



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

10 (2023)

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) – TIZIANA FAITINI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – 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) – SALVATORE CARANNANTE (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – CARLA DANANI (UNIVERSITÀ DI MACERATA) – RALF LÜFTER (LIBERA UNIVERSITÀ DI BOLZANO) – CATERINA MAURER (ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI) – MARCO MOSCHINI (UNIVERSITÀ DI PERUGIA) – ANDREA ROBIGLIO (KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN) – CLAUDIO TUGNOLI (ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI – SEGRETARIO) – MARIO VERGANI (UNIVERSITÀ DI MILANO BICOCCA) – 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

<https://teseo.unitn.it/rosministudies>



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



Sommario

EDITORIALE

<i>I filosofi e il miracolo</i>	Pag.	1
<i>The Philosophers and the Miracle</i>	»	5
<i>Die Philosophen und das Wunder</i>	»	9
<i>Les philosophes et le miracle</i>	»	13
<i>Los filósofos y el milagro</i>	»	17

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	21
AGOSTINO GIOVAGNOLI, <i>Universalismo rosminiano e globalizzazione contemporanea</i>	»	23

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	37
MARKUS KRIENKE, <i>Il diritto di circolazione delle persone da Kant a Rosmini. Le trasformazioni dello jus hospitalitatis verso lo Stato di diritto</i>	»	39
LUCIA BISSOLI, <i>Justicia para ciudadanos y extranjeros</i>	»	53
FEDERICA BISCARDI, <i>Virtualità assoluta. Sul binomio 'virtualità e creazione' a partire dalla Teosofia di Antonio Rosmini</i>	»	65
MARTINA GALVANI-PAOLO BONAFEDE, <i>Il mistero del sorriso neonatale: interpretazioni pedagogiche, filosofiche e psicologiche</i>	»	79



FOCUS 1

<i>Introduzione</i>	Pag.	91
MASSIMO GIULIANI, <i>Il miracolo nell'ebraismo tra fede e sospetto. Un approccio ermeneutico</i>	»	93
SILVANO ZUCAL, <i>Pascal: il "miracolo" e i "miracoli"</i>	»	103
ANDREA AGUTI, <i>Sul miracolo come violazione delle leggi di natura. Da Hume al dibattito odierno</i>	»	129
CLAUDIO TUGNOLI, <i>Alexandre Claude François Houtteville (Abbé Houtteville): i miracoli sono fatti che attestano la verità del cristianesimo</i>	»	145
GLORIA DELL'EVA, <i>Il miracolo nel pensiero di Friedrich Heinrich Jacobi: salto mortale, percezione e libertà</i>	»	161
OMAR BRINO, <i>La «diceria che la religione offenderebbe la totalità dei giudizi della scienza naturale»: «senso dell'infinito» e miracolo in Schleiermacher</i>	»	181

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	191
ANDREA VITALI, <i>Le vicende della fondazione rosminiana di Trento. Peter Rigler ed Antonio Rosmini</i>	»	193

SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	»	279
ALBERTO ANELLI, <i>La comprensione strutturale dell'educazione: oltre la fenomenologia</i>	»	281
GABRIELE PALASCIANO, <i>Elementi per una contestualizzazione della filosofia della religione di Juan Carlos Scannone</i>	»	291



EXCURSUS

<i>Introduzione</i>	Pag.	317
GUIDO GHIA, «Un'unità spirituale ed interiore». <i>La cristologia filosofica di Piero Martinetti</i>	»	319
ANDREA PONTALTO, <i>Il presupposto trascendente del pensiero. La conoscenza immediata di Dio nella riflessione di Piero Martinetti</i>	»	329
LUCA NATALI, <i>1903: teoria della conoscenza e metafisica, Martinetti legge Cornelius</i>	»	345
ANTONIO LOMBARDI, <i>Trascendenza del pensiero, impersonalità della coscienza. Hegel, Th. H. Green e la critica di A. Seth Pringle-Pattison</i>	»	359
MARCO CALZAVARA, «Natura» e «sentimento»: <i>l'itinerario idealistico di Giovanni Gentile</i>	»	371
GIULIO M. CAVALLI, <i>Fra immanenza e trascendenza: una contraddizione? Il rapporto pensiero-realtà nella metafisica di F. H. Bradley</i>	»	379
PAOLO PAGANI, <i>Trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero. Attualità dell'idealismo essenziale di Gustavo Bontadini</i>	»	391

FOCUS 2

<i>Introduzione</i>	»	411
MICHAEL HEINRICH, <i>Auf dem Weg zu einer metadisziplinären Ästhetik</i>	»	413
NICHOLAS RAY, <i>Embodiment and Private Languages: the Proper Task of an Articulate Architecture</i>	»	435

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	451
NICOLA RICCI, <i>In ascolto dell'infinito. A margine di un recente volume in memoria di Maurizio Malaguti</i>	»	453



OVERTIME

<i>Introduzione</i>	Pag.	457
ITALO MANCINI, <i>Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano</i>	»	459

I filosofi e il miracolo

«Non ti meravigliare, Lorenzo, che Marsilio Ficino, amante della filosofia, parli di miracoli: ciò che scriviamo è vero, e compito del filosofo è dar ragione dei singoli fatti con argomenti appropriati. Vi sono le spiegazioni proprie degli eventi naturali, che hanno luogo secondo natura, ma le spiegazioni delle realtà divine, che si trovano al di sopra della natura, sono di ordine metafisico oppure miracoli. Dio fornisce la prova dei suoi misteri non tanto con le parole, quanto con le sue opere miracolose, e così conferma i suoi precetti. Donde quel detto: se non volete credere alle parole, credete alle opere».¹

Queste parole, rivolte da Marsilio Ficino nel *De Christiana religione* a Lorenzo il Magnifico, sono ancora oggi significative per chi intenda rendere i miracoli oggetto di riflessione filosofica, come si fa in questo e nel prossimo volume di «Rosmini Studies».

In primo luogo, esse invitano il lettore a non sorprendersi del fatto che i filosofi si occupino dei miracoli. La filosofia occidentale, dopo l'incontro con le religioni monoteistiche, ha abbondantemente riflettuto sul tema del miracolo, non soltanto in epoca medioevale e rinascimentale, ma anche in epoca moderna. Anzi, proprio i filosofi moderni hanno sviluppato su questo tema un grande e articolato dibattito che, tanto nel suo versante critico quanto in quello apologetico, rappresenta ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile. Certo, a chi si è abituato a fare filosofia in un contesto totalmente secolarizzato, il tema del miracolo potrà sembrare superato e oggetto tutt'al più di curiosità storico-antiquaria, ma la ripresa di interesse verso questo tema che si è registrato negli ultimi decenni nella filosofia analitica della religione contemporanea,² nonché il grado di accuratezza teorica con cui vengono trattati i

¹ M. FICINO, *La religione cristiana* (1473), Città Nuova, Roma 2005, p. 69.

² Mi limito qui a segnalare soltanto alcuni volumi più recenti: M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005; D. CORNER, *The Philosophy of Miracles*, Continuum, London-New York 2007; G. H. TWELFTREE (ed.), *The Cambridge*

problemi che solleva, indicano che esso non è affatto liquidato dal punto di vista filosofico e, al contrario, è ancora degno di essere affrontato. Lo è a maggior ragione per la filosofia della religione, perché i miracoli costituiscono un aspetto fondamentale per la comprensione di tutte le grandi religioni mondiali e non soltanto dei monoteismi occidentali.³

In secondo luogo, le parole di Marsilio Ficino suggeriscono le ragioni per le quali è bene mantenere un interesse filosofico verso il miracolo. La prerogativa fondamentale della filosofia è, come egli afferma, di «dar ragione» di quello che accade «con argomenti appropriati». Di quello che accade in natura è possibile rendere conto mediante spiegazioni naturalistiche, cioè mediante spiegazioni che non chiamano in causa entità soprannaturali. Nel fornire questo tipo di spiegazioni, la scienza moderna ha largamente sopravanzato la filosofia, al punto che taluni vedono uno spazio di sopravvivenza per quest'ultima soltanto come riflessione sul modo in cui la scienza arriva a formulare le sue spiegazioni e sulla validità di queste ultime. Tuttavia, è lecito interrogarsi se esista soltanto la natura, intesa come la totalità di ciò che è e accade, e se tutto quello che accade in natura sia suscettibile di essere spiegato naturalisticamente. Una risposta negativa a questa duplice domanda è filosoficamente legittima e rappresenta la condizione di possibilità del discorso sul miracolo; ovvero, in una prospettiva rovesciata, un'ammissione della possibilità del miracolo consente di pensare che la natura non sia la totalità dell'esperienza e che le spiegazioni naturalistiche non siano esaustive di tutto quello che accade. Mettere a tema la questione del miracolo è quindi un modo per tenere aperto il perenne confronto filosofico tra naturalismo e teismo. Quest'ultimo, infatti, muove dall'assunto, ancora evidente a Marsilio Ficino, che, accanto alle realtà naturali, vi sono «realtà divine», cioè realtà per le quali sarebbe insensato offrire spiegazioni naturalistiche, e che esiste un'interazione tra questi due tipi di realtà, sicché alcuni eventi che accadono in natura non sono interamente spiegabili per mezzo della natura.

Companion to Miracles, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011; R. A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014; Y. NAGASAWA, *Miracles. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017; D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.

³ Cfr. D. L. WEDDLE, *Miracles. Wonder and Meaning in World Religions*, New York University Press, New York 2010.

In terzo luogo, le parole di Marsilio Ficino ricordano non soltanto ai filosofi ma anche ai teologi che le «realità divine» rivelano un'unitaria natura personale, potendo così essere chiamate «Dio», non soltanto mediante la parola, bensì soprattutto mediante le «opere miracolose». In ambito religioso, come in tutti gli altri ambiti dell'esperienza umana, quello che conta, in ultimo, non sono le parole, ma i fatti, per quanto i fatti miracolosi siano tali da veicolare un significato e quindi da essere, per usare uno dei termini che il linguaggio biblico impiega per designare i miracoli, dei «segni». Il miracolo, inteso tradizionalmente come evento che sospende o supera l'ordine della natura, rende così manifesta al più alto grado l'interazione tra le realtà divine e quelle naturali, un'interazione mediante la quale si rivela un mistero, ovvero uno scopo altrimenti nascosto, in modo diretto e con una speciale evidenza. Per Marsilio Ficino, come per altri pensatori religiosi, l'evidenza è tale da assurgere al grado di «prova», ma questo è uno dei tanti intricati nodi teorici che il problema del miracolo presenta e attorno ai quali questo volume di «Rosmini Studies» invita i lettori a riflettere.

I contributi ospitati nella sezione Focus di questo numero della rivista (nel prossimo numero ne compariranno altri, tra i quali uno dedicato a Rosmini) toccano tematiche e autori diversi. Il contributo di Massimo Giuliani offre una panoramica su come il pensiero ebraico, nelle sue diverse epoche storiche, ha trattato il problema del miracolo assumendo, a seconda degli autori considerati, un atteggiamento razionalistico o fideistico oppure suggerendo interessanti soluzioni intermedie. I contributi di Silvano Zucal su Pascal e di Claudio Tugnoli sull'Abbé de Houtteville danno conto dell'utilizzo apologetico del miracolo nel contesto religioso moderno, un utilizzo reso complicato dalla contrapposizione confessionale tra cattolici e protestanti e della critica radicale al miracolo formulata nel capitolo VI del *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza. I contributi di Omar Brino su Schleiermacher e di Gloria Dell'Eva su Jacobi mettono in luce alcuni fondamentali problemi teorici connessi alla discussione sul miracolo, come quello tra determinismo e libertarismo, e, in particolare con Schleiermacher, indicano una concezione del miracolo che aspira a integrare e superare la critica moderna della sua nozione nel teismo classico. Infine, il contributo di Andrea Aguti che verte sulla ripresa contemporanea del dibattito sul miracolo, alimentata per lo più dalla controversa definizione humana di miracolo come violazione delle leggi di natura», mostra l'interesse della tematica del miracolo nel punto di intersezione tra filosofia, scienza e teologia.

(a.a.)



The Philosophers and the Miracle

“Don’t be surprised, Lorenzo, that Marsilio Ficino, passionate about philosophy, speaks of miracles: what we write is true, and the task of the philosopher is to account for individual facts with appropriate arguments. There are the proper explanations of natural events, which take place according to nature, but the explanations of divine realities, which are found above nature, are of a metaphysical order or miracles. God furnishes the proof of His mysteries not so much with words as with His miraculous works, and thus confirms His precepts. Hence that saying: if you don’t want to believe the words, believe the works”.¹

These words, addressed by Marsilio Ficino in De Christiana religione to Lorenzo the Magnificent, are still significant today for those who intend to make miracles the object of philosophical reflection, as is done in this and the next issue of Rosmini Studies.

In the first place, they invite the reader not to be surprised that philosophers are concerned with miracles. Western philosophy, after its encounter with monotheistic religions, has

¹ Cf. M. FICINO, *La religione cristiana* (1473), Città Nuova, Roma 2005, p. 69: «Non ti meravigliare, Lorenzo, che Marsilio Ficino, amante della filosofia, parli di miracoli: ciò che scriviamo è vero, e compito del filosofo è dar ragione dei singoli fatti con argomenti appropriati. Vi sono le spiegazioni proprie degli eventi naturali, che hanno luogo secondo natura, ma le spiegazioni delle realtà divine, che si trovano al di sopra della natura, sono di ordine metafisico oppure miracoli. Dio fornisce la prova dei suoi misteri non tanto con le parole, quanto con le sue opere miracolose, e così conferma i suoi precetti. Donde quel detto: se non volete credere alle parole, credete alle opere».

reflected extensively on the theme of miracles, not only in the Middle Ages and the Renaissance, but also in the modern era. In fact, modern philosophers themselves have developed a broad and wide-ranging debate on this issue which, both in its critical and apologetic aspects, still represents an essential reference point today. Of course, to those who have become accustomed to engaging in philosophy in a totally secularized context, the topic of miracles may seem outdated and at best the object of historical-antiquarian curiosity, but the resurgence of interest in this subject that has occurred in recent decades in the analytic philosophy of contemporary religion,² as well as the degree of theoretical accuracy with which the problems it raises are treated, indicate that it is by no means liquidated from the philosophical point of view and, on the contrary, is still worthy of being addressed. It is all the more so for the philosophy of religion, because miracles are a fundamental aspect for the understanding of all the great world religions and not only of Western monotheisms.³

Secondly, Marsilio Ficino's words suggest the reasons why it is good to maintain a philosophical interest in miracles. The fundamental prerogative of philosophy is, as he states, to "explain" what happens "with appropriate arguments". What happens in nature can be accounted for through naturalistic explanations, that is, through explanations that do not involve supernatural entities. In providing these kinds of explanations, modern science has vastly outpaced philosophy, to the extent that some see room for the latter to survive only as a reflection on how science comes to formulate its explanations and on their validity. However, it is legitimate to wonder if there is only nature, understood as the totality of what is and happens, and if everything that happens in nature can be explained naturalistically. A negative answer to this double question is philosophically legitimate and represents the condition of possibility of the discourse on miracles; that is, in an inverted perspective, an admission of

² I limit myself here to pointing out only a few more recent works: M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005; D. CORNER, *The Philosophy of Miracles*, Continuum, London-New York 2007; G. H. TWELFTREE (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011; R. A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014; Y. NAGASAWA, *Miracles. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017; D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.

³ Cf. D. L. WEDDLE, *Miracles. Wonder and Meaning in World Religions*, New York University Press, New York 2010.

the possibility of a miracle allows us to think that nature is not the totality of experience and that naturalistic explanations do not account for everything that happens. To consider the question of miracles is therefore a way to keep alive the perennial philosophical confrontation between naturalism and theism. The latter, in fact, starts from the assumption, still evident to Marsilio Ficino, that, alongside natural realities, there are “divine realities”, that is realities for which it would be senseless to offer naturalistic explanations, and that there is an interaction between these two types of reality, so that some events that occur in nature cannot be entirely explained by means of nature.

Thirdly, the words of Marsilio Ficino remind not only philosophers but also theologians that the “divine realities” reveal a unitary personal nature, thus, being able to be called “God”, not only through words, but above all through “miraculous works”. In the religious sphere, as in all the other areas of human experience, what counts, ultimately, are not words, but deeds, even though miraculous deeds are such as to convey a meaning and therefore to be, to use one of the terms that biblical language uses to designate miracles, “signs”. The miracle, traditionally understood as an event that suspends or surpasses the order of nature, thus makes the interaction between divine and natural realities manifest to the highest degree, an interaction through which a mystery, or an otherwise hidden purpose, are revealed in a direct way and with special evidence. For Marsilio Ficino, as for other religious thinkers, the evidence is such as to rise to the level of “proof”, but this is one of the many intricate theoretical issues that the problem of the miracle presents and around which this volume of Rosmini Studies invites readers to reflect.

The contributions in the “Focus” section of this issue of the periodical (others will appear in the next issue, including one dedicated to Rosmini) touch on different topics and authors. Massimo Giuliani’s contribution offers an overview of how Jewish thought, in its various historical periods, has dealt with the problem of the miracle, assuming, depending on the authors considered, a rationalistic or fideistic attitude or suggesting interesting intermediate solutions. The contributions of Silvano Zucal on Pascal and Claudio Tugnoli on the Abbé de Houtteville give an account of the apologetic use of miracles in the modern religious context, a use made complicated by the confessional opposition between Catholics and Protestants and by the radical criticism of miracles formulated in Chapter VI of Spinoza’s *Tractatus theologico-politicus* (1670). The contributions of Omar Brino on Schleiermacher and of Gloria Dell’Eva on Jacobi highlight some fundamental theoretical problems connected with the discussion on miracles, such as that between determinism and libertarianism, and, in particular

with Schleiermacher, indicate a conception of the miracle that aspires to integrate and overcome the modern critique of its notion in classical theism. Finally, the contribution of Andrea Aguti, who focuses on the contemporary revival of the debate on miracles, fuelled mostly by the controversial Humean definition of a miracle as a “violation of the laws of nature”, shows the interest in the subject of miracles at the intersection of philosophy, science and theology.

(a.a.)

Die Philosophen und das Wunder

»Wundere dich nicht, Lorenzo, dass Marsilio Ficino, ein Liebhaber der Philosophie, über Wunder spricht: Das, was wir schreiben, ist wahr, und die Aufgabe des Philosophen besteht darin, von den einzelnen Sachverhalten mit angemessenen Argumenten Rechenschaft abzulegen. Es gibt die Erklärungen, die den natürlichen Ereignissen, die gemäß der Natur stattfinden, eigentümlich sind, aber die Erklärungen für die göttlichen Dinge, die oberhalb der Natur ihren Ort haben, gehören der metaphysischen Ordnung an oder sind Wunder. Gott liefert den Beweis für seine Geheimnisse nicht so sehr durch Worte als durch seine Wundertaten, und so bekräftigt er seine Gebote. Daher jener Ausspruch: Wenn ihr den Worten nicht glauben wollt, dann glaubt den Taten«.¹

Diese Worte, die Marsilio Ficino in *De Christiana religione* an Lorenzo il Magnifico richtet, sind auch heute noch von Bedeutung für alle, die das Wunder zum Gegenstand philosophischer Reflexion machen wollen, wie das in diesem und im nächsten Band der *Rosmini Studies* geschieht.

¹ Vgl. M. FICINO, *La religione cristiana* (1473), Roma: Città Nuova 2005, p. 69: «Non ti meravigliare, Lorenzo, che Marsilio Ficino, amante della filosofia, parli di miracoli: ciò che scriviamo è vero, e compito del filosofo è dar ragione dei singoli fatti con argomenti appropriati. Vi sono le spiegazioni proprie degli eventi naturali, che hanno luogo secondo natura, ma le spiegazioni delle realtà divine, che si trovano al di sopra della natura, sono di ordine metafisico oppure miracoli. Dio fornisce la prova dei suoi misteri non tanto con le parole, quanto con le sue opere miracolose, e così conferma i suoi precetti. Donde quel detto: se non volete credere alle parole, credete alle opere».

