro, istruire la scienza su una visione più globale della natura. Citando Nasr:

la dottrina metafisica potrebbe anche aiutare a riscoprire la natura vergine allentando la nostra morsa soffocante in cui il razionalismo ha stretto la visione che l'uomo ha della natura. C'è bisogno di riscoprire la natura vergine come fonte di verità e bellezza nel più stretto senso intellettuale, e non semplicemente in quello sentimentale. ³⁴

La natura deve quindi essere riscoperta come un aiuto e un'affermazione della stessa vita spirituale umana. Essa deve essere riconosciuta, cioè, «come strumento di grazia invece che una realtà oscura e opaca»; ³⁵ nella convinzione che ogni elemento della realtà è correlato all'altro: il materiale allo spirituale, il livello inferiore a quello superiore fino ad arrivare all'Origine ultima di tutto ciò che è. ³⁶

³¹ NASR, *The Need for a Sacred Science*, cit., p. 145.

³² Cfr. NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 9.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 121. [Traduzione modificata]

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. S.H. NASR, *Who is Man: the Perennial Answer of Islam*, in «*Studies in Comparative Religion*», II, 1968, 1, p. 185.

III. LA NATURA COME SEGNO DI DIO

Nell'islam, il vincolo indissolubile che lega l'uomo alla natura – come anche le scienze della natura alla religione – si ritrova nello stesso Corano; in quanto Parola di Dio, esso, unitamente a quella macroscopica rivelazione che è l'universo, è la fonte della fede musulmana. Questa corrispondenza tra essere umano, cosmo naturale e Libro Sacro è centrale nella religione islamica; il Corano non è solo scritto ma, in quanto Parola di Dio, custodisce in sé gli stessi archetipi della creazione di tutte le cose. C'è, quindi, una corrispondenza tra Corano scritto e Corano cosmico tanto che, infatti, *āyah* (plurale *āyāt*) – vocabolo utilizzato per indicare i versetti del Corano – è lo stesso termine che designa sia i fatti dell'anima degli uomini che, anche, i fenomeni propri del mondo naturale.

L'islam ha conservato una visione integrale dell'universo vedendo nell'ordine cosmico e naturale il flusso stesso della grazia divina (*Cor.* 41:53);³⁷ come afferma il nostro autore: «considerata come testo, la natura è un complesso di simboli che devono essere letti in accordo al loro significato».³⁸ Ogni fenomeno naturale è un segno di Dio (*Cor.* 2:115) suggerendo, così, una Sua presenza costante nel cosmo. Tuttavia, nella prospettiva di Nasr, ciò significa anche perseguire un'intima conoscenza del Testo Sacro poiché, nel caso questa venisse meno, nel momento in cui il significato profondo (*bātin*) del Libro venisse soppiantato da quello superficiale (*zāhir*), «il “testo cosmico” diventerebbe inintelligibile. I fenomeni della natura perderebbero ogni connessione con gli ordini superiori della realtà oltre che fra se stessi; diventerebbero meri “fatti”».³⁹

Dio non crea nulla invano (*Cor.* 38:27) ma sempre nella misura e nei propositi appropriati alla Sua intenzione (*Cor.* 42:29). Di conseguenza, da un punto di vista islamico, ogni parte del creato è interpretabile come segno che riflette la saggezza di Allāh; e ciò è possibile proprio facendo riferimento ai due principi di Unità e gerarchia del reale che abbiamo ricordato precedentemente. Da un punto di vista metafisico, quindi, la conoscenza dell'essenza della natura, per Nasr, equivale alla conoscenza dell'Auto-rivelazione di Dio nel cosmo: la natura è in se stessa una rivelazione di Dio. I principi della dottrina metafisica islamica – unitamente a quelli della filosofia perenne – offrono, a parere del nostro autore, una sufficiente base teoretica per concepire la natura come un'immensa teofania e l'uomo come un essere in intima relazione con quest'ultima.