Zuallererst fordern sie den Leser auf, sich nicht darüber zu wundern, dass die Philosophen sich mit Wundern befassen. Die abendländische Philosophie hat nach ihrer Begegnung mit den monotheistischen Religionen in reichem Maße über das Thema des Wunders nachgedacht, und zwar nicht nur während des Mittelalters und der Renaissance, sondern auch in der Neuzeit – ja es waren gerade die neuzeitlichen Philosophen, die zu diesem Thema eine umfangreiche und differenzierte Debatte geführt haben, welche sowohl in ihrer kritischen als auch in ihrer apologetischen Ausprägung noch heute einen unumgänglichen Bezugspunkt darstellt. Für jemanden, der sich daran gewöhnt hat, Philosophie in einem vollständig säkularisierten Kontext zu betreiben, mag das Thema des Wunders wohl überholt und höchstens als Gegenstand einer historisch-antiquarischen Neugier erscheinen; aber das Wiedererwachen des Interesses an diesem Thema, das man während der letzten Jahrzehnte in der analytischen Religionsphilosophie beobachten konnte,² und auch das Maß an theoretischer Sorgfalt, mit dem die Fragen behandelt werden, die es aufwirft, sind Anzeichen dafür, dass dieses Thema aus philosophischer Sicht keineswegs erledigt, sondern im Gegenteil nach wie vor durchaus der Auseinandersetzung wert ist. Und das gilt umso mehr für die Religionsphilosophie, denn das Wunder stellt einen fundamentalen Gesichtspunkt für das Verständnis aller großen Weltreligionen dar und nicht nur für die abendländischen Monotheismen.³

Zweitens nennen die Worte Marsilio Ficinos die Gründe, warum es gut ist, ein philosophisches Interesse am Wunder aufrechtzuerhalten. Der grundlegende Vorzug der Philosophie ist es, wie er sagt, „Rechenschaft abzulegen“ von dem, was geschieht, „mit angemessenen Argumenten“. Von dem, was in der Natur geschieht, kann man Rechenschaft geben mittels na-

² Ich beschränke mich hier darauf, lediglich auf einige neuere Bände hinzuweisen: M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, New York: Routledge 2005; D. CORNER, *The Philosophy of Miracles*, London/New York: Continuum 2007; G. H. TWELFTREE (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2011; R. A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Plymouth: Lexington 2014; Y. NAGASAWA, *Miracles. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2017; D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2018.

³ Vgl. D. L. WEDDLE, *Miracles. Wonder and Meaning in World Religions*, New York: New York University Press 2010.

turwissenschaftlicher Erklärungen, das heißt mithilfe von Erklärungen, die keine übernatürlichen Entitäten ins Spiel bringen. Wenn es darum geht, diese Art von Erklärungen zu liefern, hat die moderne Wissenschaft einen großen Vorsprung gegenüber der Philosophie gewonnen, und zwar in einem solchen Maße, dass manche der Meinung sind, diese könne nur noch überleben als Reflexion über die Weise, wie die Naturwissenschaften zur Formulierung ihrer Erklärungen gelangen, und über die Gültigkeit der Letzteren. Dennoch ist es legitim, die Frage zu stellen, ob das Einzige, was existiert, die Natur ist, verstanden als die Gesamtheit dessen, was ist und geschieht, und ob alles, was in der Natur geschieht, einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich ist. Eine negative Antwort auf diese doppelte Frage ist philosophisch legitim und stellt die Bedingung der Möglichkeit für einen Diskurs über das Wunder dar – oder umgekehrt: Wenn man die Möglichkeit des Wunders zulässt, dann wird es möglich, zu denken, dass die Natur nicht die Gesamtheit des Erfahrbaren sei und dass naturwissenschaftliche Erklärungen nicht alles, was geschieht, restlos zu erfassen vermöchten. Die Frage nach dem Wunder zum Thema zu machen ist also eine Weise, die immerwährende philosophische Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Theismus offen zu halten. Der Letztere geht nämlich von der Annahme aus – die für Marsilio Ficino noch selbstverständlich war –, dass es neben den Dingen der Natur auch „göttliche Dinge“ gibt, also Wirklichkeiten, für die naturwissenschaftliche Erklärungen anzubieten unsinnig wäre, und dass zwischen diesen beiden Arten von Wirklichkeiten eine Interaktion existiert, weil einige Geschehnisse, die sich in der Natur ereignen, nicht vollständig mittels der Natur zu erklären sind.

Drittens erinnern die Worte Marsilio Ficanos nicht nur die Philosophen, sondern auch die Theologen daran, dass die „göttlichen Dinge“ ein einheitliches personales Wesen, das daher „Gott“ genannt werden kann, nicht nur durch das Wort offenbaren, sondern vor allem durch die „Wundertaten“. Im Bereich der Religion zählen, so wie in allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens auch, letzten Endes nicht die Worte, sondern die Taten, sosehr die Wundertaten auch derart sind, dass sie eine Bedeutung transportieren, also – um einen der Termini zu benutzen, mit denen die Sprache der Bibel die Wunder bezeichnet – „Zeichen“ sind. Das Wunder, traditionell verstanden als ein Ereignis, das die Ordnung der Natur suspendiert oder übersteigt, macht so in höchstem Maße die Interaktion zwischen den göttlichen Realitäten und denjenigen der Natur offenbar, eine Interaktion, durch die ein Geheimnis oder auch eine sonst verborgen bleibende Absicht enthüllt wird, und zwar auf eine unmittelbare Weise und mit einer besonderen Evidenz. Für Marsilio Ficino wie für andere religiöse Denker ist die Evidenz

derart, dass sie den Rang eines „Beweises“ erreicht, aber das ist einer der zahlreichen verwickelten theoretischen Knoten, die das Problem des Wunders mit sich bringt und über welche dieser Band der „Rosmini Studies“ die Leser nachzudenken einlädt.

Die Beiträge, die in die Abteilung Focus dieser Nummer der Zeitschrift aufgenommen worden sind (in der nächsten Nummer werden noch weitere erscheinen, darunter einer, der Rosmini gewidmet ist), behandeln ganz unterschiedliche Thematiken und Autoren. Der Beitrag von Massimo Giuliani bietet einen Überblick darüber, wie das jüdische Denken in seinen verschiedenen historischen Epochen mit dem Problem des Wunders umgegangen ist und dabei, je nach den besprochenen Autoren, eine rationalistische oder fideistische Haltung eingenommen oder auch interessante Zwischenlösungen vorgeschlagen hat. Die Beiträge von Silvano Zucal über Pascal und von Claudio Tugnoli über den Abbé de Houtteville zeigen den apologetischen Gebrauch des Wunders im religiösen Kontext der Neuzeit – einen Gebrauch, der kompliziert wird durch den konfessionellen Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten und durch die radikale Wunderkritik, die im 6. Kapitel von Spinozas Tractatus theologico-politicus (1670) formuliert ist. Die Beiträge von Omar Brino über Schleiermacher und von Gloria Dell’Eva über Jacobi rücken einige grundlegende theoretische Probleme ins Licht, die mit der Diskussion über das Wunder verbunden sind, etwa das von Determinismus und Freiheit, und weisen (insbesondere bei Schleiermacher) auf eine Auffassung des Wunders hin, die danach strebt, die neuzeitliche Kritik seines Begriffs im klassischen Theismus zu integrieren und zu überwinden. Der Beitrag von Andrea Aguti, welcher die gegenwärtige Wiederaufnahme der Debatte über das Wunder behandelt, die meist durch Humes umstrittene Definition des Wunders als „Verletzung der Naturgesetze“ in Gang gehalten wird, zeigt das Interesse für die Thematik des Wunders an der Schnittstelle von Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie.

(a.a.)

Les philosophes et le miracle

*« Ne sois pas surpris, Laurent, du fait que Marsile Ficin, aimant la philosophie, parle de miracles : ce que nous écrivons est vrai, et la tâche du philosophe est de donner raison de chaque fait avec des arguments appropriés. Il y a les explications propres des événements naturels, qui ont lieu selon la nature, mais les explications des réalités divines, qui se trouvent au dessus de la nature, sont d'ordre métaphysique ou bien sont des miracles. Dieu fournit la preuve de ses mystères pas tant avec les mots qu'avec ses œuvres miraculeuses, et ainsi confirme-t-il ses projets. D'où ce dicton : si vous ne voulez pas croire aux mots, croyez aux œuvres ».*¹

Ces mots, adressés par Marsile Ficin dans le De Christiana religione à Laurent le Magnifique, sont encore aujourd'hui significatifs pour ceux qui souhaitent rendre les miracles un objet de réflexion philosophique, comme nous le faisons dans ce volume de « Rosmini Studies » et dans le prochain.

¹ Cfr. M. FICINO, *La religione cristiana* (1473), Città Nuova, Roma 2005, p. 69 : «Non ti meravigliare, Lorenzo, che Marsilio Ficino, amante della filosofia, parli di miracoli: ciò che scriviamo è vero, e compito del filosofo è dar ragione dei singoli fatti con argomenti appropriati. Vi sono le spiegazioni proprie degli eventi naturali, che hanno luogo secondo natura, ma le spiegazioni delle realtà divine, che si trovano al di sopra della natura, sono di ordine metafisico oppure miracoli. Dio fornisce la prova dei suoi misteri non tanto con le parole, quanto con le sue opere miracolose, e così conferma i suoi precetti. Donde quel detto: se non volete credere alle parole, credete alle opere».

Premièrement, ces mots invitent le lecteur à ne pas se surprendre du fait que les philosophes s'occupent des miracles. La philosophie occidentale, après la rencontre avec les religions monothéistes, a abondamment réfléchi à la thématique du miracle, non seulement à l'époque du Moyen Age et de la Renaissance, mais aussi à l'époque moderne. D'ailleurs, ce sont les philosophes modernes qui ont développé, sur cette thématique, un débat élargi et bien articulé qui représente encore aujourd'hui un point de référence incontournable, tant sur le versant critique que sur le versant apologétique. Certes, à ceux qui ont pris l'habitude de faire de la philosophie dans un contexte totalement sécularisé, le thème du miracle pourra paraître dépassé et tout au plus objet de curiosité historique – antique, mais la retour de l'intérêt pour ce thème qui s'est enregistré pendant les dernières décennies dans la philosophie analytique de la religion contemporaine,² ainsi que le degré de précision théorique avec laquelle on traite les problèmes que cela soulève, indiquent que cette thématique n'est pas du tout liquidée du point de vue philosophique et, au contraire, est encore digne d'être traitée. Et à plus forte raison, elle est digne d'être traitée par la philosophie de la religion, car les miracles constituent un aspect fondamental pour la compréhension de toutes les grandes religions mondiales et non seulement des monothéismes occidentaux.³

Deuxièmement, les mots de Marsile Ficin suggèrent les raisons pour lesquelles il est convenable de maintenir un intérêt philosophique pour le miracle. La prérogative fondamentale de la philosophie est, comme il l'affirme, de « donner raison » de ce qui arrive « avec des arguments appropriés ». Il est possible de rendre compte de ce qui se passe dans la nature avec des explications naturalistes, c'est-à-dire à travers des explications qui ne recourent pas à des entités supranaturelles. En fournissant ce type d'explications, la science moderne a largement

² Je me limite ici à signaler seulement certains des volumes les plus récents : M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005; D. CORNER, *The Philosophy of Miracles*, Continuum, London-New York 2007; G. H. TWELFTREE (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011; R. A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014; Y. NAGASAWA, *Miracles. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017; D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.

³ Cfr. D. L. WEDDLE, *Miracles. Wonder and Meaning in World Religions*, New York University Press, New York 2010.

dépassé la philosophie, au point que certains voient pour celle-ci un espace de survie uniquement en tant que réflexion sur la manière dans laquelle la science arrive à formuler ses explications et sur la validité de ces dernières. Toutefois, nous pouvons nous demander s'il existe seulement la nature, entendue comme la totalité de ce qui est et de ce qui se passe, et si tout ce qui arrive en nature est susceptible d'être expliqué de manière naturaliste. Une réponse négative à cette double question est philosophiquement légitime et constitue la condition de possibilité du discours sur le miracle ; soit, dans une perspective inversée, une admission de la possibilité du miracle permet de penser que la nature n'est pas la totalité de l'expérience et que les explications naturalistes ne sont pas exhaustives de tout qui se passe. Faire du miracle une thématique est donc une manière pour laisser ouverte l'éternelle querelle philosophique entre naturalisme et théisme. Ce dernier, en effet, part du principe, encore évident à Marsile Ficin, que, à côté des réalités naturelles, il y a des « réalités divines », c'est-à-dire des réalités pour lesquelles il serait insensé de fournir des explications naturalistes, et qu'il existe une interaction entre ces deux types de réalités, ainsi que certains événements qui se passent en nature ne sont pas entièrement explicables par la nature.

Troisièmement, les mots de Marsile Ficin rappellent non seulement aux philosophes mais aussi aux théologues que les « réalités divines » révèlent une nature personnelle unitaire, ainsi qu'on puisse les appeler « Dieu », non seulement à travers le mot, mais surtout à travers les « œuvres miraculeuses ». Dans le domaine religieux, comme dans tous les autres domaines de l'expérience humaine, ce qui compte, en dernier, ne sont pas les mots, mais les faits, même si les faits miraculeux sont tels qu'ils véhiculent un significat et sont donc, pour utiliser un des termes que le langage biblique emploie pour désigner les miracles, « des signes ». Le miracle, traditionnellement entendu comme événement qui suspend ou dépasse l'ordre de la nature, rend ainsi manifeste au plus haut degré l'interaction entre les réalités divines et les réalités naturelles, interaction à travers laquelle se révèle un mystère – un but qui autrement resterait caché – de manière directe et avec une spéciale évidence. Pour Marsile Ficin, comme pour d'autres penseurs religieux, l'évidence est telle qu'elle s'érige à « preuve » mais celui-ci est l'un des nombreux nœuds théoriques que le problème du miracle présente et autour duquel ce numéro de « Rosmini Studies » invite les lecteurs à réfléchir.

Les contributions hébergées dans la section Focus de ce numéro de la revue (dans le prochain numéro d'autres en paraîtront, dont une dédiée à Rosmini) touchent différentes thématiques et différents auteurs. La contribution de Massimo Giuliani offre une panoramique sur comment la pensée juive, dans ses différentes époques historiques, a traité le problème du

miracle, en ayant une approche – selon les auteurs abordés – rationnelle ou fidéiste ou bien en suggérant des intéressantes solutions intermédiaires. Les contributions de Silvano Zucal sur Pascal et de Claudio Tugnoli sur l'Abbé de Houtteville expliquent l'utilisation apologétique du miracle dans le contexte religieux moderne, une utilisation devenue compliquée à cause de la contraposition confessionnelle entre catholiques et protestants et de la critique radicale au miracle formulée dans le chapitre VI du Tractatus thologico-politicus (1670) de Spinoza. Les contributions de Omar Brino sur Schleiermacher et de Gloria Dell'Eva sur Jacobi mettent en lumière certains problèmes théoriques fondamentaux connexes à la discussion sur le miracle, comme celui entre déterminisme et libertarisme et, en particulier avec Schleiermacher, indiquent une conception du miracle qui aspire à intégrer et dépasser la critique moderne de sa notion dans le théisme classique. Pour terminer, la contribution de Andrea Aguti, qui concerne le renouveau en époque contemporaine du débat sur le miracle, alimenté surtout par la controversée définition humienne de miracle comme « violation des lois de la nature », montre l'intérêt de la thématique du miracle au croisement entre philosophie, science et théologie.

(a.a.)

Las filósofas y el milagro

“No te sorprendas, Lorenzo, de que Marsilio Ficino, amante de la filosofía, hable de milagros: lo que escribimos es verdad, y la tarea del filósofo es dar razón de los hechos particulares con argumentos apropiados. Hay explicaciones propias de los eventos naturales, que suceden según la naturaleza, pero las explicaciones de las realidades divinas, que están por encima de la naturaleza, son de orden metafísico o milagrosas. Dios ofrece la prueba de sus misterios no tanto con palabras como con sus obras milagrosas, y así confirma sus preceptos. De ahí el dicho: si no quieres creer en las palabras, cree en las obras”¹

Estas palabras, dirigidas por Marsilio Ficino en De Christiana religione a Lorenzo el Magnífico, son significativas aún hoy para aquellos que deseen hacer del milagro un objeto de reflexión filosófica, como se hace en este y en el próximo volumen de “Rosmini Studies”.

En primer lugar, las palabras invitan al lector a no sorprenderse de que los filósofos se ocupen de los milagros. La filosofía occidental, tras el encuentro con las religiones monoteístas, ha reflexionado ampliamente sobre el tema del milagro, no solo en la Edad Media y el Renacimiento, sino también en la época moderna. De hecho, los filósofos modernos han desarrollado un grande y articulado debate sobre este tema que, tanto en su vertiente crítica como apologética, sigue siendo a día de hoy un punto de referencia indispensable. Ciertamente,

¹ Cfr. M. FICINO, *La religione cristiana* (1473), Città Nuova, Roma 2005, p. 69: «Non ti meravigliare, Lorenzo, che Marsilio Ficino, amante della filosofia, parli di miracoli: ciò che scriviamo è vero, e compito del filosofo è dar ragione dei singoli fatti con argomenti appropriati. Vi sono le spiegazioni proprie degli eventi naturali, che hanno luogo secondo natura, ma le spiegazioni delle realtà divine, che si trovano al di sopra della natura, sono di ordine metafisico oppure miracoli. Dio fornisce la prova dei suoi misteri non tanto con le parole, quanto con le sue opere miracolose, e così conferma i suoi precetti. Donde quel detto: se non volete credere alle parole, credete alle opere».

para aquellos acostumbrados a hacer filosofía en un contexto completamente secularizado, el tema del milagro puede parecer superado; objeto, en el mejor de los casos, de curiosidad histórica. El renovado interés en este tema que se ha registrado en las últimas décadas en la filosofía analítica de la religión contemporánea,² así como el grado de precisión teórica con el que se abordan los problemas que plantea, indican sin embargo que no ha sido desestimado desde el punto de vista filosófico y que, por el contrario, es todavía digno de ser abordado. Esto es especialmente cierto para la filosofía de la religión, ya que los milagros son un aspecto fundamental para comprender todas las grandes religiones del mundo, no solo los monoteísmos occidentales.³

En segundo lugar, las palabras de Marsilio Ficino sugieren las razones por las cuales es beneficioso mantener un interés filosófico en los milagros. La prerrogativa fundamental de la filosofía es, como él afirma, “dar razón” de lo que sucede “con argumentos apropiados”. Es posible dar cuenta de lo que sucede en la naturaleza a través de explicaciones naturalistas, es decir, explicaciones que no invocan entidades sobrenaturales. En el proporcionar este tipo de explicaciones, la ciencia moderna ha superado ampliamente a la filosofía; tanto que algunos ven un espacio de supervivencia para esta última solo en tanto que reflexión sobre cómo la ciencia formula sus explicaciones y sobre la validez de estas últimas. Sin embargo, es legítimo preguntarse si solo existe la naturaleza, entendida como la totalidad de lo que es y sucede, y si todo lo que sucede en la naturaleza es susceptible de ser explicado en modo naturalista. Una respuesta negativa a esta doble pregunta es filosóficamente legítima y representa la condición de posibilidad del discurso sobre el milagro; es decir, en una perspectiva inversa, la admisión de la posibilidad del milagro permite pensar que la naturaleza no es la totalidad de la experiencia y que las explicaciones naturalistas no son exhaustivas de todo lo que sucede.

² Me limito a indicar solo algunos de los volúmenes más recientes: M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005; D. CORNER, *The Philosophy of Miracles*, Continuum, London-New York 2007; G. H. TWELFTREE (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011; R. A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014; Y. NAGASAWA, *Miracles. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017; D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018.

³ Cfr. D. L. WEDDLE, *Miracles. Wonder and Meaning in World Religions*, New York University Press, New York 2010.

Poner en cuestión el tema del milagro es, por lo tanto, una forma de mantener abierta la perenne confrontación filosófica entre el naturalismo y el teísmo. Este último, de hecho, parte del presupuesto, aún evidente para Marsilio Ficino, de que junto a las realidades naturales existen “realidades divinas”, es decir, realidades para las cuales sería insensato ofrecer explicaciones naturalistas, y que existe una interacción entre estos dos tipos de realidades, de modo que algunos eventos que ocurren en la naturaleza no son completamente explicables mediante la naturaleza.

En tercer lugar, las palabras de Marsilio Ficino recuerdan no solo a los filósofos, sino también a los teólogos, que las “realidades divinas” revelan una naturaleza personal unitaria no solo mediante la palabra, sino sobre todo mediante las “obras milagrosas”, pudiendo ser así llamadas “Dios”. En el ámbito religioso, al igual que en todos los demás ámbitos de la experiencia humana, lo que cuenta en última instancia no son las palabras, sino los hechos, en tanto que los hechos milagrosos son capaces de transmitir un significado y por lo tanto son, usando uno de los términos que el lenguaje bíblico utiliza para designar los milagros, “señales”. El milagro, tradicionalmente entendido como un evento que suspende o supera el orden de la naturaleza, pone de manifiesto la interacción entre las realidades divinas y las naturales en el más alto grado, una interacción mediante la cual se revela un misterio, es decir, un propósito oculto, de manera directa y con una especial evidencia. Para Marsilio Ficino, como para otros pensadores religiosos, la evidencia es tal que alcanza el grado de “prueba”; este es uno de los múltiples y enrevesados problemas teóricos que el problema del milagro plantea y sobre el que este volumen de “Rosmini Studies” invita a los lectores a reflexionar.

Las contribuciones presentadas en la sección Focus de este número de la revista (en el próximo número aparecerán otras, incluida una dedicada a Rosmini) abarcan temas y autores diferentes. La contribución de Massimo Giuliani ofrece una visión general de cómo el pensamiento judío, en sus diferentes épocas históricas, ha tratado el problema del milagro, asumiendo, según los autores considerados, una actitud racionalista o fideísta, o sugiriendo interesantes soluciones intermedias. Las contribuciones de Silvano Zucal sobre Pascal y Claudio Tugnoli sobre el Abbé de Houtteville muestran el uso apologético del milagro en el contexto religioso moderno; un uso complicado por la confrontación confesional entre católicos y protestantes y por la crítica radical al milagro formulada en el capítulo VI del Tractatus theologico-politicus (1670) de Spinoza. Los artículos de Omar Brino sobre Schleiermacher y de Gloria Dell’Eva sobre Jacobi ponen de relieve algunos problemas teóricos fundamentales relacionados con la discusión sobre el milagro, como el dilema entre determinismo y libertarismo,

y en particular en Schleiermacher, indican una concepción del milagro que aspira a integrar y superar la crítica moderna de su noción en el teísmo clásico. Por último, el artículo de Andrea Aguti que versa sobre la reanudación actual del debate sobre el milagro, en su mayoría alimentado por la controvertida definición humiana del milagro como “violación de las leyes de la naturaleza”, muestra el interés del tema del milagro en el punto de intersección entre filosofía, ciencia y teología.

(a.a.)



Lectio magistralis

Come da tradizione ormai decennale, «Rosmini Studies» pubblica in questa sezione la Lectio magistralis svolta l'anno precedente in apertura dei Rosmini Days, la settimana di eventi scientifici, didattici e divulgativi che la città di Rovereto dedica a Rosmini in occasione del suo compleanno (24 marzo). Il 21 marzo 2022 il prof. Agostino Giovagnoli ha dunque tenuto presso la Casa natale di Antonio Rosmini la Lectio che ora si pubblica con il titolo Universalismo rosminiano e globalizzazione contemporanea. La conferenza ha avuto luogo poche settimane dopo l'invasione militare della Federazione russa nello Stato dell'Ucraina (24 febbraio) e quindi non sono mancati, nelle parole del relatore e soprattutto nel dibattito, riferimenti espliciti al conflitto militare in atto.

Il prof. Giovagnoli insegna Storia contemporanea presso l'Università Cattolica di Milano. Nei suoi molteplici studi scientifici si è occupato di Risorgimento e di Italia nel XX secolo, di storia della Chiesa e delle relazioni internazionali, con particolare attenzione al ruolo della Cina contemporanea. È stato uno dei primi storici italiani a trattare organicamente il nesso tra storia e globalizzazione in una monografia uscita nel 2003 per i tipi di Laterza. Contestualmente ha dedicato alcuni saggi al neoguelfismo risorgimentale e anche a Rosmini, in particolare in occasione del bicentenario della nascita, esaminando il rapporto tra nazionalità e universalità nelle Cinque piaghe della Santa Chiesa pubblicate, come è noto, dal grande pensatore di Rovereto nel maggio 1848. Proprio la tensione tra nazionalità e universalità, tra diversità dei popoli e unità dell'umanità è al centro della sua originale interpretazione del Panegirico di Pio VII e delle Cinque piaghe proposta in questa Lectio.





AGOSTINO GIOVAGNOLI

UNIVERSALISMO ROSMINIANO E GLOBALIZZAZIONE CONTEMPORANEA

ROSMINIAN UNIVERSALISM AND CONTEMPORARY GLOBALIZATION

The Lectio offers an original interpretation of Rosmini's Panegirico di Pio VII [Panegyric for Pius VII] (1823) and Of the Five Wounds of the Holy Church (1848) in the light of the relationship between nationality and universality.

I. NON SEPARAZIONE MA DISTINZIONE TRA RELIGIONE E POLITICA

Tra le tante e importanti opere di Antonio Rosmini, vorrei tentare una rilettura de *Il Panegirico di Pio VII* e de *Le Cinque Piaghe*, alla luce di alcune questioni anche oggi di grande interesse, come le alternative tra guerra e pace, tra nazionalità e universalità e tra diversità dei popoli diversi e unità dell'umanità. Su questi terreni, Rosmini considerava cruciale il ruolo della Chiesa e, in particolare, del papa.

Com'è noto, la Rovereto in cui Rosmini è nato nel 1797 aveva assunto crescente rilevanza all'interno dell'Impero asburgico nel XVIII secolo, ma costituiva da tempo anche un importante centro di cultura italiana. L'unione di Rovereto al Regno d'Italia durante il periodo napoleonico, inoltre, aprì la città alla prospettiva che lo spazio culturale italiano potesse evolvere verso una più compiuta identità politica nazionale.¹ Queste radici hanno avuto un ruolo nell'ispirare a Rosmini un percorso con significative differenze rispetto a quello di Joseph de Maistre, cui è stato

¹ Com'è noto, Rosmini si formò nel contesto della Restaurazione e non ha mai abbandonato la condanna degli sbocchi irreligiosi della rivoluzione, cfr. L. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942 e G. SOLARI, *Studi rosmينiani*, Giuffrè, Milano 1957, pp. 217 ss.), ma la diffusione di principi liberali introdusse in lui un seme di cambiamento incompatibile con un semplice ritorno all'*Ancien Régime* e la creazione di uno spazio politico italiano accese in lui sentimenti nazionali (ivi, pp. 58 ss.).

spesso accostato.² Entrambi erano convinti che dopo la Rivoluzione francese il papa dovesse tornare a rivestire un ruolo centrale,³ ma per i francesi – e gli altri europei – ciò significava fare i conti con un riferimento “al di là de monti”: di qui il nome di ultramontanesimo, dato alla prospettiva di un ritorno al mito della cristianità medievale sostenuto da de Maistre e che ha molto condizionato la Chiesa cattolica fino al Vaticano II e oltre. Nella prospettiva invece di chi è nato a Rovereto, il papa si trova, per così dire, “al di qua” delle Alpi e nel caso italiano papato e causa nazionale si sono sempre intrecciati, seppure con esiti assai diversi nei differenti momenti storici. Anche per questo il riferimento al papato ha avuto nel pensiero rosminiano un carattere meno oppositivo e più conciliante rispetto alle tendenze del tempo, in particolare rispetto alla causa nazionale e ai principi liberali.

L’ultramontanesimo francese – e più in generale europeo – reagì al vuoto lasciato dalla scomparsa di Napoleone, rafforzando l’autorità del papa fino a farne un moderno erede di un potere imperiale esteso su tutta Europa e superiore a quello degli Stati nazionali. Anche per Rosmini, quella del papa era un’autorità universale ma di natura soprattutto spirituale, pur legandosi al potere temporale di cui nei secoli il Romano pontefice aveva goduto. L’ultramontanesimo finì per rovesciare piuttosto che estinguere l’impostazione giurisdizionalista e gallicana, ribaltando la dipendenza della Chiesa dallo Stato nella dipendenza dello Stato dalla Chiesa. Rosmini, invece, non aderì mai fino in fondo alla separazione rivoluzionaria tra Stato e Chiesa nel suo ribaltamento contro-rivoluzionario, ispirandosi piuttosto a una profonda distinzione tra sfera religiosa e sfera politica.

Ad essa si ispirò anche nella sua interpretazione dello scontro tra Pio VII e Napoleone nei primi anni del XIX secolo, che maturò progressivamente mentre osservava le vicende europee dopo il 1815. Sviluppò infatti una presa di distanza sempre più netta nei confronti della politica asburgica, segnata, anche dopo il Congresso di Vienna, da una pesante ipoteca giurisdizionalista. Tale politica gli sembrò un anacronismo ormai inaccettabile. Dopo la sconfitta della pretesa napoleonica di ridurre il papa a cappellano del suo impero, non erano più tollerabili politiche che imponessero “l’asservimento della Chiesa allo Stato, l’usurpazione dei diritti del papa nell’esercizio del suo ministero spirituale”.⁴ Sono le tesi che ispirano il suo *Panegirico di Pio VII*, pronunciato nel 1823 e scritto nel 1827, ma pubblicato solo nel 1831 per l’intervento della censura

² Il *Panegirico* fu definito “uno dei classici dell’ultramontanesimo italiano”; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 63; nel *Panegirico* si trovano riferimenti espliciti al caposcuola di questa corrente, Joseph De Maistre; ivi, pp. 17-56.

³ Rosmini ne condivise, ad esempio, la convinzione di vivere in un tempo “ove più che in altro mai fu necessaria nella Chiesa una suprema, una assoluta autorità”, (A. ROSMINI, *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo*, Eredi Soliani Tipografi Reali, Modena 1831, p. 116).

⁴ SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 60

asburgica.⁵

II. IL PADRE COMUNE

Il *Panegirico* non contiene solo una difesa di Pio VII e delle sue scelte, ma propone anche un'interpretazione dello scontro tra il papa e Napoleone proiettata verso un nuovo rapporto tra Chiesa e mondo moderno. È la questione di una riforma della Chiesa che, però, per Rosmini non doveva passare attraverso l'intervento del potere politico, come hanno proposto molte istanze di *reformatio ecclesiae* ottocentesche. L'unica vera riforma che egli propone, infatti, va nella direzione opposta, attraverso l'affermazione di una crescente libertà della Chiesa dal potere politico che le permetta di essere pienamente conforme alla sua natura più autentica.

L'apologia di un pontificato così difficile e tormentato poteva essere formulata in molti modi diversi. Benché ammirato per il modo in cui aveva sopportato tante sofferenze, Pio VII era stato anche criticato per la sua cedevolezza verso Napoleone, per la sua presenza all'incoronazione imperiale⁶ e per i due concordati da lui sottoscritti (il secondo, in particolare, molto discusso⁷). Questo pontificato poteva essere utilizzato, in altre parole, per esaltare l'intransigenza della Chiesa verso il mondo moderno o al contrario per celebrare un atteggiamento conciliante verso di esso. Rosmini, invece, ne difese entrambi gli aspetti, riconducendo sia l'intransigenza sia la conciliazione all'interesse della Chiesa e inserendole in un disegno complessivo per affrontare i tempi nuovi. A suo giudizio, Pio VII aveva previsto ciò che sarebbe avvenuto⁸ e, per questo, compì – intrecciando singolarmente moderazione ed eroismo⁹ – aperture audaci, per inserire la Chiesa nella nuova stagione post-rivoluzionaria,¹⁰ e fermissime chiusure, per difenderla da minacce mortali.

Con il primo concordato,¹¹ spiegò, Pio VII aveva restaurato la Chiesa in Francia e aperto la

⁵ Gli intenti di Rosmini furono subito colti dalla censura austriaca, allarmata dalle critiche all'ingerenza di Napoleone nella vita interna della Chiesa che, evidenziando i nessi tra giuseppinismo e rivoluzione (cfr. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 70), colpivano implicitamente anche il giurisdizionalismo asburgico, e dagli elementi di stampo pre-neoguelfo, che sottolineavano i nessi storici tra l'azione del papato e la libertà dei popoli.

⁶ Cfr. ROSMINI, *Panegirico*, cit., p. 104.

⁷ Ivi, pp. 53-54, 95 e 101.

⁸ Gli sembrava che Pio VII avesse anticipato i tempi e previsto ciò che sarebbe avvenuto poi: ivi, p. 23.

⁹ Ivi, p. 80.

¹⁰ Ivi, pp. 99-100.

¹¹ Ivi, p. 24.

strada a un inedito ampliamento della giurisdizione del papa su tutta la Chiesa.¹² L'intesa con Napoleone del 1801 ha infatti chiuso la stagione degli accordi con gli Stati assoluti per aprire quella con gli Stati post-rivoluzionari, superando la logica del giurisdizionalismo e offrendo nuove garanzie alla libertà della Chiesa. Quando, però, Napoleone aveva cercato di assumere un potere persino superiore a quello degli antichi imperatori del Sacro Romano Impero e si era proposto di asservire il papato ai suoi disegni, Pio VII respinse con intransigenza questi tentativi, difendendo la "romana libertà", garanzia di universalità del papato e della unità della "comunità cattolica" in tutto il mondo.¹³ In entrambi i casi, sia con le sue aperture sia con le sue chiusure, Pio VII aveva difeso la libertà della Chiesa, la distinzione tra potere religioso e potere politico e, in ultima analisi, la superiorità dello spirituale sul temporale.

Per Rosmini, il pericolo maggiore dell'offensiva napoleonica non era venuto tanto dall'uso della forza quanto dall'insidiosa protezione che Napoleone aveva proposto al papa. Questi cercò di imporre al papa – legandolo alla sua costruzione imperiale – scelte politiche che ne avrebbero condizionato l'azione spirituale. Pio VII, perciò, si svincolò dall'abbraccio mortale di Napoleone,¹⁴ comprendendone l'insincerità¹⁵ e gli intenti aggressivi.¹⁶ Accettando le proposte napoleoniche, il papato sarebbe diventato motivo non di unità ma di divisione tra i cattolici e di scandalo per i

¹² A. ROSMINI, *Panegirico*, cit., p. 25. Per Rosmini, con lo strumento del concordato Pio VII aveva difeso la disciplina della Chiesa, l'elezione libera del papa e "quell'unico collegio sortito di tutte le nazioni, che presiede a tutte senza che nessuna in esso tracolli", (ivi, p. 116). "Alla chiesa poi dimostrò quanto sia stata divinamente istituita una cattedra che fosse di tutte le cattedre madre ed ordinatrice; essendo egli caduto in un tempo, ove più che in altri mai fu necessaria alla Chiesa una suprema, una assoluta autorità. E l'animoso Chiaramonti [...] pose forse il massimo atto di giurisdizione che mai ponessero i Pontefici in tutti i secoli precedenti. Poiché nessuno Pontefice dispose che io sappia di tanto numero di sedie episcopali, di quanto dispose questi; quando con un sol cenno, tolti tutti i vescovi alla Francia, di altri Vescovi e di altre diocesi la fiorì [...] troncò i scismi e recise tutte le cagioni che contendevano alla Francia una pacifica religione [...] laonde per tutte queste cose parve Pio VII dirò così Papa per eccellenza", (ivi, pp. 117-118).

¹³ Napoleone "amava fondare il suo imperio in quella medesima pietra, immedesimarla a quella Chiesa che non può perire" (ivi, p. 45). Sul ruolo del papato nella Chiesa cattolica, sull'importanza della libertà del papa e del potere temporale a questo fine, cfr. ivi, pp. 45-46, 62.

¹⁴ Ivi, pp. 70-71. Pio VII aveva risposto "non posso, non debbo e non voglio", (ivi, p.89).

¹⁵ In realtà, ricordava l'autore del *Panegirico*, la protezione del re di Francia era sempre stata in funzione della libertà del papa e non dei vantaggi che il sovrano francese ne poteva ricavare, (ivi, p. 33-37).

¹⁶ Ivi, pp. 39-41

cristiani, perdendo anche la sua forza attrattiva come riferimento di pace per tutti i popoli.¹⁷ Si sottrasse perciò al tentativo di trasformare il “verace sacerdote” di tutti i credenti in “un finto sacerdote de’ Franchi” e di pretendere che “il Padre universale” sacrificasse alla politica francese milioni di cattolici e di non cattolici.¹⁸

La resistenza di Pio VII si espresse nel rifiuto di legittimare l’appropriazione imperiale dello Stato della Chiesa, prima “offerta” da Napoleone con molte argomentazioni e poi da lui imposta con la forza delle armi. La causa del temporalismo papale – all’inizio del XIX secolo e ancor di più venti anni più tardi quando Rosmini pronunciò il *Panegirico* – mostrava ormai elementi di debolezza anche agli occhi di ecclesiastici e di credenti. Ma per Rosmini Pio VII era riuscito a restituire legittimità al suo potere temporale, saldandolo in modo evidente e diretto alla dignità del papa e del suo ministero spirituale. Trascinato via da Roma praticamente solo con gli abiti che aveva indosso, a Pio VII non era rimasto altro che il prestigio del suo alto ufficio, esaltato dal contrasto con tanta inutile violenza. Elogiandone le virtù – in particolare la libertà morale dalle pressioni del potere e la capacità di sopportare serenamente la sconfitta, la debolezza, l’umiliazione¹⁹ – Rosmini mise in luce che, in tempi rivoluzionari, non si richiedeva al papa di saper parlare come Leone I, di avere la mente di Gregorio Magno o di mostrare l’audacia Giulio II²⁰ e che contavano assai più le virtù del semplice cristiano.

Oltre alle virtù spirituali di Pio VII, però, Rosmini ne elogiò anche quelle politico-diplomatiche,²¹ enfatizzando l’azione di pace svolta dal papa sul piano internazionale. Pio VII, infatti, aveva respinto le *avances* di Napoleone ricordando che egli era il “Padre comune” di ogni popolo,²² che non era in guerra con nessuno e che era in pace con tutti. Nel *Panegirico* si sottolinea il disinteresse dei papi nelle controversie internazionali.²³ L’azione per la pace, chiariva l’autore, costituì una delle funzioni del sovrano pontefice che Pio VII difese strenuamente dal tentativo

¹⁷ “Non fu mai canonista fino a quest’ora, che tanto potere al Papa attribuisse, quanto attribuiva gli Napoleone, il quale fu veramente quest’unica volta soverchiamente papista”, (ivi, p. 44).

¹⁸ Ivi, pp. 62-63.

¹⁹ Per Rosmini era importante “non il quanto patisse, ma in che degna e altissima forma patisse”, (ivi, p. 59).

²⁰ Ivi, p. 22.

²¹ Rosmini sottolinea i “negoziati mal agevolissimi da lui condotti con tanti principi [...] le ambascerie mandate e ricevute, i concordati chiusi talora con somma facilità e con sapiente larghezza, non solo presso monarchi, ma acattolici ancora, che alla virtù sua egli fece riverenti”, (ivi, p. 119).

²² I popoli si sottomettevano spontaneamente “all’altissima [autorità] dell’integerrimo Padre universale, senza gelosia né sospetto, (ivi, pp. 66-67).

²³ Ivi, p. 68.

napoleonico di manipolare il papato,²⁴ mantenendo verso tutti i principi e tutti i popoli una “neutralità amica”.²⁵

La figura del papa quale “Padre comune” scaturiva dall’evoluzione, nel corso del XVII e del XVIII secolo, della sovranità temporale del papa, nel contesto di un progressivo indebolimento dello Stato della Chiesa. Tale indebolimento, però, era stato in parte bilanciato dal prestigio che gli veniva dal suo ruolo di arbitro e mediatore nelle contese internazionali e, in particolare, nelle guerre di successione. Sviluppando un ruolo di pace, quindi, oltre a compiere un’opera evangelica, il papa aveva difeso più efficacemente che con le armi una sovranità messa sempre più in discussione dall’evoluzione storica e così aveva anche difeso la libertà del suo ministero e l’universalità della Chiesa.

Secondo Rosmini, Pio VII aveva unito una profonda consapevolezza del suo ministero nella Chiesa universale²⁶ a un forte senso di responsabilità verso tutta gli uomini.²⁷ Con la sua resistenza disarmata ma tenace, era riuscito a collocare la figura del papa al centro di una cristianità i cui confini si confondevano sempre più con quelli dell’intera umanità.²⁸ Anche i precedenti pontefici avevano mostrato “universale affezione” per tutti i popoli, ma questo papa aveva lasciato di ciò una testimonianza ancora più forte: “sortì a Pio VII, il pagnar per essa quasi fino al martirio. Arduo è contro l’armi difender la pace. Ma non solo pugna Pio per la pace, ma colla pace”.²⁹ Esaltando Pio VII come operatore di pace, Rosmini era consapevole di tracciare una figura di pontefice che si discostava, almeno in parte, dai precedenti storici: non ignorava, infatti, che in altri tempi i papi avevano combattute non poche guerre.³⁰ Tuttavia, ai suoi occhi, la saldatura tra ministero papale e opera di pace stava diventando una scelta sempre più necessaria: operando tale saldatura, Pio VII aveva addirittura dato inizio a un’epoca nuova per l’Europa e il mondo intero.³¹

Questa nuova epoca, sperava Rosmini, non sarebbe stata solo di pace ma anche di giustizia: l’azione papale non avrebbe contribuito solo a rapporti internazionali più pacifici, ma anche a rapporti sociali più giusti. Ponendosi in ascolto delle esigenze di giustizia che venivano dai popoli, Pio VII aveva fatto evolvere il principio di legittimità verso la lotta contro ogni genere di

²⁴ Ivi, p. 70.