La simbolicità della natura è, quindi, rivelatrice della sacralità della realtà; una sacralità che, però, non trova la sua ragion d'essere in se stessa, separata dal resto del creato quanto, piuttosto, in riferimento alla dottrina del *tawhīd*; «infatti, tutto ciò che è realtà oggettiva è sacro e simbolo di una realtà sottesa. Solo il Principio o l'Uno è perfettamente reale e totalmente se stesso, e non il simbolo di qualcosa che non è lui. Ogni altra cosa è il simbolo di uno stato

³⁷ Cfr. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, trad. it. cit., p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Anche cfr. ID., *The Question of Cosmologies – The Cosmos as a Subject of Scientific Study*, in «*Islam and Science*», IV, 2006, 1, pp. 43-159.

dell'essere che la trascende». ⁴⁰ Comprendere il linguaggio simbolico della natura significa, infatti, riuscire a vedere Dio. Proprio per questa ragione, nel rapporto dell'essere umano con la natura, «si richiede discernimento metafisico e ossequio al Puro Essere che è la fonte di tutti i simboli. Si richiede un'educazione, [...] un nuovo orientamento dell'uomo affinché sia in grado di cogliere la natura trasparente del mondo che lo circonda e la dimensione trascendente di ogni fatto cosmico». ⁴¹ Educare l'uomo a questo aspetto simbolico della natura non vuol dire rifiutarne la sua datità fisica; significa, piuttosto, riallacciarsi alla Ragione ontologica da cui tutto il reale trae origine.

Se si vuole evitare che il rapporto uomo-natura degeneri in un conflitto di indebito e unilaterale dominio è allora necessario, ci dice Nasr, che «la conoscenza simbolica dev'essere presentata non come una fantasia poetica, ma come una scienza legata alla radice ontologica delle cose. Un vero simbolo non è una creazione umana [...] Solo in questa luce la scienza dei simboli, intesa come una scienza delle forme naturali che integra la moderna conoscenza scientifica, può svolgere una funzione vitale nel restituire l'uomo alla sua giusta dimora nell'universo». ⁴² In definitiva, per l'autore, non potrà esserci pace tra gli uomini se non ci sarà anche armonia con la natura e con la Fonte e Origine di tutto il creato.

Questa riscoperta della natura permetterebbe il ritorno dell'uomo alla sua dimora nel cosmo. L'uomo, infatti, persegue il trascendente ma non sullo sfondo di una natura profana; anzi, la stessa natura, in quanto teofania che contiene i segni di Dio, permette l'inizio di quel viaggio spirituale della coscienza umana fino ai confini del divino e del proprio perfezionamento interiore. Vedere il cosmo come un'immensa teofania vuol dire, quindi, contemplare il riflesso di se stessi nell'ordine naturale e nelle sue forme; l'aspetto teofanico della natura vergine, infatti, aiuta l'essere umano anche nella scoperta del suo autentico essere interiore come creatura di Dio. «Dal senso della natura l'uomo cerca di trascendere ed essa stessa può aiutarlo nell'impresa perché l'uomo impari a contemplarla non come sfera indipendente della realtà ma come uno specchio che riflette una realtà superiore». ⁴³

L'uomo, secondo l'islam, è giunto sulla terra per acquisire una conoscenza globale delle cose; per diventare, cioè, quell'Uomo Universale (*al-insān al-kāmil*) che è il riflesso dei Nomi e delle Qualità di Dio. L'essere umano, infatti, occupa un posto centrale nell'economia della creazione secondo il pensiero musulmano; egli è padrone e custode della terra. L'uomo ha quindi un certo diritto sulla natura ma non in qualità di dominatore di essa quanto, piuttosto, perché in virtù della sua conformazione teomorfica, egli ne è custode. ⁴⁴ «Essendogli stati insegnati i nomi di tutte le cose, egli riesce a dominarle, ma questa facoltà gli è stata data perché è il vicario

⁴⁰ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 136.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 137.

⁴³ Ivi, p. 99.

⁴⁴ *Ibidem*.

(*khalifah*) di Dio sulla terra e lo strumento della Sua volontà». ⁴⁵ L'essere umano è quindi chiamato a prendere responsabilmente parte nell'economia della creazione in quanto – come Suo tramite e per mezzo della propria partecipazione al mondo sia terreno che spirituale (Cor. 15:28-29) – egli può portare la grazia alla natura: l'uomo, come chiosa Nasr, può diventare «la bocca per la quale la natura vive e respira». ⁴⁶

Dato questo intimo rapporto tra la natura e l'uomo, la vita interiore di quest'ultimo – il suo cosmo immanente – si riflette nell'ordine esterno. L'essere umano può infatti comprendere i profondi significati della natura solo se è in grado di scavare negli strati più intimi e originari del proprio essere. Proprio come l'uomo è un essere che partecipa sia della dimensione spirituale che materiale, allo stesso modo, la natura nell'islam non è mai profana. ⁴⁷ Restare a un mero livello superficiale rispetto alla propria identità significherebbe, quindi, studiare la natura e approcciarsi a essa come a un qualcosa da dominare e manipolare quando, invece, il compito dell'essere umano sarebbe quello di illuminarla. La fondamentale importanza di questa rinascita spirituale dell'uomo è così sottolineata da Nasr: «solo chi si è rivolto alla dimensione interiore del proprio essere può vedere la natura come un simbolo, una realtà trasparente, arrivando così a conoscerla e a capirla in senso effettivo». ⁴⁸

IV. LA NATURA E LA DIMENSIONE TEOLOGICA DELLA SALVEZZA

Giunti a questo punto, la centralità teoretica del sopracitato concetto di *khalifah* (Cor. 2:30) ci spinge a interrogarci ancora una volta circa il ruolo di responsabilità morale e teologica dell'uomo nei confronti della natura. La servitù e l'obbedienza a Dio sono gli unici modi attraverso cui l'uomo può agire nel mondo in quanto *khalifah*; trattando, quindi, ciò che Dio gli ha dato in vice-reggenza (*khalifat Allāh*) come il suo stesso corpo e come il suo stesso spirito. La servitù nei confronti di Dio richiede per l'uomo di essere a conoscenza della Sua volontà e ciò non è attuato solo tramite la conoscenza della *Shari'a* ma, anche, per mezzo dell'intrinseco ordine del cosmo; dunque, di tutto ciò che è stato creato da Dio.

Nasr pone la nostra attenzione sul fatto che nel Corano il termine *ḥaqq* non si riferisca solo a Dio attraverso uno dei Suoi Nomi (*al-Ḥaqq*, cioè La Verità); esso significa, anche, «realtà, bene,

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 100.

⁴⁷ Cfr. S.H. NASR, *Ideals and Realities of Islam*, The American University in Cairo Press, Cairo 1966; trad. it. di D. Venturi, *Ideali e realtà dell'islam*, Jouvence, Milano 2015, p. 16.

⁴⁸ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 100.

legge e compito». ⁴⁹ Egli aggiunge, poi, che «secondo l'islam ogni essere esiste per merito della verità (*ḥaqq*) e deve il suo compito (*ḥaqq*) alla propria natura. [...] In trattativa con la natura, l'uomo deve pagare ciò che è dovuto a ogni creatura e ogni creatura ha di conseguenza i suoi diritti. [...] I diritti delle creature sono dati da Dio e non da noi». ⁵⁰ Tutto questo discorso, alla luce della Sua Auto-rivelazione nella natura, ci dice una cosa molto importante: ogni cosa è creata da Dio ed è un Suo segno, quindi se noi pecchiamo, trascuriamo o disprezziamo questi segni di Dio – ivi compresa la natura –, noi pecchiamo contro di Lui (*Cor.* 30:41). Allāh, nella concezione islamica, dona quindi la custodia della natura all'uomo ma non come un diritto assoluto di cui godere a piacimento quanto, piuttosto, come una prova; una prova di obbedienza, lealtà e rispetto nei confronti del Suo stesso volere. Da questa prospettiva, il pegno di responsabilità (*amāna*) dell'individuo nei confronti della natura è esercizio di un riguardo che assume anche una funzione devozionale.