²⁵ *Ibidem*. Cfr. TRANIELLO, *Società civile*, cit., p. 73.

²⁶ Ivi, p. 22.

²⁷ Ivi, p. 23.

²⁸ Ivi, p. 26.

²⁹ Ivi, p. 70.

³⁰ Rosmini cercò di circoscrivere l’eredità del passato, riconducendo l’azione bellica dei papi a due sole cause legittime: “l’aggressione inimica e la Chiesa pericolante”, (ivi, p. 63).

³¹ “A me sembra che fin d’allora s’espandesse un candido vessillo di pace, sotto cui rinnovata e quasi manufatta s’aperse già l’età nostra all’europeo ordinamento”, (pp. 101-103).

dispotismo³² e non è un caso che proprio nel 1827, anno di stesura del *Panegirico*, viene collocata la “conversione” di Rosmini al costituzionalismo.³³ Pio VII, egli scrisse, aveva difeso nel modo più alto i principi di giustizia quando aveva evitato di applicarli rigidamente, manifestando “bontà” e “mitezza”.³⁴ E per quanto riguarda il suo governo dello Stato pontificio, aveva di fatto applicato, seppure con intenti profondamente diversi, metodi simili a quelli dei governi post-rivoluzionari.³⁵ Rosmini poneva così Pio VII – con qualche forzatura – in sintonia con i principi liberali. L’elogio si estendeva alla tolleranza di questo papa nei confronti di eretici, scismatici ed ebrei.³⁶ Il papa aveva evitato di utilizzare nel suo Regno il braccio secolare contro di loro perché la verità poteva essere affermata molto più efficacemente con l’arma morale della persuasione piuttosto che con l’uso della forza.³⁷ Rosmini toccava in questo modo la grande questione della tolleranza nei confronti dell’“errore”: la questione, in altre parole, della libertà religiosa, elemento cruciale della - mancata - conciliazione fra Chiesa e libertà nel XIX secolo.

III. LA CHIESA, I PRINCIPI E I POPOLI

Ispirato da un senso della Chiesa che supera il terreno esclusivamente giuridico per sviluppare una dimensione più spirituale,³⁸ che integra la “dottrina dei poteri nella Chiesa” con il riferimento al popolo cristiano, che sottolinea la dimensione religiosa collettiva oltre a quella individuale,³⁹ Rosmini è tra coloro che, nel corso del XIX secolo, hanno innovato profondamente in campo ecclesiologico rispetto al tradizionale “oggettivismo” post-tridentino, sottolineando l’esperienza soggettiva del credente e la sua partecipazione a forme comunitarie di vita cristiana.

³² SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., p. 112

³³ Ivi, pp. 188-189. Sul binomio, per Rosmini indissolubile, di principe e popolo: ivi, p. 111; sull’ideale della monarchia mista e temperata: ivi, pp. 123 ss.; sulla “religione cattolica come mezzo politico efficacissimo”: (ivi p. 135).

³⁴ A. ROSMINI, *Panegirico*, cit., p. 64.

³⁵ Ivi, pp. 121 ss.

³⁶ Ivi, pp. 96-97.

³⁷ SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 148-149.

³⁸ Tra gli studi sulla spiritualità rosminiana, si segnala, per ampiezza e profondità quello di F. DE GIORGI, *Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995.

³⁹ Traniello parla di “aspirazione riformatrice del Rosmini, organicamente incentrata attorno ad una nuova immagine della Chiesa come comunità di fede e di vita”: cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Marzorati. Milano 1970, p. 65.

Quest'ottica di attenzione al concreto spessore storico, umano e religioso della comunità dei credenti cambiava anche il modo di vedere i problemi inerenti alla libertà e all'unità della Chiesa, che non potevano più essere affrontati solo in termini di definizione giuridica dei rapporti interni all'istituzione ecclesiastica o delle relazioni fra questa e gli Stati, senza invece considerare lo spessore concreto del popolo cristiano e delle comunità nazionali.

In questa prospettiva, Rosmini si accostava anche al tema della nazione, caratterizzato da un approccio relativamente ottimistico alla possibilità di conciliare le esigenze della Chiesa e le aspirazioni dei popoli. Nel nuovo contesto scaturito dalla Rivoluzione francese, volgeva la sua attenzione a quelle che si potrebbero chiamare le "nazioni dei popoli", diverse dalle precedenti "nazioni dei principi". Rosmini denunciava esplicitamente il "dispotismo" degli Stati laici post-rivoluzionari nei confronti della Chiesa e le azioni con cui questi ne limitavano la libertà. Ma avvertiva anche che si trattava di problemi antichi: tutto questo era stato infatti lungamente preparato da forme precedenti di "dispotismo". Nel medioevo, i vescovi divennero prima vassalli dell'imperatore,⁴⁰ poi subordinati ai re e, infine, condizionati dai governi delle varie nazioni europee.⁴¹ Ne derivarono conseguenze particolarmente gravi per l'unità della Chiesa, come quella dei vescovi che, ai Concili, votavano divisi per nazioni. I tentativi della S. Sede di resistere alle ingerenze laicali nelle nomine episcopali attirarono su Roma molte critiche⁴² e ciò favorì la lacerazione della cristianità con lo scisma protestante, senza peraltro che si riuscisse ad interrompere il sistema delle nomine regie,⁴³ con molte conseguenze assurde come la scelta di vescovi provenienti da altra nazione, "fors'anco d'un paese aborrito per le rivalità nazionali".⁴⁴ Per Rosmini, la lunga storia europea dall'avvento del feudalesimo in poi aveva posto gradualmente le prime pietre di un "sistema scismatico": le nomine dei vescovi da parte del potere politico prepararono, infatti, la strada all'affermazione di Chiese nazionali staccate da Roma.⁴⁵ Il gallicanesimo⁴⁶ costituiva in questo senso un caso esemplare del grave pericolo che molte nazioni correavano di separarsi dal cattolicesimo:⁴⁷ per Rosmini, "questa nazionalità della Chiesa è la distruzione intera di ogni cattolicità".⁴⁸ Alla Rivoluzione francese, andavano perciò rivolte le stesse critiche che dovevano essere rivolte ai regimi precedenti.

⁴⁰ Ivi, p. 114.

⁴¹ A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 72-80.

⁴² "A tutte le nazioni, alle chiese, a' principi [...] parve non vedere attivo in Roma che un basso interesse", (ivi, pp. 149-150).

⁴³ Ivi, pp. 159.

⁴⁴ Ivi, p. 162.

⁴⁵ Ivi, p. 173.

⁴⁶ Del gallicanesimo si parla in termini negativi anche ivi, pp. 78 e 173.

⁴⁷ Sulle nazioni come membra del popolo cristiano cfr. ivi, pp. 175-177.

⁴⁸ Ivi, p. 86.

Rosmini, però, non identificava le “nazioni dei popoli” cui guardava con simpatia con quegli Stati laici che condizionavano la libertà della Chiesa, cui riteneva si dovesse la nascita delle nazioni moderne. Le società primitive, egli sosteneva, si fondavano sull’“egoismo familiare” ed erano basate sulla forza: nella “società naturale” prevalevano il potere patriarcale e quello signorile. Ma la Chiesa era intervenuta in modo determinante nell’evoluzione storica europea da cui “uscirono le nazioni moderne”, che riprendevano l’antico modello di Israele, primo esempio storico di nazione passata dall’egoismo familiare alla società civile proprio grazie alla religione.⁴⁹ Il cristianesimo contribuì in modo decisivo a “costituzionalizzare” la monarchia assoluta delle nazioni pagane,⁵⁰ attraverso gli stretti legami sempre intercorrenti tra Chiesa e popolo che favorirono nel tempo lo sviluppo anche di stretti legami tra principi e popolo.⁵¹ Grazie anche alla Chiesa, nella società civile – definita da Rosmini anche “società artificiale” in contrapposizione a “società naturale” – in luogo del dispotismo era subentrata una complessa definizione dei modi di esercizio dei diritti, alla prevalenza della forza si era sostituita quella della ricchezza raggiunta attraverso il mercato, il libero scambio, il capitalismo moderno. La Chiesa, che tanto aveva favorito nei secoli il passaggio dei popoli dal dispotismo alla libertà e che tanto aveva fatto per aiutarli a scrollarsi di dosso il giogo dei principi, non poteva ora contrapporsi alle nazioni moderne e viceversa.

Secondo Rosmini, un rapporto più stretto con i popoli, che in tutt’Europa cercavano di affermare i propri diritti, avrebbe rafforzato l’unità e la libertà della Chiesa più di tanti accordi con gli Stati vecchi o nuovi. Nell’Europa del tempo, sopravvivevano sostanziosi residui di giurisdizionalismo che interferivano pesantemente con la vita della Chiesa mentre emergevano forme nuove e preoccupanti di laicismo ed anticlericalismo. Rosmini confidava nei popoli per rovesciare il potere dei principi, così dannoso per la libertà della Chiesa e così contrario alla sua universalità, ma si preoccupava anche di un possibile distacco delle nazioni dalla Chiesa che avrebbe potuto spingerle verso nuove forme di “dispotismo”. I due pericoli – il tradizionale giurisdizionalismo degli Stati assoluti e il moderno laicismo degli Stati liberali – avrebbero potuto essere vantaggiosamente contrastati attraverso un legame più stretto fra Roma e le diverse nazioni che componevano l’unico popolo cristiano, rafforzando i legami tra centro e periferia, tra vertice e base e alimentando i vincoli religiosi che saldano fra loro le diverse componenti della Chiesa: papa, vescovi, sacerdoti e fedeli. Il papa appariva a Rosmini il naturale alleato dei popoli che cercavano di affermarsi come nazioni,⁵² ma anche colui che avrebbe potuto aspettarsi da queste la migliore difesa del suo servizio di pastore universale.

⁴⁹ Ivi, p. 180.

⁵⁰ Ivi, p. 129.

⁵¹ Ivi, p. 136.

⁵² In questo contesto si colloca anche una lunga aggiunta sul papa quale pastore dei popoli e salvatore delle nazioni: ivi, p. 180.

Tutto ciò assumeva una specifica valenza italiana.⁵³ “La missione dell’Italia tende [...] a confondersi nel *Panegirico* con quella del papato”, ha scritto Traniello.⁵⁴ Nel 1823, l’anno in cui pronunciò il *Panegirico*, Rosmini cominciò ad esprimere chiaramente il suo desiderio che si formasse uno Stato nazionale italiano:⁵⁵ “io sono italiano e potentissima mi stringe la carità della patria”.⁵⁶ Opponendosi alle mire napoleoniche, ha scritto più tardi in quest’opera, il papa “difese la vera libertà dei popoli, parlò in loro favore contro i larvati tiranni che li corrompono prima, poi gli spogliano e incatenano”⁵⁷ e, perciò, il trionfo di questo papa dopo il crollo di Napoleone fu anche una grande vittoria italiana.⁵⁸ Pio VII – sottolineò Rosmini – aveva evitato di opporsi all’unificazione dello spazio italiano operata da Napoleone.⁵⁹ Nel sacerdote di Rovereto, l’ideale nazionale rimase sempre subordinato al più alto ideale di unità dell’intera umanità, che tendeva a confondersi con l’insieme dei popoli nella società cristiana.⁶⁰ E proprio in quest’ottica spettava all’Italia uno statuto privilegiato: era una nazione legata a un rapporto speciale con la religione universale.⁶¹

⁵³ Il nome di Rosmini non compare tra quelli abitualmente inseriti nel canone risorgimentale, ma egli ha ispirato – in forme e misure diverse – Alessandro Manzoni, Vincenzo Gioberti, Nicolò Tommaseo e altri che contribuirono, insieme a Silvio Pellico, a Cesare Balbo e a Massimo d’Azeglio, a comporre quello che si potrebbe chiamare il “canone cattolico” del Risorgimento e cioè l’insieme dei testi più importanti in cui si espresse il pensiero cattolico favorevole alla causa nazionale. Cfr. A. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Einaudi, Torino 2006, pp. 45-46.

⁵⁴ cfr. TRANIELLO, *Società religiosa*, cit., pp. 63 ss.

⁵⁵ Egli “desiderava intensamente la formazione di uno stato nazionale che fosse l’espressione reale dell’anima, della coltura, della tradizione italiana. Il dissenso coi rivoluzionari d’Italia era sui principi da cui moveva, sui mezzi da adottare, non sul fine e sulle aspirazioni”, G. SOLARI, *Studi rosminiani*, cit., pp. 105-106.

⁵⁶ Ivi, p. 107.

⁵⁷ ROSMINI, *Panegirico*, cit., p. 114.

⁵⁸ Ivi, p. 130.

⁵⁹ Ivi, p. 95.

⁶⁰ Ivi, p. 118.

⁶¹ Ivi, p. 117.

IV. LA LINGUA DELLA CHIESA

Sono tesi sostenute anche ne *Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa*.⁶² Quest'opera fu ispirata dal clima e dalle speranze dei primi anni Trenta del XIX secolo, come mostrano i riferimenti a Lammennais, bilanciati però da altre influenze, meno ideologico-politiche e più religioso-teologiche, come quella di Adam Moheler, il grande teologo romantico tedesco. Rosmini, infatti, non condivide mai fino in fondo l'approccio, per certi versi strumentale, del pensatore bretone alla dimensione religiosa e ne *Le Cinque Piaghe* sottolineò ancora più chiaramente la differenza radicale che intercorre tra società religiosa e società civile, tra società ecclesiastica e società politica.⁶³ Il sacerdote di Rovereto, insomma, era più vicino a tendenze diverse da quella lammennaisiana, come mostra anche il caso del Risveglio ginevrino e del pastore Alexandre Vinet, che esercitò una significativa influenza sul giovane Camillo Cavour e sul fratello Gustavo.⁶⁴

Ne *Le Cinque Piaghe* si legge che, a partire dal medioevo, "il Clero, senza saper come, si vide alla testa delle nazioni" e il cristianesimo esercitò una positiva influenza sulla cultura delle popolazioni barbariche.⁶⁵ Ma a tale sviluppo storico, provvidenziale per far penetrare il cristianesimo in tutte le pieghe della società ed avviare l'incivilimento delle nazioni moderne,⁶⁶ corrispose una decadenza nella cultura del clero (seconda piaga), che si allontanò sempre più da un rapporto diretto con la Scrittura.⁶⁷ A tale piaga avrebbero dovuto porre rimedio vescovi fortemente uniti tra loro,⁶⁸ ma all'episcopato era mancata proprio l'unità necessaria per garantire una vera universalità della Chiesa (terza piaga).⁶⁹ Ciò era accaduto a seguito dell'ingresso dei vescovi nelle questioni politiche e della loro assunzione di potere temporale,⁷⁰ premessa involontaria di un

⁶² Sul nesso tra *Il Panegirico* e *Le Cinque Piaghe* all'interno di un percorso che supera l'ultramontanesimo a sfondo teocratico nella direzione di un cattolicesimo conciliatorista, cfr. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, cit., pp. 28 ss.

⁶³ Ivi, p. 207.

⁶⁴ Ivi, p. 209 e n.

⁶⁵ ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe*, cit., p. 43.

⁶⁶ Ivi, p. 46.

⁶⁷ Rosmini rilevò tra l'altro un'eccessiva prevalenza della Scolastica sul riferimento diretto alle Scritture e la separazione della "formazione del cuore da quella della mente", (ivi, p. 58).

⁶⁸ Ivi, p. 63.

⁶⁹ Ivi, pp. 65 ss. Anche la questione dell'elezione dei vescovi con il concorso del clero e del popolo è successivamente divenuta una dei motivi di accusa contro Rosmini nel '48-'49, inducendo successivamente Cavour ad evitare qualunque cenno in questo senso nelle trattative del 1860-61.

⁷⁰ Ivi pp. 72 ss.

fenomeno opposto ma speculare: l'intromissione dei sovrani cristiani nella vita della Chiesa.⁷¹ La storia europea, dai regni barbarici alle moderne nazioni, aveva così posto gradualmente le premesse di un "sistema scismatico": le nomine dei vescovi da parte del potere politico avevano infatti preparato la strada all'affermazione di Chiese nazionali staccate da Roma, limitando la libertà della Chiesa e incrinandone pericolosamente l'unità.⁷² Così, dopo lo scisma d'Oriente, si arrivò al "grande scisma di Occidente [che] anche estinto lasciò i più profondi germi di divisione", preparando la Riforma protestante e il gallicanesimo.⁷³ Per Rosmini, "questa nazionalità della Chiesa è la distruzione intera di ogni cattolicità".⁷⁴ Era un pensiero che rovesciava la contrapposizione tra concili e riforma religiosa, da una parte, e tra papato e temporalismo politico, dall'altra, indicando nell'autorità del papa il cardine dell'autonomia della Chiesa e nel potere temporale uno strumento per l'indipendenza del papato, garanzie fondamentali perché l'istituzione ecclesiastica potesse svolgere in modo autentico il suo compito propriamente religioso. È un'altra idea di riforma della Chiesa rispetto a quella prevalente in età moderna, dal Concilio di Costanza alla Rivoluzione francese, e che rivalutava il ruolo del papato.

Nel contesto ottocentesco, la critica rosminiana investiva le ingerenze nella vita della Chiesa dei sovrani assoluti, non le legittime aspirazioni dei popoli, i quali costituivano al contrario un argine contro l'avvilimento particolaristico dell'episcopato e la subordinazione dei vescovi al potere civile e politico.⁷⁵ L'originale alleanza tra il papa e i popoli prospettata da Rosmini richiama indubbiamente quella delineata da Lamennais in quegli stessi anni: entrambe, infatti, abbandonavano la logica dell'*Ancien Régime* e la speranza di un ritorno alla situazione pre-rivoluzionaria. Ma, nel sacerdote di Rovereto, sull'aspetto sociale e politico prevaleva quello religioso. Ai suoi occhi, infatti, la guarigione delle ultime quattro piaghe attraverso un nuovo rapporto tra il papa e i vescovi, avrebbe permesso di affrontare la prima e cioè quella dell'ignoranza religiosa del popolo cristiano, in un certo senso la più importante perché compito fondamentale della Chiesa è comunicare la salvezza a tutti gli uomini e a tutte le donne. Il problema della collocazione della Chiesa nella nuova fase storica coincideva con una riforma che passava attraverso una più viva partecipazione alla liturgia e una più diretta conoscenza del messaggio cristiano da parte di tutti i fedeli.

⁷¹ L'assunzione di responsabilità politiche da parte del clero (ivi, p. 98) aprì infatti la strada alla nomina dei vescovi da parte del potere laico (ivi, p. 111).

⁷² Ivi, p. 173.

⁷³ Ivi, p. 78.

⁷⁴ Ivi, p. 86.

⁷⁵ "Si avrebbe avuto altro mezzo di salvare la Chiesa nella dissoluzione di tutte le sue parti, nella divisione di tutti i suoi Vescovi, fuor di quest'uno, di rendere più forte e più attivo il centro della medesima? [...] se rimane alcunché di libertà nella Chiesa (e senza libertà la Chiesa non esiste...) questo poco che rimane non è presso a' vescovi soggetti a principi cattolici, ma si è tutto concentrato nella Sedia Romana...", (ivi, p. 86). Ancora sul papa e le Chiese delle varie nazioni cfr. ivi, pp. 87-88.

In quest'ottica, la questione della lingua ecclesiastica appariva cruciale. Nel contesto romantico il problema della lingua rivestiva una grande importanza ed appariva l'elemento identitario per eccellenza di ciascun popolo: da Mazzini a Manzoni è la lingua l'elemento cardine di ogni popolo "uno d'arme, di lingua, d'altar". Rosmini fu uno dei pochi ad affrontare apertamente la questione di che cosa favorisse di più l'universalità cattolica: mantenere un'unica lingua liturgica, il latino, tanto più che si trattava di una lingua morta e che sfuggiva perciò al rischio di favorire le divisioni nazionali, o adottare le lingue volgari per contrastare l'"ignoranza" religiosa dei fedeli e dunque la loro lontananza dalla fonte della salvezza?⁷⁶ Nel cristianesimo primitivo, si legge ne *Le Cinque Piaghe*, era prevalso l'uso liturgico delle lingue parlate dai diversi popoli⁷⁷ e solo in seguito, sotto l'opera unificatrice dell'Impero romano, il latino era diventato la lingua universale di tutta la Chiesa, rimanendolo anche successivamente perché largamente parlato pure dalle popolazioni barbariche.⁷⁸ Ma poi "le guerre e il rimescolamento dei popoli mutarono le favelle. La lingua della Chiesa cessò in tal modo [...] dall'essere la lingua de' popoli".⁷⁹ A seguito di tutto ciò, si chiese Rosmini, non era meglio adottare le diverse lingue volgari nella liturgia?