Sviluppando un'euristica che vada in parte anche oltre a quanto espressamente detto da Nasr, possiamo dire che la cura della natura può essere assunta come implicazione teologica della stessa creazione. Gli uomini, infatti, sono eletti *khalīfat Allāh* poiché, dotati di libertà, sono capaci di discernere il bene dal male e di agire in conformità alla volontà di Dio o, altrimenti, di subirne le conseguenze (*Cor.* 3:104). Pertanto, in questa capacità di distinguere il bene dal male – di essere in grado di bilanciare il loro rapporto con la natura sia come fonte di sostentamento che come elemento devozionale – si gioca anche, per l'uomo, la funzione escatologica della salvezza.

In quest'idea di salvezza, oltre alla purificazione spirituale dei soggetti che vi ci accedono, è in gioco anche la possibilità stessa che essa si realizzi come liberazione dato che, a rigore, è impossibile concepire il beneficio di un intervento salvifico nei confronti del quale l'uomo non si renda operoso e recettivo. L'essere umano – in quanto *khalīfat Allāh* a cui è stato concesso in fiducia un pegno (*amāna*) – deve quindi collaborare attivamente nei confronti di questa liberazione dato che è impossibile concepire la salvezza senza una qualche redenzione; una redenzione che è rigenerazione nei confronti sia dei mali subìti che, soprattutto, di quelli compiuti. Ciò, a partire dalla prospettiva di Nasr, implica che ciascuno deve essere innanzitutto integro in se stesso; essere redento, cioè, nei confronti di tutti quei condizionamenti e forze contrarie che tendono a disgregare la sua interiorità allontanandolo dal bene e dal volere di Dio che dovrebbe, invece, essere vissuto e testimoniato quotidianamente. Riconoscere il senso teologico del riguardo nei confronti della dignità e del valore sia dell'essere umano che del mondo naturale, ci consente di comprendere come l'impegno al bene comune sia interpretabile anche come un impegno etico alla salvezza.

Mentre tradizionalmente le questioni soteriche restano perlopiù estranee al tema della nostra relazione con l'ambiente, il discorso aperto da Nasr ci dischiude a una dimensione teologica eccezionale circa l'importanza escatologica del nostro rapporto con la natura. Gli uomini sono

⁴⁹ S.H. NASR, *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis*, in R. FOLTZ-F. DANNY-A. BAHARUDDIN (eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 97.

⁵⁰ *Ibidem*.

chiamati a prendersi cura della terra come parte della continua creazione divina in modo che possano partecipare del paradiso finale. Interpretare in modo non antropocentrico la teofania naturale significa, nella prospettiva islamica, cogliersi come subordinati a Dio e servi della Sua volontà: non come padroni del creato ma come coloro che se ne prendono responsabilmente cura. Questo duplice ruolo di *khalifat Allāh* e fruitore della terra, pone in primo piano la prova teologica del raggiungimento della salvezza eterna. La dimensione escatologica della salvezza, tuttavia, non rimane confinata nell'orizzonte di un futuro remoto; essa acquista una curvatura storica che coinvolge anche il tempo presente nella misura in cui l'autentica attesa è anche anticipazione. L'uomo, infatti, deve essere in grado di compiere questo delicato equilibrio non solo nella prospettiva del Giorno del Giudizio ma, anche, nella dimensione del qui e ora, come forma di responsabilità anche nei confronti delle future generazioni, secondo il comando del «non corrompete la terra dopo che Allāh la creò pura» (Cor. 7:85).

luka.montanari@gmail.com

(Università degli Studi di Macerata)





CLAUDIO FONTANARI

**ANTONIO ROSMINI, L'EQUAZIONE
DELL'APPAGAMENTO. MANOSCRITTI INEDITI DI
SCIENZE MATEMATICHE***

Book review: Antonio Rosmini, L'equazione dell'appagamento. Manoscritti inediti di scienze matematiche, Paola Tassaroli, Santo Tassaroli (eds.), Mimesis Edizioni 2021, 563 p.