Le valenze politiche della questione erano chiare al sacerdote di Rovereto. Indubbiamente, il latino, quale lingua universale di tutta la Chiesa, era stato a lungo un fattore positivo per garantirne l'unità, ma dopo il suo declino la possibilità di adottare una nuova lingua universale era stata bloccata dal contrasto tra i diversi interessi nazionali, impedendo ai sovrani di accordarsi su una scelta condivisa. Rosmini era ben consapevole dei rischi scismatici impliciti nella scelta della lingua di un particolare Stato europeo quale nuova lingua universale della Chiesa. E, pur senza escludere la possibilità, per evitare tale rischio, di costruire *ad hoc* una nuova lingua universale – e cioè una sorta di esperanto ecclesiastico – era giunto alla significativa conclusione che l'italiano costituisse la lingua più adatta a questo scopo. Infatti, la "misera Italia a nessuno dei possenti regni [era] temibile per la divisione e varietà de' suoi popoli" e, soprattutto, si trovavano su suolo italiano il centro della religione cattolica, "il padre dei cristiani, il capo della maggiore società che abbia esistito al mondo, di quella società che tutto il mondo dovrà poco a poco in uno raccogliere". In questo modo, egli suggeriva implicitamente anche un'idea più ampia: l'idea che l'Italia costituisse la migliore garanzia della libertà della Chiesa e dell'universalità del papato.

Successivamente Rosmini cambiò opinione, anche a motivo delle critiche che gli furono mosse. E ne *Le Cinque Piaghe* confermò la validità del latino, come lingua liturgica universale nell'intera Chiesa cattolica, per "unire molti popoli cristiani in un solo rito, con un medesimo

⁷⁶ Su questo problema, egli si era già espresso in precedenza ricevendo molte critiche per osservazioni che sembravano mettere in discussione l'uso del latino nella liturgia, a favore delle lingue volgari: *ivi*, p. 14.

⁷⁷ Nei primi secoli, la lingua della liturgia "dovette variare secondo la diversità delle nazioni", (*ivi*, p. 31).

⁷⁸ A. ROSMINI, *Scienza politica*, in *Id., Opere inedite di politica*, a cura di G.B. NICOLA, Paravia, Torino 1933, pp. 285 ss.

⁷⁹ ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe*, *cit.*, p. 31.

sacro linguaggio, facendo loro così sentire viammeglio l'unità e la grandezza della Chiesa e la comune loro fratellanza".⁸⁰ Ma la lingua liturgica non è l'unica lingua che si parla nella Chiesa ed egli espresse la convinzione che fosse necessario utilizzare le lingue volgari per un insegnamento in grado di raggiungere veramente la mente e il cuore dei fedeli, contrastando la piaga dell'ignoranza religiosa. Tale ricorso alle diverse lingue parlate non era in contrasto con l'obiettivo dell'unità della Chiesa, ma costituiva al contrario un modo per rafforzarla, favorendo una più approfondita comprensione da parte di ciascun credente del contenuto religioso trasmesso attraverso quelle forme liturgiche con un insegnamento impartito nelle specifiche lingue nazionali. Attraverso la questione specifica della lingua, Rosmini cercò insomma di mostrare che, malgrado problemi e tensioni, era possibile tentare una conciliazione tra universalismo cattolico e particolarismi nazionali.

agostino.giovagnoli@unicatt.it
(Università Cattolica di Milano)

⁸⁰ Ivi, p. 34. Nel 1948-49 uno dei motivi di accusa che ha portato alla sua condanna ha riguardato proprio l'introduzione del volgare nella liturgia: cfr. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, cit., p. 141.



Rosminiana

La sezione Rosminiana di questo decimo numero della rivista ospita contributi maturati all'interno di diversi eventi di ricerca su Rosmini occorsi negli ultimi mesi promossi dal Centro di Studi e Ricerche 'Antonio Rosmini' e da enti collaboratori.

*I contributi di Krienke e Bissoli sono stati sollecitati dal convegno *Personae e confini. Rosmini e il diritto di circolazione tra fine '700 e primo '800 tenuto presso l'Università di Trento. Krienke approfondisce il «diritto di circolazione delle persone» come specifico esito del pensiero politico-giuridico moderno postkantiano, evidenziando come lo jus hospitalitatis cambi da Kant a Rosmini, con quest'ultimo capace di riconoscere nel migrante quella personalità giuridica capace di garantire diritti e riconoscimento etico e politico. Bissoli evidenzia come tale diritto possa essere compreso nel quadro della società teocratica, in cui i possibili conflitti ideologici tra comunità, cittadini e stranieri possono essere riconfigurati alla luce dell'essere.**

Biscardi approfondisce i principali sensi della "virtualità" nella Teosofia di Rosmini e le loro implicazioni metafisiche in rapporto agli enti, all'essere e a Dio, proponendo nelle ultime righe stimolanti assonanze con la filosofia di Deleuze.

Galvani e Bonafede illustrano gli esiti del progetto di ricerca sul sorriso nella prima infanzia, promosso insieme a Emanuele Pili (Università di Perugia), che ha evidenziato convergenze originali tra pedagogia e ontologia rosminiana, attualizzando nuovamente il confronto con la fenomenologia husserliana.





MARKUS KRIENKE

**IL DIRITTO DI CIRCOLAZIONE DELLE PERSONE
DA KANT A ROSMINI.
LE TRASFORMAZIONI DELLO *JUS*
HOSPITALITATIS VERSO LO STATO DI DIRITTO**

**THE RIGHT OF CIRCULATION FOR PERSONS FROM KANT TO ROSMINI.
THE TRANSFORMATIONS OF THE *JUS HOSPITALITATIS* IN THE PATH
TOWARDS THE CONSTITUTIONAL STATE**

The modern evolution of the subjects' rights and the formation of the international law is highlighted, in an emblematic way, around the figure of the migrant and the challenge that the latter poses to constitutional law. Kant, Fichte and Rosmini offer three different perspectives on how to understand human dignity in a philosophical way and on how to translate it juridically into law, thus anticipating (in different ways) specific issues of the current debate. With Kant, Rosmini shares the cosmopolitan dimension of law, while, with Fichte, he recognizes the need for foundation.

«L'amore della società speciale verso i suoi membri,
non tolga, o restringa l'amore universale verso tutti gli uomini;
ma anzi l'ajuti; sicché non vi sia amor di famiglia,
di patria o d'altra società qualsiasi,
che non si rifonda nell'amore comune,
e non serva a quello universale dell'umanità
che non esclude umano individuo».¹

¹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 4 voll., M. NICOLETTI e F. GHIA (eds.), voll. 27-28a, Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2014 (d'ora in poi: FD), III, p. 180 (II, 667).



I. INTRODUZIONE

Sebbene la migrazione sia da sempre una realtà umana e pertanto una dimensione integrale dell'antropologia, per cui lo *jus hospitalitatis* ha una lunga tradizione dal diritto romano fino al giusnaturalismo prekantiano,² il «diritto di circolazione delle persone» è uno specifico esito del pensiero politico-giuridico moderno postkantiano e ha a che fare con l'istituzione dello *Stato costituzionale legislatore* come luogo e garante dei diritti, insieme, ovviamente, allo sviluppo delle possibilità tecniche di identificare i cittadini tramite passaporti.³ Sono queste, infatti, le coordinate all'interno delle quali si svolge il pensiero giuridico al cavallo tra '700 e '800, e in modo specifico in Kant, Fichte e Rosmini. Lo *ius peregrinandi* si afferma soltanto di conseguenza e non poteva affatto affermarsi all'interno di un contesto in cui la titolarità dei diritti dipendeva dal *pactum subjectionis* allo Stato:⁴ in questo senso, è senz'altro Rosmini che più degli altri due autori qui esaminati realizza questa dimensione – senza usare il termine specifico – di una «disposizione naturale dell'uomo»⁵ a circolare liberamente, mentre Kant e Fichte – così l'impressione nonostante la loro individuazione di una titolarità giuridica dell'individuo – rimangono in ultima analisi ancora all'interno di un *ius migrandi* che in tale contesto è «solo astrattamente individuato e in realtà condizionato dal primato della sovranità dello Stato».⁶

Considerando che non è lo *ius peregrinandi* ad aver segnato la storia della libertà di circolazione delle persone, rispetto alla quale gli Stati sovrani si sono riservati la definizione tramite

² Cfr. per il periodo moderno da Vitoria a Kant G. CAVALLAR, *The rights of strangers. Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*, Ashgate, London 2002.

³ Cfr. J. CAPLAN, "This or That Particular Person": *Protocols of Identification in Nineteenth-Century Europe*, in EAD. – J. TORPEY (eds.), *Documenting Individual Identity. The Development of State Practices in the Modern World*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001, pp. 49-66; J. TORPEY, *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 21-92; T. CLAES, *Passskontrolle! Eine kritische Geschichte des sich Ausweisens und Erkantwerdens*, Vergangenheitsverlag, Berlin 2010.

⁴ Osservano Meccarelli, Palchetti e Sotis che lo «*ius peregrinandi* infatti non appare, al contrario di quanto forse troppo facilmente si suppone, una anticipazione di quello che poi modernamente indichiamo come il diritto ad emigrare, e cioè un diritto alla circolazione nel quadro di un ordine internazionale fatto di Stati sovrani» (M. MECCARELLI – P. PALCHETTI – C. SOTIS, *Introduzione. Dimensione giuridica del fenomeno migratorio tra paradossi e artificialità*, in IDD. (eds.), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, eum, Macerata 2012, pp. 7-31, qui p. 8).

⁵ F. STARA, *Il confine attraversato: etica dell'ospitalità ed esercizio dell'esclusione*, in *ivi*, pp. 167-181, qui p. 167.

⁶ MECCARELLI – PALCHETTI – SOTIS, *Introduzione*, cit., p. 9.

l'istituto della cittadinanza, per cui ancora nei dibattiti controversi attuali emerge l'intima connessione di questo diritto e dei suoi limiti con l'istituzione dello Stato moderno post-westfaliano, si comprende in che modo Rosmini può risultare ancora oggi come istanza di rivendicazione di un diritto originario dell'uomo, e una voce irriducibile per la realizzazione dell'idea di umanità nei confronti dell'ordine internazionale basato sull'idea di Stati sovrani.

II. IL DIRITTO DI CIRCOLAZIONE NEI PENSATORI CONTEMPORANEI A ROSMINI

1.1 Kant e il migrante come soggetto del diritto cosmopolitico

Quando Kant parla del rapporto tra Stati (*diritto delle genti*) e del diritto degli individui di muoversi tra l'uno e l'altro di quelli (*diritto cosmopolitico*), egli si riferisce a società giuridicamente costituite secondo l'idea di Grozio (*De iure belli ac pacis*, 1625) e della Pace di Westfalia (1648). Mentre il primo funge come base della visione kantiana di una confederazione internazionale di repubbliche con la quale anticipa ciò che nel XX secolo sarebbero stati le Nazioni Unite oppure la Società delle Nazioni nel periodo tra le due Guerre, il diritto cosmopolitico pensa per la prima volta un diritto soggettivo al di fuori del contesto degli Stati e anticipa delle disposizioni basilari del diritto di asilo internazionale del XX secolo. Per Kant, tale istituzione di una "repubblica delle repubbliche"⁷ come quadro politico del diritto cosmopolitico non può dipendere, però, dall'arbitrio dei popoli, ma è di logica etico-giuridica, cioè qualcosa di moralmente dovuto per garantire la libertà di persone che hanno il diritto di occupare uno spazio sulla terra⁸ alla condizione della sfericità di quest'ultima, cioè del suo spazio limitato. Se la terra fosse infinita, in altre parole, non esisterebbe la necessità dell'*exeundum e statu naturae*: da questa situazione nasce anche il carattere del diritto cosmopolitico di esprimere una solidarietà universale dell'umanità.⁹ Ora, mentre Kant non tematizza in modo particolare il rapporto tra il "secondo" e il "terzo" livello del diritto,

⁷ Nella *Metafisica dei costumi* Kant parla di un «permanente congresso di Stati» (I. KANT, *La metafisica dei costumi*, G. VIDARI (ed.), Laterza, Roma-Bari 2006⁹ [d'ora in poi: MC], p. 188). La base di questa visione, comunque, è ancora la «tradizione del diritto dei popoli classico nella modernità» (P. KLEINGELD, *Kants politischer Kosmopolitismus*, in: «Jahrbuch für Recht und Ethik», V, 1997, pp. 333-348, qui p. 336; in questo saggio tutte le traduzioni, se non indicato diversamente, sono dell'autore).

⁸ Per Kant, infatti, «originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in luogo di essa» (I. KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, F. GONNELLI [ed.], Laterza, Roma-Bari 2018, [d'ora in poi: PP] pp. 163-207, qui p. 177).

⁹ Cfr. MC p. 190; PP p. 179,

cioè tra gli Stati costituzionali e la repubblica universale,¹⁰ egli riferisce il diritto cosmopolitico all'individuo – che anche nel tema della proprietà dei popoli rimane l'irrinunciabile punto di riferimento (in altre parole, per Kant ogni proprietà è privata) – per cui il migrante o “straniero” diventa su questo livello il banco di prova per la tenuta della sua categoria dello «stato giuridico», il quale, poi, ha dato origine al concetto «Stato di diritto».¹¹

Kant formula il diritto di ogni cittadino «di *esplorare* tutte le contrade della terra», che può essere respinto solo qualora il suo comportamento sia ostile nei confronti dello Stato ospitante, e se tale respingimento non porterà alla «rovina» del migrante.¹² Con tale diritto, formulato in maniera molto elementare e soprattutto senza disposizioni e istituzioni di garanzia internazionale, egli si riferisce alle persone «come cittadini di un universale Stato di uomini (*ius cosmopolitanum*)»¹³ e colloca i «cittadin[i] del globo»¹⁴ allo stesso livello degli Stati. Secondo Kleingeld, la giustificazione di tale diritto soggettivo che non avviene nei paragrafi sul *diritto cosmopolitico*, è il «diritto innato» della libertà «in quanto essa può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale» come «unico diritto originario spettante a ogni uomo in forza della sua umanità».¹⁵

Il diritto cosmopolitico sancisce quindi a livello sovrastatale «uno stato reciproco di *commercio* (*commercium*) fisico possibile», ossia «un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri»,¹⁶ ricordando il fatto che mentre, da un lato, la libertà di ciascuno non deve essere ridotta al suo mero diritto di proprietà privata,¹⁷ dall'altro, afferma che la pace sociale non viene più realizzata

¹⁰ Cfr. O. HÖFFE, *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in ID. (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden* (Klassiker Auslegen, 1), Akademie Verlag, Berlin 2004², pp. 109-132, qui p. 115.

¹¹ Hruschka descrive come Kant sia il primo a contrapporre allo stato di natura non lo status socialis ma lo status iuridicus (J. HRUSCHKA, *Freiheit und Rechtsstaat in Kants Rechtslehre*, in M. KAUFMANN – J. RENZIOWSKI (eds.), *Freiheit als Rechtsbegriff* (Recht und Philosophie, 2), Duncker & Humblot, Berlin 2016, pp. 19-30, qui pp. 22-23); infatti per Hobbes – definendo così il pensiero politico della prima modernità – distinse tra «status naturalis e civilis societas» (A. DINI, *L'altro e lo straniero. Aspetti del pensiero politico dell'età moderna*, in «Filosofia e teologia», XII, 1998, 2, pp. 286-292, qui p. 289).

¹² MC p. 190; PP p. 177.

¹³ PP p. 169, nota.

¹⁴ MC p. 190.

¹⁵ MC p. 44; cfr. KLEINGELD, *Kants politischer*, cit., p. 341.

¹⁶ MC p. 189.

¹⁷ «Il diritto cosmopolitico dello straniero di non essere trattato in modo ostile al suo arrivo in terra d'altri, in quanto è fondato sul possesso comune originario del suolo, sta, allora, a ricordare che ogni acquisizione rimanda ad un atto che, per quanto ricompreso nello spazio di

attraverso un'idea di "possesso comune", ma grazie alla dinamica prettamente moderna che fonda la società su ciò che è differente. Kant pensa ai meccanismi del mercato per la realizzazione della visione pacifica internazionale, basata sull'idea morale che oltrepassa le logiche dello Stato che qui si intrecciano: certamente egli afferma il diritto di entrare commercialmente in nuovi mercati, ma evidenzia anche l'esigenza di aumentare le conoscenze e l'arricchimento reciproco, criticando contemporaneamente la prassi coloniale.¹⁸

Nello specifico, Kant parla dell'*ospitalità*, *Besuchsrecht* [diritto di visita] – come forma specifica del *Gastrecht* [diritto di essere ospitato] tra lo straniero e lo Stato ospitante. Esso forma insieme all'inclinazione al profitto, attraverso il commercio, il diritto cosmopolitico quale «completamento» dei due diritti dello Stato e dei popoli.¹⁹ Ciò significa che fino a quando i rapporti sono pacifici, il diritto di spostarsi non deve essere limitato, a maggior ragione quando si fugge da un pericolo come la guerra o qualsiasi tipo di persecuzione. Va però altrettanto sottolineato che tutto ciò riguarda sempre l'ambito della visita: oltre questo, Kant non conosce un *diritto* a prendere dimora nell'altro Paese. Infatti, il titolo per essere ospitato non può superare il diritto delle genti, mentre in qualsiasi parte della *cosmopolis* vige il diritto a non essere trattato in modo ostile. Ogni specifico diritto di dimora – e quindi il *Gastrecht* – si basa su un accordo contrattuale del migrante con il sovrano: viene definito un «particolare contratto di benevolenza»,²⁰ su cui influiscono i motivi particolari menzionati, mentre a livello giuridico non deve interferire l'interesse nazionale. Da tale approccio kantiano risulta altresì che se gli Stati vengono in questo modo paragonati agli individui, viene assegnata a loro, in analogia alla proprietà privata, il diritto all'autodeterminazione per quanto riguarda l'integrità territoriale e identità culturale.

A questo punto emerge la domanda su cosa intenda Kant nell'affermare che lo Stato ha il dovere di non rigettare il migrante se altrimenti «ne consegua la rovina»: ²¹ tale questione è stata al centro di un dibattito, in cui Reinhardt ha dimostrato che trattandosi di un'obbligazione

legittimità del diritto, si presenta nel suo gesto iniziale arbitrario» (A. CICATELLO, *Diritto cosmopolitico e ragione in Kant*, in «Etica & Politica», XX, 2018, 1, pp. 325-339, qui p. 328).

¹⁸ Cfr. PP p. 178. Non è dato sapere in che modo questa potrebbe essere una risposta alla giustificazione del colonialismo da parte di Francisco de Vitoria nel suo *De Indis*.

¹⁹ PP p. 179. «E solo con quest'ultimo tipo di rapporto, non fra individui, non fra stato e individui all'interno, non fra stato e stato, ma fra stati e individui degli altri stati, Kant chiudeva il sistema generale del diritto e rappresentava compiutamente lo svolgimento storico del diritto, in cui l'ordinamento giuridico universale, la città del mondo o cosmopoli, rappresenta del sistema giuridico generale la quarta ed ultima fase, dopo lo stato di natura, ove non c'è altro diritto che il diritto privato, il diritto tra individui, dopo lo stato civile, regolato dal diritto pubblico interno, dopo l'ordine internazionale, regolato dal diritto pubblico esterno» (N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014, p. 152).

²⁰ PP p. 177.

²¹ *Ibidem*.

negativa, vale senza eccezioni, essendo, pertanto, un «dovere perfetto». Ora, tutto sta a comprendere che cosa significa l'affermazione che la persona rifiutata rischia la «rovina»: per Kleingeld, «[c]iò potrebbe includere anche la distruzione mentale o il danno fisico inabilitante».²² Reinhardt tuttavia dimostra che Kant utilizza spesso la parola “morte”, mentre quella di “rovina” non viene mai applicata a una persona se non in questo luogo della *Pace perpetua*. Si tratta del fatto che la persona perde ciò che la qualifica tale, vale a dire la sua dignità, cioè la capacità di autodeterminazione razionale.²³ Anzi, Reinhardt conclude che siccome per Kant non esiste uno stato di natura al quale lo Stato può appellarsi se vuole rivendicare una situazione di emergenza contro il migrante, «nessuno Stato può essere giustificato ad agire contro le esigenze del diritto civile mondiale. [...] non c'è alcuna necessità, nemmeno il completo collasso dello Stato di diritto, che possa conferire a uno Stato l'autorità di agire contro la legge civile mondiale e di allontanare persone per le quali ciò significherebbe la rovina».²⁴

1.2 Fichte e il protagonismo dello Stato nei confronti del migrante

Il fatto che Fichte tematizzi, a differenza di Kant, i diritti degli stranieri all'interno del «diritto delle genti», non è di sola importanza formale, ma indica che nonostante una fondazione più conseguentemente soggettiva del diritto rispetto a Kant, il vero protagonista per l'affermazione e la garanzia dei diritti diventa lo Stato. Fondando il diritto non nella ragion pratica trascendentale e, pertanto, universale, ma nella singolarità dell'io che realizza la sua libertà nel mondo in un contesto intersoggettivo, il diritto risulta riferito all'autocoscienza costituita nel rapporto agli altri piuttosto che nella ragion trascendentale dove non risulta metafisicamente fondato sul soggetto autolegislatore (il soggetto della dignità morale). La dimensione giuridica dell'azione, in questa prospettiva, costituisce il *presupposto* dell'autocoscienza (degli altri), per cui il diritto è la condizione di possibilità dell'autocoscienza. Fichte pensa, infatti, la dimensione giuridica dell'azione nel contesto interpersonale come «*Aufforderung*» («invito») alla libertà – cioè alla sua indipendenza che è più dell'autonomia kantiana – di realizzarsi individualmente, per cui il diritto è la condizione del diventar cosciente dell'individuo, e con ciò il rapporto tra gli individui si situa rigorosamente all'interno dello Stato, che, però, d'altro canto, non può sottomettere il cittadino di un altro il quale a sua volta ha l'obbligo di avvisare lo Stato al suo arrivo. Per questa fondazione prepolitica dei diritti, per Fichte «[i]l diritto che viene assicurato nello Stato è la sfera dell'istituzionalizzazione del riconoscimento».²⁵ Ciò porta all'importante

²² P. KLEINGELD, *Kant's Cosmopolitan Law. World Citizenship for a Global Order*, in «Kantian Review», 1998, pp. 72-90, qui p. 77.

²³ K. REINHARDT, *Kant und Migration: Zur Aktualität des Weltbürgerrechts*, in D. KLESCWSKI – S. MÜLLER-MEZGER – F. NEUHAUS (eds.), *Migration: Globale Bewegungsfreiheit oder nationale Grenzen*, Brillmentis, Leiden at al. 2021, pp.67-90, qui pp. 74-75.

²⁴ Ivi, p. 78.

²⁵ G. MOHR, *Fichte*, in H. J. SANDKÜHLER (ed.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2005, pp. 187-194, qui p. 187.

differenza che mentre nell'approccio kantiano, il diritto non risulta fondato nella dignità della persona, ma sulla sua libertà come unico diritto originario, in quello fichtiano la dottrina del diritto si basa sulla dignità umana nel contesto interpersonale. Rispetto a Kant, Fichte pensa il diritto internazionale non a partire dal diritto delle genti, ma come caratterizzante i rapporti tra cittadini, in questo caso ovviamente di Stati diversi, e pertanto anche mediati da essi.

Con questa teoria giuridica, il diritto naturale risulta definitivamente superato – il diritto si costituisce nella libertà e non nella morale – e di conseguenza, oltre Kant, tutte le istituzioni politico-giuridiche sono radicalmente basate sulla teoria del contratto. Ciò che il contratto istituisce è, però, lo Stato: sia il tardo Fichte (dopo il 1800) sia Hegel, subordinano così sempre più chiaramente la sfera della libertà sotto l'assoluto dello Stato come luogo e garanzia del diritto. In questa linea, Fichte concepisce un «cosmopolitismo internazionale federale»,²⁶ grazie al quale l'organismo internazionale può costringere i singoli Stati a rispettare quei diritti che, tramite i contratti tra di loro, riconoscono non soltanto ai propri cittadini ma anche ai migranti provenienti dagli Stati coinvolti in questa «confederazione dei popoli» destinata a estendersi sempre di più.²⁷ La garanzia dei diritti soggettivi dei cittadini quando si recano in un altro Stato, deriva esattamente da questi contratti tra gli Stati i quali costituiscono il diritto cosmopolitico che ora – a differenza di Kant – dispone anche di un organismo efficace di garanzia.²⁸ A differenza di Kant, quindi, per Fichte il diritto cosmopolitico non consiste nel fatto di condividere la stessa terra, ma si realizza grazie alla possibilità di acquisire diritti tramite contratti, e ciò risolve la «tensione fra Stato e diritto» verso il primo, in modo che «sia il diritto dello Stato alla fine a prevalere del tutto».²⁹ Di conseguenza, per Fichte l'«ospitalità» non costituisce una categoria giuridica e viene sostituita e superata dal *diritto originario* («*Urrecht*»)³⁰ che sancisce nello stato di natura il diritto di tutti a tutto, tranne che al corpo dell'altro: il «diritto originario è quindi il diritto assoluto

²⁶ P. KLEINGELD, *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany*, in «Journal of the History of Ideas», LX, 1999, pp. 505-524, qui pp. 511-512.

²⁷ Cfr. J. G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della Scienza*, L. FONNESU (ed.), Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 325-326 (d'ora in poi: DN).

²⁸ Ivi, p. 330; nell'orig. in corsivo; cfr. ivi, p. 333.

²⁹ C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 252 e 254. Per questo motivo, come precisa l'autrice, anche in Fichte non si può parlare in effetti di «Stato di diritto» in quanto «le due nozioni di “diritto e Stato”» non possono essere armonizzati (cfr. ivi, p. 256).

³⁰ Secondo Horstmann, questo termine quale determinazione della libertà, è una «costruzione strana» che risulta dalle tre esigenze che esso per Fichte deve assolvere ossia «1) contenere le condizioni della personalità, 2) essere rappresentabile come concetto giuridico e 3) rappresentare un fatto non realizzabile in sé, ma necessariamente fittizio come diritto» (R.-P. HORSTMANN, *Theorie des Urrechts* (§§ 8-12), in J.-C. MERLE [ed.], *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts* [Klassiker Auslegen, 24], De Gruyter, Berlin-Boston 2016², pp. 103-112, qui p. 106).

della persona di essere nel mondo sensibile *soltanto* causa (assolutamente mai qualcosa di causato)». ³¹ Per questo “diritto ad avere diritti” – una definizione che ha segnato la storia ma concettualmente non chiarisce molto – Fichte intende la capacità di tutti a stipulare contratti e regolare all’interno di tali contratti il contenuto concreto dei diritti, e con ciò in effetti si situa molto vicino al diritto cosmopolitico di Kant. Il diritto cosmopolitico, in Fichte, infatti non è che la prima concretizzazione prepolitica di tale condizione per qualsiasi diritto.

L’ospitalità, cioè la tutela di un cittadino da parte di un altro Stato, si basa quindi normalmente sul contratto tra gli Stati – prevalentemente tra quelli confinanti – e solo eccezionalmente tra Stato e individuo, nel caso in cui il migrante non può appellarsi a uno Stato di diritto. Ciò è il caso per i cittadini non riconosciuti – quelli appartenenti a uno Stato con il quale lo Stato ospitante non ha accordato nessun contratto – e per gli apolidi – le persone senza appartenenza a uno Stato (per motivi religiosi o politici, quando uno Stato si dissolve per mancanza di sufficienti risorse, o quando uno lascia uno Stato per dissenso grave su questioni costituzionali). ³² Siccome entrambi i gruppi di persone non sono protetti dal contratto tra gli Stati, possono al massimo entrare in un rapporto di sottomissione allo Stato accogliente, che lo esclude sia dagli oneri, ma anche dalla protezione e dall’assistenza da parte dello Stato. Vengono giuridicamente distinti dal criminale (grave, cioè punito con il bando) soltanto per non aver perso anche l’*Urrecht*, che, per Fichte, è il verdetto penale peggiore pensabile in quanto significa l’assoluta impossibilità di entrare in qualsiasi rapporto giuridico e, quindi, di essere riconosciuto come persona. Entrambi costituiscono per Fichte, come sottolinea Picardi, una minaccia alla proprietà e ai diritti dei cittadini dello Stato ospitante. ³³ Questo tratto, ossia la minaccia di una persona non appartenente a uno Stato in quanto non sottomessa a un’autorità, già presente in Kant, viene evidentemente rafforzato di molto in Fichte. E anche se la prima accoglienza, con la possibilità che la persona arrivata possa esprimere i propri motivi e che possa essere ascoltata, non può essere rifiutata dallo Stato, quest’ultimo – a differenza dalla visione kantiana – può certamente opporsi sulla base dei suoi fini legittimi. Salvo nella situazione in cui ciò metterebbe a repentaglio la vita della persona rifiutata, lo Stato ha, quindi, il diritto di rifiutare, sulla base dei propri interessi purché non siano discriminatori, ³⁴ un tale contratto impedendo di conseguenza che il migrante senza appartenenza acquisti i suoi diritti fondamentali. Ecco perché Fichte ritiene l’espulsione di un

³¹ DN p. 101.

³² Cfr. R. PICARDI, *I “diritti degli altri” e la “giusta appartenenza” nel Fondamento del diritto naturale di Fichte*, in «Etica & Politics», XXIII, 2021, 2, pp. 173-194, qui p. 180.

³³ Cfr. *ivi*, p. 179.

³⁴ Picardi sottolinea, infatti, che «il contrattualismo fichtiano non giustifica affatto la completa arbitrarietà delle decisioni dello Stato» e «lascia apparire come illegittima e non ammissibile [...] la decisione di respingere la richiesta di accesso, soggiorno e cittadinanza di uno straniero ricorrendo a ragioni discriminatorie fondate su mere caratteristiche fenotipiche, quali l’etnia o il colore della pelle» (*ivi*, p. 186), e ciò per il motivo che il proprio corpo – secondo Fichte – è la condizione di ogni realizzabilità del diritto.

cittadino il «destino più terribile che può succedere a un essere umano»,³⁵ che significa la perdita della dignità e l'essere ridotti a uno stato di animale o bestia.

Già Opocher criticò Fichte per subordinare l'individualità alla «comunità organica in cui vive la vita stessa di Dio»,³⁶ e ciò si esprime soprattutto nella questione della sicurezza per la quale Fichte esige come «massima fondamentale» che «ogni cittadino debba «poter essere subito riconosciuto, dovunque, come questa o quella determinata persona», tramite «un passaporto, rilasciato dall'autorità più vicina, in cui la sua persona sia descritta con precisione, e ciò senza differenza di ceto». Ma a causa dell'ambiguità delle parole, per le persone «importanti» che se lo possono permettere, si può inserire «un ritratto ben riuscito, al posto della descrizione». Fatto sta che «[n]iun uomo viene ammesso in un qualche luogo senza che da questo passaporto si riconosca sia lui sia il luogo del suo ultimo soggiorno». ³⁷ Infine, ciò porta alla chiusura dello Stato come mezzo individuato da Fichte per consentire il rapporto pacifico tra le nazioni – lo «Stato commerciale chiuso» –, per cui solo attraverso l'affermazione delle nazioni si riesce a pensare, secondo Fichte, una sorta di Stato universale razionale che abbraccia l'umanità.³⁸

III. ROSMINI E IL MIGRANTE COME «PERSONA GIURIDICA»³⁹

La differenza tra Rosmini e i pensatori tedeschi risiede nel fatto che il Roveretano non pensa la «statualità [*Staatlichkeit*] come condizione di realizzazione dei diritti individuali di libertà». ⁴⁰ Ogni diritto liberale è una «libertà per» e una «libertà nello Stato», anche se Rosmini

³⁵ J. G. FICHTE, *Das System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, in I. H. FICHTE (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Nachgelassene Werke*, De Gruyter, Berlin 1962, pp. 493-652, qui p. 625.

³⁶ E. OPOCHER, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, p. 194.

³⁷ DN p. 257.

³⁸ Cfr. P. INHOFFEN, *Freiheit durch Vernunft? Ordnung und Ziel der menschlichen Gesellschaft nach Johann Gottlieb Fichte*, in «Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften», XXVIII, 1987, pp. 91-131, qui, pp. 106-107.

³⁹ Per Rosmini, «persona giuridica» esprime il «sozio» e indica che quindi si tratta di un diritto che deve essere riconosciuto dalla società civile (FD III, p. 102 [II, 365]).

⁴⁰ P.-A. HIRSCH, *Freiheit und Staatlichkeit bei Kant. Die autonomietheoretische Begründung von Recht und Staat und das Widerstandsproblem*, de Gruyter, Berlin 2017, p. 16. Infatti, nella prospettiva del giusnaturalismo moderno l'«ordine artificiale dello Stato è uno spazio politico unitario e chiuso, solo all'interno del quale ha luogo la cittadinanza, cioè la 'traduzione' in positivo, la realizzazione efficace, dei diritti naturali del singolo» (C. GALLI, *Cittadino/Straniero/Ospite*, in «Filosofia e teologia», XII, 1998, 2, pp. 223-243, qui p. 228).

preferisce parlare di *società civile*, proprio per esprimere la sua idea distante dalla concezione del diritto non tanto da Kant quanto piuttosto da Fichte ed Hegel:⁴¹ sebbene oggi possiamo senz'altro parlare dello *Stato di diritto* in Rosmini, egli stesso si sarebbe distanziato dal termine, e in questo senso non può essere annoverato tra quei suoi contemporanei che si lasciano pensare come suoi precursori.⁴² Anche per Rosmini, però, nello stato di natura, ogni garanzia di diritto è soltanto potenziale, ma non per questo egli nega – come Kant e soprattutto Fichte – ogni *diritto naturale*.⁴³ Anzi, radicando ontologicamente il diritto (razionale) nella persona, egli afferma i diritti originari senza un riferimento ad una statualità. Con ciò si colloca senz'altro più vicino a Kant rispetto a Fichte, sebbene condivide con quest'ultimo il problema di una fondazione del diritto cosmopolitico oltre Kant: anziché situandolo nello Stato come concretizzazione istituzionale del contratto tra cittadini, Rosmini lo trascende verso la persona come sede ontologica del diritto.⁴⁴ Contrariamente a Fichte egli non pensa a un mero *Urrecht*, ma a una realtà personalistica che qualifica l'uomo *persona originaria di titolarità giuridica*. Mentre lo Stato si restringe in fin dei conti – come in Fichte e in Hegel – a chi con le proprietà e il lavoro vi contribuisce – la legislazione viene determinata dai contribuenti –, la società civile è fatta da tutti i cittadini, i cui diritti fondamentali sono difesi dal Tribunale politico per il quale tutti hanno ugual diritto di voto. In questo modo, Rosmini tiene distinto – come si evince dal *Diritto sociale* – il *bene comune* dal *bene pubblico*: e mentre le «società pagane» si orientano a quest'ultimo, sono le costituzioni *secondo la giustizia sociale* a porre entrambe in equilibrio. L'universalità della persona nella cultura cristiana, è ciò che per Rosmini fa la differenza,⁴⁵ ed è il concetto contrapposto alla *ragion di Stato* realizzata da Fichte – e che, secondo Ferronato, è per Rosmini l'indicatore dei mali dello Stato moderno.⁴⁶

⁴¹ HIRSCH, *Freiheit und Staatlichkeit*, cit., p. 16.

⁴² Afferma infatti giustamente Campanini che il «termine di “Stato di diritto” non è formalmente presente [...] in alcun [...] luogo dell'opera politica rosminiana e ciò per la radicata diffidenza che Rosmini ha nei confronti della categoria stessa di Stato» (G. CAMPANINI, *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, G. PICENARDI – S. F. TADINI (eds.), 3 voll., Sodalitas, Stresa 2014, II, p. 97, nota 14). Infatti, Graj nel suo saggio sullo Stato di diritto in Rosmini deve identificare lo «stato di diritto» in Rosmini con «l'ideale» (C. GRAJ, *Rosmini e lo stato di diritto*, in «Rivista Rosminiana», XIII, 1919, 3-4, pp. 92-105, qui p. 92), e quindi – si potrebbe concludere – in linea con lo status iuridicus in Kant, e certamente non con le caratteristiche dello “Stato di diritto” in Fichte o Hegel.

⁴³ Cfr. DN p. 132.

⁴⁴ Cfr. FD II, p. 25 (I, 49).

⁴⁵ Cfr. FD III, p. 136 (II, 496).

⁴⁶ «un principio nel quale si annida ogni possibile malefatta che il governo della società civile – o meglio: dello Stato – possa progettare e attuare, sia all'interno dei propri confini territoriali sia nell'ambito delle relazioni internazionali, consentendo di giustificare ogni restrizione della libertà della persona umana e ogni offesa al diritto» (M. FERRONATO, *Note e osservazioni su*

Il riconoscimento dei diritti – individuali e sociali – diventa pertanto per il Roveretano l'istanza di legittimazione e limitazione dello Stato, non la collocazione dei diritti originari all'interno di esso – un aspetto che in Kant è quasi impercettibile, mentre in Fichte, la cui opera Rosmini non analizza, diventa poi esplicito. Il rapporto tra gli individui giuridici non è, di conseguenza, il contratto, ma la «libera concorrenza universale» come «il principio unico, il mezzo universale, usato il quale a dovere, la società civile si rend[e] immune da ogni ingiustizia», per cui egli propone la «formula»: «[l]a società civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale, secondo il Diritto di ragione, ed ella eviterà tutte le ingiustizie». ⁴⁷ Tale situazione di concorrenza – che per Rosmini non è solo un termine economico, ma caratterizza in generale il suo approccio liberale al diritto e costituisce il principio generale della società civile – è anche il contesto all'interno del quale Rosmini tratta del problema dell'accoglienza degli stranieri. Anziché essere una “minaccia” per la libertà è espressione e garanzia della stessa, anche nei confronti degli stranieri. Il diritto originario spetta, infatti, a ogni persona, e la società civile può soltanto regolare la modalità dei diritti commettendo «ingiustizia manifesta ogni qual volta manca a quel suo primo dovere, trapassando la linea della modalità a lei affidata da regolamentare, ed entrando ne' diritti delle persone individue o collettive». ⁴⁸ Da ciò risulta per Rosmini innanzitutto che «[i]l viaggiare in ogni parte del globo è un diritto di natura; l'emigrazione a chi la dimanda, non può essere negata», ⁴⁹ in quanto le restrizioni sono delle signorie non della società civile: ⁵⁰ «[q]uelli che considerano la società civile come una signoria negano ai cittadini la

Rosmini e la ragion di Stato, in «Archivio giuridico sassarese», terza serie, I, 2017, pp. 3-18, qui p. 17; cfr. EAD., *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Kluwer-CEDAM, Milano 2022, pp. 125-139).

⁴⁷ FD IV, p. 494 (II, 2271).

⁴⁸ FD IV, pp. 493-494 (II, 2267); cfr. *ivi*, pp. 493-494 (II, 2267-2272).

⁴⁹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in ID., *Scritti politici*, U. MURATORE (ed.), Sodalitas, Stresa 1997, pp. 43-249, qui p. 97.

⁵⁰ «Col pretesto della sicurezza dello Stato furono da' governi trovati i passaporti ed essi tosto se ne approfittarono facendoli servire al dispotismo, molestano 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 ascritto 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» (*ivi*, pp. 97-98). Con ciò Rosmini, infatti, sancisce quanto affermato nell'art. 2 ossia che l'«egoismo nazionale» e il «dispotismo» negano i «diritti di natura e di ragione», recando però così un danno alla società accogliente impedendo la concorrenza e con essa la capacità di rinnovamento (*ivi*, p. 66).

libera emigrazione, riguardandoli come legati ad un servizio». ⁵¹ Inoltre, gli stranieri dispongono del diritto di essere accolti qualora presentino le necessarie *guarentigie*: ⁵² in altre parole lo stato di cittadinanza non può essere negato a chi ne adempie i requisiti. ⁵³ Una volta date tali garanzie o sicurezze, secondo Rosmini dovrebbe essere addirittura vietato «esigere in lui, mediante disposizioni positive, qualità arbitrarie prima d'ammetterlo». ⁵⁴ Con ciò, egli dimostra la sua distanza da Fichte il quale esclude dai motivi che legittimano il rifiuto soltanto la discriminazione per l'identità di nazionalità o religione dello straniero. Tuttavia, anche Rosmini considera che può essere «necessario l'escluderlo per difesa o guarentigia sua propria [dello straniero]», ⁵⁵ nel caso ad esempio in cui i suoi costumi religiosi minerebbero le tradizioni di una società a tal punto da mettere a rischio il consenso sociale.