Questo prezioso contributo di Paola e Santo Tassaroli agli studi rosminiani e (come spero di chiarire nel seguito) alla filosofia teoretica contemporanea consiste per la sua massima parte nell'accurata trascrizione di una ingente mole di manoscritti rosminiani di argomento matematico conservati presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità di Stresa e risalenti agli anni compresi tra il 1815 e il 1852. Insieme alle precedenti pubblicazioni di Monica Ugaglia (il contributo *Rosmini e la Matematica*¹ e il volume *Edizione annotata degli scritti matematici di Antonio Rosmini*²), la nuova documentazione inedita messa ora a disposizione degli studiosi dimostra in modo inequivocabile, nelle parole della *Prefazione* di Samuele Francesco Tadini, «che l'interesse di Rosmini per le scienze matematiche fu sempre vivo durante tutta la sua vita, come dimostrano pure alcune lettere significative e le molte opere in cui sono presenti trattazioni specifiche che interessano l'aritmetica, l'algebra, la geometria semplice e quella analitica, il calcolo infinitesimale.»³ Occorre subito precisare che sarebbe vano cercare in questa messe di materiale che Rosmini non ha mai pensato di pubblicare risultati matematici originali o contributi significativi al progresso della matematica. Si tratta piuttosto, per usare la felice espressione rosminiana che dà il titolo alla Parte V del volume, di *Pensieruzzi di matematica*, che hanno accompagnato il filosofo

* Recensione del libro ANTONIO ROSMINI, *L'equazione dell'appagamento. Manoscritti inediti di scienze matematiche*, P. TESSAROLI - S. TESSAROLI (eds), Mimesis Edizioni, Milano 2021, 563 pp., 36 euro.

¹ «Rosmini Studies», 4, 2017, pp. 155-166.

² «Ecclesia Mater. Studi e Ricerche», Lateran University Press, Roma 2017.

³ Cfr. il volume recensito a p. 11.



roveretano lungo tutto il corso della sua lunga e operosa esistenza. Si badi bene: *di* matematica, non *sulla* matematica. Dunque non pensieri sparsi di filosofia della matematica, ma la testimonianza di una pratica quotidiana della matematica che richiede un umile esercizio consistente nella stesura di appunti e nello svolgimento di calcoli. Che l'autore della sublime *Teosofia* si sia speso con tanta dedizione e costanza in un'attività così modesta può forse stupire chi è abituato a frequentare la filosofia contemporanea di matrice heideggeriana, con la sua artificiale contrapposizione tra un *pensiero pensante* e una *ragione calcolante*: ma è uno stupore salutare, di cui essere profondamente grati alla paziente opera di trascrizione di Paola e Santo Tessaroli. L'apparente incongruenza si scioglie non appena si consideri la dichiarata matrice malebranchiana del pensiero di Rosmini, testimoniata ad esempio dalla celebre affermazione: «Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee indusse S. Agostino, seguito poscia da S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro fonte e principio. Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l'uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio; sistema ulteriormente difeso dalle imputazioni teologiche, che gli furono fatte, dall'E.mo cardinal Gerdil. Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro.»⁴ Nella spiritualità francese nata dalla contaminazione di Cartesio con Agostino, di cui Malebranche è il massimo esponente, la matematica costituisce un imprescindibile esercizio di concentrazione propedeutico all'elevazione spirituale. Tracce di tale funzione ascetica della matematica sono state notate da Matthew Jones già nell'opera di Cartesio: «Clear thinking and the nobility attendant upon a healthy soul demanded work, exercise - *askesis*. Descartes's geometry was such a spiritual exercise, meant to counter instability, to produce and secure oneself despite outside confusion through the production of real mathematics.»⁵ In Malebranche la ricerca matematica, sebbene priva della straordinaria creatività cartesiana, è un esercizio regolarmente praticato⁶ allo scopo di affinare la capacità di attenzione, agostinianamente intesa come «la preghiera naturale che rivolgiamo alla Verità interiore, affinché essa si scopra a noi.»⁷ Si tratta di un'eredità che viene consapevolmente raccolta nell'esperienza matematica di Rosmini e che poi riaffiora carsicamente nelle pagine più ispirate della filosofia contemporanea, ad esempio in questa riflessione autobiografica di Simone Weil, sorella minore del grande matematico André:

⁴ *La filosofia proposta dal Rosmini*, in A. ROSMINI, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*, S.FERRIGHI (ed.), Signorelli, Milano 1942.

⁵ M. L. JONES, *Descartes's Geometry as Spiritual Exercise*, in «Critical Inquiry», 28, 2001, pp. 40-71, a p. 42.

⁶ Ad esempio, in N. MALEBRANCHE, *Oeuvres complètes*, Tome XVII-2 *Mathematica*, P. COSTABEL (ed.), Vrin, Paris 1979, a p. 5 si cita «l'énoncé d'un problème de Fantet de Lagny qui s'inscrit dans les préoccupations de la quadrature du cercle et donne occasion à Malebranche de faire des exercices d'application de l'analyse géométrique».

⁷ N. MALEBRANCHE, *Conversazioni Cristiane*, Olschki, Firenze 1999, a p. 4.

Il fatto di non possedere né il dono né l'inclinazione naturale per la geometria non impedisce che la ricerca della soluzione di un problema o lo studio di una dimostrazione sviluppi l'attenzione. Anzi, è quasi il contrario. È quasi una circostanza favorevole. E poco importa che si trovi la soluzione o si afferri la dimostrazione, purché ci si sforzi davvero per riuscirvi. Infatti mai, in nessun modo, un autentico sforzo di attenzione viene disperso. Sul piano spirituale è sempre pienamente efficace, e di conseguenza lo è anche, per di più, sul piano inferiore dell'intelligenza, giacché la luce spirituale rischiarava sempre l'intelligenza. Se con vera attenzione si cerca di risolvere un problema di geometria e in capo a un'ora si è al punto di partenza, in ogni minuto di quell'ora si è comunque compiuto un progresso in un'altra dimensione più misteriosa. Senza che lo si avverta o lo si sappia, quello sforzo in apparenza sterile e infruttuoso ha portato più luce nell'anima. Un giorno se ne ritroverà il frutto nella preghiera.⁸

Per concludere con un'indicazione più pratica: come potrebbe oggi un filosofo rosminiano seguire l'esempio del maestro e avvicinarsi alla matematica contemporanea senza disporre di una preparazione specifica in materia? In lingua inglese è disponibile il capolavoro di Saunders MacLane, che riesce a compiere il miracolo di riassumere ordinatamente in meno di cinquecento pagine tutte le idee principali che si incontrano in un tipico percorso di laurea triennale in matematica. Il lettore di formazione filosofica troverà raccolte nel volume *Mathematics Form and Function* le lezioni di propedeutica matematica rivolte da un grande matematico a studenti di filosofia interessati ad approfondire la filosofia della matematica e ispirate al sano principio, purtroppo spesso trascurato, che «a philosophy of Mathematics is not convincing unless it is founded on an examination of Mathematics itself.»⁹ Rosmini avrebbe sicuramente sottoscritto ed è indubbio merito di Paola e Santo Tessaroli avercelo così efficacemente ricordato.

claudio.fontanari@unitn.it
(Università di Trento)

⁸ S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, a p. 192.

⁹ S. MACLANE, *Mathematics Form and Function*, Springer-Verlag, New York, 1986, a p. 1.