Molto similmente a Kant, Rosmini afferma una fondamentale coappartenenza di tutte le persone sulla terra al di fuori dello Stato: «[I]a società civile ed i membri di essa si trovano rispetto a quelli che restano fuori della società, nello stato di natura, e tanto la società, e i singoli suoi membri, quanto tutti gli altri uomini che stanno in presenza di quella, senza appartenervi, sono persone giuridiche, uguali. Il diritto naturale e razionale dee essere mantenuto fra tali persone giuridiche con rispetto uguale dall'una e dall'altra parte». ⁵⁶ Rispetto a Kant, solo il rapporto finalistico del diritto si inverte: in Kant lo stato giuridico dell'individuo si orienta sempre alle società costituite in repubbliche, mentre in Rosmini è pensabile la «rovina» della società civile, ma in nessun modo quella dell'individuo. Non a caso Bissoli specifica la posizione rosminiana

⁵¹ FD IV, p. 247 (II, 1635).

⁵² «La società civile non è obbligata a ricevere nel suo seno uno straniero se non nel caso che questi potesse a ciò costringerla pel diritto di guarentigia. In questo caso però, dove egli abbia tutte le qualità necessarie ad un socio ella dee ammetterlo. L'esigere in lui, mediante disposizioni positive, qualità arbitrarie prima d'ammetterlo, è un impedirgli la concorrenza naturale e universale di cui parliamo» (FD IV, p. 495 [II, 2274]). «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. Queste violazioni nacquerò dal considerarsi il civile governo piuttosto come una signoria che come un governo civile. Or egli è certo che il Cristianesimo ha ridotto oggimai le nazioni a stato di società ed ha fatto cessare in esse l'elemento signorile che si frammi-schiava in esse e che era d'origine pagana o violenta» (ROSMINI, *La Costituzione*, cit., p. 97).

⁵³ FD IV, pp. 499 4 495 (II, 2290 e 2274).

⁵⁴ FD IV, p. 495 (II, 2274).

⁵⁵ FD IV, p. 495 (II, 2275).

⁵⁶ FD IV, p. 259 (II, 1677).

affermando che «perisca, quindi, la società civile, piuttosto che periscano gli uomini»,⁵⁷ indicando la logica molto simile rispetto a Kant, ma nel momento più decisivo – società *versus* persona – rovesciata nel suo opposto. Da ciò risulta la pretesa che «[c]olle persone esistenti fuori della società civile saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione».⁵⁸

Per Rosmini, non solo lo Stato è limitato rispetto alla società civile, ma anche «la società [civile] speciale è limitata nel numero de' suoi membri, quando la universale abbraccia in sé stessa tutti affatto gli uomini: indi quella ha per suo cemento l'amore speciale o della famiglia, o della città, o della, così detta, cosa pubblica; là dove questa ha per suo cemento l'amore universale del genere umano, che chiamasi *umanità*».⁵⁹ Ogni diritto politico (società civile) si trova dunque inserito e giustificato nell'ambito del diritto universale – istituzionalmente per Rosmini rappresentato e rivendicato dalla società teocratica di cui la «società naturale dell'umana specie» è un «cotal disegno delineato»: ⁶⁰ così Rosmini anticipa in modo più esplicito che Kant (*diritto cosmopolitico*) e Fichte (*Urrecht*) il diritto originario di ogni essere umano, in quanto – contro l'individualismo della loro concezione – fa parte della «società naturale del genere umano»: «gli uomini, pel solo fatto della loro coesistenza sopra la terra, si trov[a]no congiunti in una società di diritto».⁶¹ In questo contesto si spiega la sua maggiore apertura all'accoglienza dello straniero rispetto alla concezione dello Stato di diritto tedesco. In questo contesto, Rosmini analizza il problema dell'incommensurabilità di persone straniere con il “bene comune” politico-interno, proprio perché questo aggiunge ai cittadini «una certa proprietà».⁶² Una volta “aggiunti”, i «cittadini o comunali nuovi» non hanno – così secondo il ragionamento del Roveretano – diritto ai beni comuni dei «cittadini o comunali antichi» se non sono stati assunti con il loro consenso, ma, in ogni caso, non può essergli negata la «libera concorrenza» basata sui diritti universali: vale a dire «la facoltà di comperare ad equo prezzo il detto diritto di comproprietà cogli antichi de' beni del comune».⁶³ Quindi, e qui sta la differenza a Kant, per Rosmini gli stranieri – come riassume Bissoli – possono influire pure «in ciò che essenzialmente la società civile potrebbe essere ed è chiamata ad essere».⁶⁴

Tuttavia, i diritti di cittadinanza si ottengono soltanto tramite un atto specifico; altrimenti vale anche per Rosmini, molto similmente a Kant, il «diritto della fermata necessaria», riservato

⁵⁷ L. BISSOLI, *Quale cittadinanza? La proposta di Antonio Rosmini*, in «Dialegethai», 18, 2016, <https://mondodomani.org/dialegethai/articoli/lucia-bissoli-01/> (consultato il 1° novembre 2022), con riferimento a FD IV, p. 254 (II, 1660).

⁵⁸ FD IV, p. 421 (II, 2064).

⁵⁹ FD III, p. 178 (II, 666).

⁶⁰ FD III, p. 179 (II, 668).

⁶¹ FD III, p. 173 (II, 637).

⁶² FD IV, p. 497 (II, 2282).

⁶³ FD IV, p. 497 (II, 2283).

⁶⁴ BISSOLI, *Quale cittadinanza?*, cit.

ai «popoli cacciati dalle loro sedi» che non può essere concesso a qualsiasi straniero, il quale non può pretendere lo stesso accesso ai diritti civili riservato ai cittadini:⁶⁵ i diritti di passaggio e di fermata «non si possono attribuire agli stranieri in un modo illimitato. La società civile ha il diritto d'impedirli loro, di restringerli, di legarli a certe condizioni, quando ciò riesca d'utilità o di consenso comune».⁶⁶ Oltre tale restrizione del diritto dello straniero, Rosmini concepisce certamente anche la legittimità dell'istituzione del passaporto per regolare tali flussi, sebbene valutati in modo molto più limitato la sua compatibilità con la dignità e la libertà della persona.⁶⁷

IV. CONCLUSIONE

A differenza di Kant e Fichte, Rosmini riconosce il migrante o straniero come *persona dotata di diritti originari* («persona giuridica»), garantendogli una dimensione di riconoscimento che non si trova negli autori tedeschi: in questo modo egli può essere considerato un rappresentante di un diritto che non ha trovato luogo nell'ordine post-wesfaliano degli Stati ossia dello *ius peregrinandi*. In questo modo, proprio lo straniero è diventato la prova politica della «base antropologica del diritto», il quale per Rosmini, non si restringe di fronte alla «libera circolazione»,⁶⁸ e, quindi, della «dignità di uno Statuto Costituzionale» che è tenuto a «proclamare inviolabile il diritto di natura e di ragione» ed è fondato «sul rispetto dovuto all'umanità».⁶⁹ In quanto Rosmini ripensa personalisticamente il diritto naturale, evitando di ridurre lo *ius peregrinandi* allo *ius migrandi* degli Stati, egli esprime senz'altro una voce che proprio all'interno del dibattito attuale acquisisce nuova rilevanza.

krienke@rosmini.de

(Istituto di Studi Filosofici, Facoltà di Teologia di Lugano)

⁶⁵ FD II, p. 467 (I, 1701). Commenta infatti Bissoli: «la questione dei diritti degli stranieri non è separabile dall'attenzione che, comunque, una società civile deve sempre mantenere nei confronti dei suoi cittadini» (L. BISSOLI, *Antonio Rosmini di fronte alla questione dei diritti umani e della giustizia*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 91-103, qui pp.93-94).

⁶⁶ FD II, p. 467 (I, 1701).

⁶⁷ «il domandare io un passaporto per Loreto non è molto naturale; potrebbe altrui parere un motivo troppo leggero la sola visita di quel Santuario, dove sono stato anzi due o tre anni. L'andata a Firenze è più coperta da motivi letterari. A Loreto non potrei venire che recando la ragione di fare a Lei compagnia» (A. ROSMINI, *Lettera del 12 aprile 1826, alla Signora Marchesa Maddalena di Canossa a Verona*, in ID., *Epistolario completo*, 13 voll., Pane, Casale Monferrato 1887, II, p. 63).

⁶⁸ M. NICOLETTI, *Rosmini, la persona e i diritti*, in «Rosmini Studies» IX, 2022, pp. 55-67, qui p. 66.

⁶⁹ ROSMINI, *La Costituzione*, cit., p. 66.



LUCIA BISSOLI

JUSTICIA PARA CIUDADANOS Y EXTRANJEROS

JUSTICE FOR CITIZENS AND FOREIGNERS

Considering Rosmini's political works in comparison with his metaphysical and anthropological essays, and starting from Rosmini's project of a code of law that, in the author's opinion, can guarantee the fundamental human rights, this article discusses the concept of justice between citizens and outsiders. Its first part is an analysis of Rosmini's juridical fundamentals, which takes into account also some objections historically moved against it. Its second part examines some specific cases of conflicts between outsiders and the members of civil society, as considered by the Roveretan philosopher.

INTRODUCCIÓN

El tema del reconocimiento de los derechos de los extranjeros podría parecer una cuestión marginal en comparación con la totalidad del pensamiento del Roveretano. En efecto, si se aísla el tema y no se lo considera tal y como se sitúa dentro de las cuestiones de gran alcance en Rosmini –sobre la relación entre justicia y ley, sobre la responsabilidad del estado frente a las personas–, se corre el riesgo de concluir que tal reflexión es una prueba más de la actualidad de este autor, pero nada más. Se puede interpretar, en cambio, la coexistencia entre ciudadanos y extranjeros como una prueba de todo el pensamiento rosminiano, a condición de que se asuma la estrategia contraria, es decir, analizar su metafísica para llegar a su pensamiento político.

En ocasión de esta publicación, se procede como sigue. En la primera parte se analiza la esencia de cada derecho a partir de la definición rosminiana de justicia. Se analiza la correspondencia entre los derechos individuales o sociales y la reflexión ontológica rosminiana, de modo que se ponga a prueba cómo, según el autor, se puede justificar una pretensión y el deber de los demás de respetarla. En la segunda parte se ofrece un análisis de algunos casos concretos de encuentro y conflicto entre ciudadanos y extranjeros, situaciones que Rosmini intenta solucionar en las obras que se han citado a lo largo del artículo.



PRIMERA PARTE

1.1. La justicia como principium essendi del derecho

Se nota inmediatamente que, según este autor, un derecho nunca se justifica por la sola pretensión de poseer ese derecho, ya que no está en la pretensión, individual o social, su esencia. Según Rosmini, de hecho, un derecho, individual o propio de una asociación, corresponde a lo que es correcto hacer para respetar la existencia del tal individuo o tal asociación.¹

Asimismo, para Rosmini, no es suficiente el criterio de la igualdad puesta por la coexistencia. Según este último principio, cada ser humano que convive debe limitar sus acciones, de modo que, si un individuo impide las acciones de los demás, el impedimento aportado sea igualmente respetuoso a el control que se impone a sí mismo.² Sin embargo, tal principio «è fondato sopra un'astrazione, che non esiste in natura, e che è solamente una parte di ciò che esiste in natura»³ además «l'uguaglianza adunque di limitazione [...] non è ciò che rende giusta la quantità di limitazione che agli altri io impongo col mio operare».⁴

En otras palabras, según Rosmini, para resolver cualquier conflicto y generar utilidad, convivencia, paz, no se deben disponer estas últimas como los criterios de las leyes, sino acudir a ese principio de justicia.⁵ Efectivamente, todas las leyes positivas según Rosmini deberían ser «un'espressione di questa giustizia» hasta el punto de que la justicia «è l'essenza di tutte le leggi: né alcuna autorità esiste se non quale ministra della giustizia».⁶ Además, poco antes, en la misma introducción, él afirma: «la giustizia è un principio, l'utilità è una conseguenza».⁷ Así, la justicia es el *principium essendi* de todo código, el principio mismo al que todo derecho, legítimamente reconocido, debe referirse necesariamente para subsistir.

¹ Véase F. PEREZ BUENO, *Rosmini: doctrinas ético-jurídicas: (síntesis)*, Blass, Madrid 1919; M. FERONATO, *Diritto e diritti della persona in Antonio Rosmini*, Studia Patavina, 2009, vol. 3, pp. 539 – 548.

² Tal principio fue establecido por Franz Aloys von Zeiller, el autor del Código Civil austriaco de 1811, el *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*. Zeiller explicó el criterio de la igualdad en la coexistencia en su obra *Das natürliche privat-recht* que Rosmini cita en la *Filosofía del Diritto*. Véase A. ROSMINI, *Filosofía del diritto*, M. NICOLETTI - F. GHIA (eds.), Città Nuova, Roma 2013 - 2016, vol. 27, p. 235.

³ Ivi, p. 239.

⁴ Ivi, p. 246.

⁵ M. NICOLETTI, *Diritto e diritti nella filosofia di Antonio Rosmini*, en F. CONIGLIARO (ed.), *L'uomo e la società: la politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta, 2009, pp. 53 – 54.

⁶ ROSMINI, *Filosofía del diritto*, cit., vol. 27, p. 59 – 60.

⁷ Ivi, p. 57.

Por supuesto, Rosmini indica también un *principium cognoscendi*, que es la propiedad, en torno a la cual se concentraron los principales debates entre los años cincuenta y setenta – la referencia aquí es a Piovani, Zolo, Mercadante⁸ – sin embargo, no se lo considera en este punto, ya que la propiedad no es indicada por Rosmini como la esencia de las leyes, sino como modelo cognoscitivo de la aplicación de cualquier derecho, porque en ella, según él, se encuentran las características aplicativas propias de todos⁹. Por eso, se vuelve sobre este principio en la segunda parte de este artículo, la parte práctica.

1.2. ¿Rosmini era un iusnaturalista moderno?

Inmediatamente se abre la cuestión de si Rosmini podría ser catalogado como un iusnaturalista moderno. Efectivamente, para un lector contemporáneo de la *Filosofia del Diritto* las palabras previamente citadas resuenan como las de alguien que contrapone una ley de la naturaleza a la ley positiva y establece la prioridad de la primera sobre la segunda. Sin embargo, como recordó Francesco Petrillo,¹⁰ Rosmini es diametralmente opuesto a tal ideología por varias razones, que se exponen sucintamente a continuación.

Ante todo, el Roveretano es profundamente crítico con las expresiones ‘derecho de la naturaleza’ y ‘estado de naturaleza’ y en consecuencia, con reflexiones como las de Rousseau, Hobbes, Haller.¹¹

Además, para Rosmini el derecho natural es sinónimo sólo de derecho individual, es decir, implica simplemente ‘no hacer daño, no hacer mal’, un simple derecho negativo, que él

⁸ Zolo (D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963) opinó que el personalismo rosminiano se podría resolver en un individualismo utilitarista. Al contrario, Piovani, que fue maestro de Zolo, (P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, 2nd edn, Morcelliana, Brescia 1997) argumentó que toda la reflexión política y jurídica del Roveretano se enfoca en el problema de una posible justificación del mal social. Mercadante en su escrito de 1974 (F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, A. Giuffré Editore, Milano 1974) destacó que Rosmini distinguió entre la justificación del derecho y el desarrollo del derecho, poniendo un límite a la ley positiva.

⁹ Tales características universales son 1) ser acto propio de un sujeto personal, 2) darse en condiciones de libertad jurídica, 3) ser universal pero no abstracto.

¹⁰ Véase sus videolecciones del 2013, <https://www.rosminiinstitute.it/confronti/filosofia-politica/diritto-e-giustizia-nella-filosofia-pratica-rosminiana/> (30/11/2022).

¹¹ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27/A, pp. 233-235. Véase también W. DARÓS, *Derechos individuales y constitución según la justicia social en el pensamiento de A. Rosmini*, *Thèmes, Revue de la Bibliothèque de Philosophie Comparée*, VI, 2008.

explícitamente define como crudo, tosco, imperfecto en su obra *La società e il suo fine*.¹² Para regular las relaciones entre las personas humanas es necesario todo el derecho racional y, en particular, la parte del derecho social, en la que se establece positivamente cómo debe actuar el hombre con sus semejantes.

Por último, Rosmini no contrapone las leyes positivas a una ley ‘inscrita en los corazones’. De hecho, para él, no sólo no existe un código para la sola ley natural, sino que las leyes positivas son el único intento humano posible de acercarse a tal ley natural. Aunque las leyes siguen siendo imperfectas y falibles, al igual que el razonamiento humano, sin embargo, ellas son el único medio posible que la sociedad humana posee para garantizar la justicia.

Concluyendo esta sección de la primera parte, se rechaza la inclusión del Roveretano entre los iusnaturalistas modernos. Por ende, la importancia que tiene la justicia dentro del pensamiento jurídico rosminiano no tiene fines ideológicos, sino al contrario profundamente éticos. En efecto, Rosmini se pregunta cómo es posible construir un código capaz de acompañar y cuidar a los seres humanos en cualquier momento de su existencia.¹³ Él se revela, y es, un filósofo profundamente vinculado al pensamiento clásico,¹⁴ sin embargo, el objetivo de su sistema enciclopédico no es simplemente la repetición de autores griegos, latinos y medievales, sino la revitalización de estos con las preguntas de la modernidad.¹⁵

Queda, sin embargo, el problema de aclarar el sentido mismo de esta justicia, en la que hemos insistido hasta ahora.

1.3. La justicia como idea y cuestión del innatismo.

Dado que hay varias definiciones de justicia que se repiten en las obras rosminianas, se ha elegido la siguiente: «La giustizia [...] non è che un ente ideale, una regola della mente nostra, un'idea e propriamente la grande, la prima idea, l'idea dell'essere in universale».¹⁶ Esta definición se encuentra en la *Antropologia Soprannaturale*, obra escrita entre 1832 y 1836, antes de la *Filosofia del Diritto*, terminada en 1844. Se ha elegido en concreto tal definición porque en la introducción a la *Filosofia del Diritto* aparece una expresión muy similar. Efectivamente, en el texto de esta

¹² A. ROSMINI, *La società e il suo fine*, en Id., *Filosofia della politica*, M. D'ADDIO (ed.), Città Nuova, Roma 1997, vol. 33, p. 146.

¹³ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini* (1940), en Id., *Opere*, Milano 1959, pp. 324 – 325.

¹⁴ Relativamente a la justicia, Rosmini hace referencia a la *Summa Theologiae* de Thomas de Aquino y la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, véase L. BISSOLI, *Antonio Rosmini on the Question of Justice and Human Rights* en «Rosmini Studies», 2017 (4), pp. 97 – 99.

¹⁵ Rosmini mismo tenía constancia de que ética y derecho no pueden coincidir, sin embargo, buscaba una forma de distinción entre las dos y otros saberes que no fuese lacerante. Véase P. P. OTTONELLO, *L'Enciclopedia di Rosmini*, pp. 22 – 30; M. NICOLETTI, *Rosmini, la persona e i diritti* en «Rosmini Studies», 2022, pp. 58 – 59.

¹⁶ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), vol. 39, 3/77 -78, p. 415.

última obra se lee: «l'utilità è un fatto, come è un fatto la sensazione: la giustizia è un'idea».¹⁷

En ambas frases, en donde Rosmini afirma que la justicia es una entidad ideal, no está diciendo que los seres humanos establecen tal principio. 'Idea', para el Roveretano, no es sinónimo de 'contenido mental producido por una mente individual', al contrario, indica un principio que se refiere directamente al ser ideal, lo cual es uno de los tres nombres del ser como tal -el ser moral, real e ideal. Por eso en la *Antropologia soprannaturale* él define la justicia propia del ser universal.

Se han producido varias diatribas sobre la posibilidad de que los seres humanos perciban ese ser universal. Se trata de la cuestión del innatismo rosmिनiano,¹⁸ según la cual Rosmini no explicaría definitivamente su noción del ser porque, a tenor de esta interpretación, se refiere a una noción a priori y afirma que el ser humano llega a tal ser por abstracción. En consecuencia, él sería un subjetivista ontológico, expresión que el Roveretano mismo usaba para criticar a Schelling, Hegel y a los sensualistas.¹⁹

Sería muy amplio argumentar en qué sentido esta crítica no socava realmente el sistema rosmिनiano, aunque Rosmini efectivamente teorizó la presencia de elementos innatos en la mente del hombre. En esta ocasión se hace notar que en sus textos onto-teosóficos él no avala que el ser humano abstraer tal ser ideal, sino lo contrario.²⁰ En efecto, el ser ideal no es fruto de una abstracción operada por el mismo sujeto cognoscente, sino que es 'la luz de la razón' de

¹⁷ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit. vol. 27, p. 57.

¹⁸ Tal crítica de innatismo - junto a otras de carácter teológico, a la crítica de fenomenismo y observaciones sobre la herencia del pensamiento tomista en Rosmini - surgió en dos ambientes distintos: en el neo-idealismo italiano - con B. Spaventa, pasando por D. Jaja y G. Gentile - y en Universidad Cattolica de Milán, donde sobresalía la neoescolástica, que tampoco reconocía ningún elemento innato en Tomás de Aquino. Esa misma crítica se encuentra todavía en autores como Bontadini (G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, Vita e pensiero, Milano 1996), Severino, que fue alumno de Bontadini (E. SEVERINO, *L'innatismo rosmिनiano* en ID., *Heidegger e la metafisica*, Scritti di Emanuele Severino, vol. 4, Adelphi, Milano 1994), y además en Giulio Goggi (G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del nous*, Cafoscarina, Venezia 2006), que leyó las obras de Rosmini a partir de la perspectiva severiniana. Se señala para ahondar tal temática: C. M. FENU, *Rosmini e l'Idealismo tedesco*, Edizioni rosmिनiane Sodalitas, Stresa, 2016, pp. 160-165; F. PERCIVALE, *L'innatismo creazionistico e nozionale in san Tommaso e in Rosmini* en «Divus Thomas» CXIV, 2011, 1, (2011), pp. 135 - 149; F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini: indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia, 2003; véase además sus videolecciones del 2021, [https://www.rosmինiinstitute.it/la-rosmինiana/approfondimenti/tommaso-rivisitato/](https://www.rosmინiinstitute.it/la-rosmिनiana/approfondimenti/tommaso-rivisitato/) (6/12/2022).

¹⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, M. A. RASCHINI - P. P. OTTONELLO (eds.), Città Nuova, Roma 1998 - 2002, vol. 15, nn. 1538 -1540, pp. 53-54; Pier Paolo OTTONELLO, *L'Enciclopedia di Rosmini*, pp. 139 - 140.

²⁰ A. ROSMINI, *Psicologia*, V. SALA (ed.), Città Nuova, Roma 1989, vol. 10, n. 1316 pp. 28 - 29, n. 1321, p. 31.

herencia aristotélica, aquel horizonte del que derivan todas las abstracciones humanas, en tanto que precede y permite el pensamiento.²¹ Por tanto, cada juicio, cada acción, para Rosmini, no es otra cosa que un acto de reconocimiento o de desconocimiento del ser iluminado por aquel horizonte.²²

Por ello, ningún producto de la mente humana, incluido el derecho relativo a los extranjeros, existiría sin la referencia a un ser universal, Rosmini diría 'inicial', y sin la referencia a un ser 'virtual', es decir, dejando su lenguaje técnico, trascendental, capaz de predicarse de toda realidad.²³

Precisamente por ello, en la definición anterior de la *Antropologia* se utiliza la expresión de que la justicia es la 'regla de nuestra mente'. Donde el complemento de especificación 'de nuestra mente' es objetivo, y no subjetivo. En otras palabras, la justicia es la norma que nuestra mente recibe pasivamente, y no al revés.

1.4. Consecuencias del principio de justicia

Como el ser ideal precede, ilumina la razón, la justicia precede, ilumina las leyes positivas, garantizando el respeto a todo lo que existe. Capograssi era muy consciente de ello y por eso leyó la definición «la persona è il diritto umano sussistente»²⁴ subrayando que la persona es tal, no porque sea titular de un determinado derecho positivo, sino porque existe y es capaz de abrirse y recibir a todo el ser.²⁵

Se insiste tanto en la justicia como otro nombre de la idea de ser, para dar prueba de la amplitud de la perspectiva rosminiana, a la cual se debería remitir para otras definiciones presentes en sus textos. Por ejemplo: «la giustizia è dare a tutti il suo».²⁶ 'Dar a todos lo suyo' Rosmini no lo entiende en un sentido estrictamente material, sino en el sentido de reconocer a cualquier sujeto su ser persona y su capacidad de pensamiento. Dicha dinámica se presenta evidentemente en el caso de un necesitado, el cual, a pesar de no poseer nada, es digno de

²¹ A. ROSMINI., *Antropologia al servizio della scienza morale*, F. EVAIN (ed.), Città Nuova, Roma 1981, vol. 24, n. 505, pp. 299 – 300; ROSMINI A., *Aristotele esposto ed esaminato*, G. MESSINA, (ed.), Città Nuova, Roma 1995, vol. 18, nn. 175 – 176, pp. 304 – 305; A. ROSMINI, *Psicologia*, cit., vol. 10, nn. 1303 – 1305, p. 21; A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Città Nuova, Roma 1998, vol. 12, n. 10, p. 49.

²² A. ROSMINI, *Principi di Scienza morale*, U. MURATORE (ed.), Città Nuova, Roma 1990, cap. V, art. IV, p. 136.

²³ P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini* en «Giornale di metafisica», XLII, 2020, 2, pp. 505 – 523.

²⁴ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27/A, p. 25.

²⁵ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., pp. 329 – 330.

²⁶ A. ROSMINI, *Compendio di etica*, M. MANGANELLI (ed.), Città Nuova, Roma 1998, n. 518, 519, p. 172.

reconocimiento y, en cuanto persona, puede reclamar justicia mediante el tribunal político.²⁷ Además, según él, tal capacidad de abrirse al ser infinito, que permite el ser humano ser persona y sujeto de derecho, pertenece también a los seres humanos con discapacidades o débiles por edad, a pesar de que su pensamiento no se manifieste de manera patente:

[L'] atto universale dell'intelligenza è spontaneo ed essenziale all'uomo. Anzi ad esso [...] appartiene quella spontaneità intellettuale che inclina l'uomo al bene universale, all'essere [...]. Non v'ha né pazzo, né imbecille, né ubriaco, né bambino che di quell'atto sia privo; e di più, che non abbia qualche uso della ragione. Tali infelici non cessano di essere uomini.²⁸

Por lo tanto, el código que Rosmini está teorizando no tiene un sentido funcionalista.

Por añadidura, volver al *principium essendi*, a la justicia, permite comprender por qué Rosmini afirma la prioridad del deber sobre el derecho, al punto que, según él, no puede darse un derecho que no esté vinculado a una obligación. Él argumenta que cuando una persona ejerce su derecho a realizar una actividad que le es útil y lícita, inevitablemente entra siempre en relación con otros seres humanos. Además, antes de que aquella persona solicite su derecho, los demás tienen el correspondiente deber de respetar esta actividad suya, si esa le es necesaria para su existencia.²⁹ Sin embargo, Rosmini afirma la prioridad del deber, no para salvaguardar la pureza de la ley respecto a otras dimensiones humanas, como es para Kelsen el cual transforma el derecho individual en reflejo del deber jurídico,³⁰ sino para salvaguardar al ser humano de sí mismo. De hecho, un hombre podría tener la pretensión de hacer su propio mal y exigir que los demás respeten esta voluntad suya.³¹

Se ha insistido tanto en la justicia, asimismo, porque aclarando la íntima homología entre la justicia y la idea de ser, se puede comprender todo el desarrollo que debe tener la *Filosofía del Diritto* según Rosmini: «Vedere in questa idea di giustizia i fatti, è vedere 'nel generale i particolari' [...] tale è lo scopo della Filosofia del Diritto».³²

La expresión rosminiana 'ver en lo general los particulares' indica que el derecho positivo

²⁷ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia Sociale* en ID., *Progetti di costituzione*, L. GADALETA (ed.), Città Nuova, Roma vol. 36, cap. IX, art. 56, p. 300.

²⁸ ROSMINI, *Filosofía del Diritto*, cit., vol. 27/A, nn. 38-39, p. 22; M. NICOLETTI, *Rosmini, la persona e i diritti*, cit., pp. 59 - 60.

²⁹ Ivi, pp. 63 - 64.

³⁰ H. KELSEN, *Dottrina pura del diritto*, M. G. Losano (ed.), Einaudi, Torino 1990, p. 150. Con esto no se afirma que las críticas kelsenianas al iusnaturalismo moderno no sean válidas, al revés, y por eso se ha anteriormente distinguido Rosmini de tal corriente. Véase A. MUSIO, *Sulla concezione autonoma della morale e dell'antropologia in Hans Kelsen* en «L'ircocervo», IX, 2010, 2, pp. 1 - 24, <https://lircocervo.it/?p=850> (03/10/2023).

³¹ ROSMINI, *Filosofía del Diritto*, cit., vol. 27, p. 190.

³² Ivi, p. 57.

y racional no es un sistema cerrado que pretende absorber la realidad por completo, sino que busca captar el orden profundo del ser. Tal orden corresponde al ‘sintetismo’ que vincula a las entidades individuales, las cuales siempre mantienen su dignidad y singularidad, pero que ahora se encuentran en el horizonte del ser universal.³³ En otras palabras, el objetivo de Rosmini es captar la unidad en la diferencia y proponer un código abierto al reconocer esta complejidad presente en la realidad, sin olvidar que las leyes positivas sigan siendo falibles y, por lo tanto, mejorables. Efectivamente las leyes humanas intentan administrar una realidad, la sociedad humana, que por su propia constitución está en continuo desarrollo. Por consecuencia, según Rosmini, un código que pretendiera ser supremo no sólo correría el riesgo de convertirse en un código injusto – porque privaría de sus derechos a ciertas categorías de personas como hizo el código de Napoleón –, sino que inevitablemente correría el riesgo de volverse inútil al cambio de las situaciones.³⁴ Sin embargo, incluso si surgiera un hombre que, como Napoleón, impusiera ese código por la fuerza y la autoridad del Estado, tal código: «non sarebbe tuttavia tale che per un brevissimo tempo e per un solo popolo».³⁵

La ley de Rosmini, dicho de otra manera, ni siquiera plantea la cuestión de las lagunas jurídicas como un problema. En cambio, tal cuestión surgió no por casualidad en Francia, en la segunda mitad del siglo XIX, dentro de la Escuela francesa de la Exégesis. Ésta última, para guardar el carácter absoluto del código frente al desarrollo de la realidad, permitía al juez utilizar el razonamiento por analogía ante el caso concreto que no estaba previsto, dándole así un muy amplio poder de interpretación.³⁶

Aceptando que el propio código es estructuralmente falible es posible abrirlo al reconocimiento de una entidad que antes no era reconocida. Al contrario, en el caso de la ley considerada inapelable, tal reconocimiento pasa solo por el libre albedrío de un juez, que lleva al código inapelable a autocontradecirse, porque este es efectivamente modificado por la voluntad de un individuo, no como un mecanismo de modificación a-priori previsto.

SEGUNDA PARTE

Anteriormente se ha clarificado que Rosmini teoriza un código que nunca justifica que se maltrate a un ser humano y que tiene como fin el reconocimiento del ser. Eso es comprensible en las dinámicas internas a la sociedad civil rosminiana, entre las familias que libremente

³³ M. A. RASCHINI, *Studi sulla «Teosofia»*, Ricerche, Marsilio, Venezia 2000, IV. ed., pp. 18-19.

³⁴ ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia Sociale*, cit., cap. I, pp. 143 – 146. La opinión de Rosmini fue en parte confirmada por algunas investigaciones posteriores, véase P. CARONI, *Saggi sulla storia della codificazione*, Giuffrè Francis Lefebvre, 1998, pp. 59 - 76.

³⁵ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., p. 62.

³⁶ T. G. TASSO, *L'ambiguità della scuola dell'esegesi* en «L'ircocervo», VII, 2008, 1, <https://lir-cocervo.it/?p=438> (03/10/2023).

deciden asociarse, dado que entre ellas necesariamente se debe buscar una fuerte alianza, de lo contrario terminaría la comunidad misma y el estado con ella. Sin embargo, no es tan ágil entender cómo un extranjero se involucra en esa sociedad. De hecho, ese último, aunque es persona, inevitablemente pone a prueba la estrechez de la sociedad, además consume recursos materiales limitados que condicionan la sociedad, e incluso podría llegar a ser violento con los ciudadanos, como lo es un enemigo.

Además, es necesario notar que el extranjero, si bien no es uno de los actores sobre los que pivota la arquitectura del pensamiento jurídico rosminiano, está indicado como uno de los criterios que define la forma perfecta de sociedad civil:

La società civile avrà ricevuto la più perfetta sua forma, allorquando,

1. Le leggi e gli atti del governo non disporranno del valore di alcun diritto di ragione, ma regoleranno semplicemente la modalità di tutti i diritti di ragione [...], mantenendo così la massima libertà razionale;
2. Davanti a queste leggi tutti i membri delle società civili avranno una perfetta uguaglianza;
3. Colle persone esistenti fuori della società civile saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione.³⁷

Las normas de la razón, a las cuales Rosmini alude en este punto, son los mismos derechos humanos según el criterio de justicia y del ser ideal. Es entonces necesario ahondar, en el caso de los forasteros, cómo tales normas interactúan con el derecho social, teniendo en cuenta que el autor utiliza el término ‘extranjero’ para referirse contemporáneamente al ‘solicitante asilo político’, al ‘inmigrante’ que pide pasar por el territorio nacional y al ‘enemigo’ agresivo.

2.1. El migrante y el solicitante de asilo político.

Rosmini indica que es un derecho de razón viajar e inmigrar,³⁸ sin embargo, no afirma que la sociedad civil está siempre obligada a acoger a los inmigrantes. Según él, toda sociedad puede establecer ciertas condiciones para la entrada de extranjeros en sus territorios y negar a ellos el paso si rehúsan a darle garantías:

Così a ragion d'esempio il diritto di passaggio per sé e per la via pubblica, il diritto della fermata necessaria, quello dell'ospitalità data a' popoli cacciati dalle loro sedi, quello di coltivare le terre incolte, il diritto di contrarre de' maritaggi, ed altri consimili diritti [...] non si possono attribuire agli stranieri in un modo illimitato. La società civile ha il diritto d'impedirli loro [...] quando ciò riesca d'utilità o di consenso comune.³⁹

Sin embargo, él añade que la sociedad no puede cerrarse por capricho o vana sospecha. De forma contraria, ella contradeciría su misma constitución, según la cual: «ogni libertà [...] deve

³⁷ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 28, pp. 419 – 420.

³⁸ ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia Sociale*, cit., p. 152, art. 26.

³⁹ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27/A, pp. 466 – 467.

essere tutelata e guarentita; ogni proprietà deve essere del pari tutelata e guarentita». ⁴⁰ Él, por lo tanto, no afirma la necesidad de límites a los extranjeros por simple realismo político, sino porque acoger ilimitadamente cualquier ser humano pondría en riesgo la unidad de la sociedad y sus bienes limitados. ⁴¹

Un caso extremo es aquel del inmigrante que huye de su país para salvar su vida. Puesto que también en dicha situación, según el autor, se debe actuar según un justo cálculo de prudencia, es necesario dar a tal persona un refugio. ⁴² Además, si el extranjero solicitante de asilo pide la ciudadanía, dando garantías, y se compromete con el cuerpo colectivo, incluso pagando impuestos, la sociedad civil se vería obligada a aceptarlo entre sus ciudadanos. ⁴³ En este último ejemplo, para Rosmini, influye también el derecho de garantía que el extranjero migrante y/o el solicitante de asilo puede exigir a un Estado, por acuerdos previamente establecidos entre su Estado de partida y el de llegada.

Más allá de los casos hipotéticos, Rosmini teoriza sobre el motivo de la repulsa de las naciones a conceder la ciudadanía a forasteros. Según él, esto ocurre porque en varias naciones el derecho a la ciudadanía lleva aparejados beneficios económicos y políticos. En este punto es necesario ahondar en la importancia del derecho de propiedad y el vínculo entre este derecho y el factor social.

En una sociedad civil como Rosmini la imagina, una familia al asociarse libremente pagaría impuestos y recibiría a cambio por el gobierno servicios que simplifican su vida cotidiana. De modo que, cada persona tendría menos preocupaciones y podría más ágilmente dedicarse a otras formas de asociación, como las sociedades culturales y religiosas. En consecuencia, se daría una circularidad continua de bienes materiales, entre individuos, familias, gobierno, asociaciones, que generaría otros bienes sociales y facilitaría a cada persona la consecución de su satisfacción. Además, gracias a esta misma circulación, se podría dar, según el Roveretano, una competición de todos con las mismas oportunidades profesionales, sin crear privilegios.

Sin embargo, históricamente se han dado sociedades civiles cerradas, como la *πόλις* griega, ⁴⁴ donde la propiedad se asignaba definitivamente a ciertos individuos, y así ellos recibían el título de ciudadanos. En ellas se establece una frontera entre los que pertenecen a la casta social y los que están excluidos. En esa sociedad no hay circulación de bienes y el vínculo social nace de la precisa voluntad de excluir a los que no son ciudadanos, ⁴⁵ por lo tanto, la admisión de

⁴⁰ ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia Sociale*, cit., cap. II, p. 148.

⁴¹ Véase la crítica de Bettineschi a Derrida en P. BETTINESCHI, *L'oggetto buono dell'io: etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2022, II edizione, pp. 172 - 173.

⁴² ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27/A, p. 466.

⁴³ Ivi, vol. 28/A, pp 493 - 494.

⁴⁴ Ivi, p. 494.

⁴⁵ Ivi, pp. 494 - 495.

un extranjero entre los miembros de la sociedad es solo un acto de ‘caridad arbitraria’.⁴⁶

La existencia de estos acuerdos y privilegios, según Rosmini, condujo gradualmente a la aparición de una aristocracia y, al mismo tiempo, a un énfasis del nacionalismo. Este último ha crecido hasta el punto de que se ha llegado a pensar que el Estado pueda establecer quién es sujeto de derecho. Sin embargo, tal sociedad nacionalista se distorsiona a sí misma: no es una asociación más entre personas, sino un rechazo perpetuo del mundo exterior. Además de no generar ninguna movilidad de bienes y tampoco generar crecimiento, por lo que se condena al autoconsumo.

2.2. El enemigo.

Por último, es necesario analizar cuál es según el Roveretano, la condición de ‘guerra justa’ hacia un enemigo. Verdaderamente, valdría la pena ahondar a través de una comparación entre Rosmini y Francisco de Vitoria,⁴⁷ Francisco Suárez,⁴⁸ y más ampliamente con la entera Escuela de Salamanca, aunque el Roveretano nunca cite la Escuela o a de Vitoria en la *Filosofia del Diritto*. De hecho, todos reconocen, a partir del concepto de justicia, la dignidad humana del extranjero conquistado, apoyan la posibilidad de mantener el estado de derecho incluso en tiempos de guerra y, finalmente, porque todos imponen límites precisos a las conquistas del vencedor.

De igual forma, de Vitoria y Rosmini definen un conflicto de un estado en contra de otro como “justo” poniéndolo en comparación con el derecho de defensa individual. Por lo tanto, justifican la lucha si esta es para defender las propias creencias religiosas o para mantener la propia libertad física.

Claramente, Rosmini valora la función de los tratados internacionales y las vías diplomáticas también como forma de prevenir posibles conflictos. Estos pactos, efectivamente, se convierten en la ocasión de acuerdos interestatales y garantizan la paz.

Por último, una vez derrotado el enemigo, él afirma que no es legalmente admisible aprovecharse de la victoria para imponer reparaciones excesivamente duras: «La società civile lede [...] gli altrui diritti quando, essendo danneggiata, esige un risarcimento maggiore del danno da lei sofferto. Esempio di ciò sono le nazioni conquistatrici, che supponendo d’essere entrate in guerra con buone ragioni, [...] credono di avere ottenuto con ciò solo il diritto di signoreggiarla, di trattarla crudelmente».⁴⁹

⁴⁶ Ivi, p. 495.

⁴⁷ Tal comparación ya estuvo propuesta por Carlo Galli en C. GALLI, *introduzione* a F. De VITORIA, *De Iure Belli*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. L.

⁴⁸ Rosmini cita a Suárez varias veces, véase ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27, p. 60; ivi, vol. 27, pp. 202-203, nota 27; ivi, vol. 28/A, p. 562; ivi, vol. 28/A, p. 568.

⁴⁹ ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 27/A, p. 459.

CONCLUSIÓN

Terminado este análisis, se puede afirmar que, según Rosmini, la finalidad del derecho no es impedir en cualquier situación la entrada de los forasteros en la nación, lo cual llevaría la sociedad a autodestruirse, sino mantener el estado de derecho entre ellos y los ciudadanos. Además, según él, incluso frente a un enemigo violento, es necesario adoptar normas para evitar que, a este, terminado el conflicto, se le haga violencia, en cuanto también más que tal enemigo es una persona capaz de abrirse al ser total.

En conclusión, para Rosmini, los derechos de ciudadanía, por importantes que sean, no existirían si no se hubiese antes garantizado el respeto debido a la totalidad del ser y a toda la comunidad del género humano, que según él se reúne en la “sociedad teocrática”.⁵⁰

Actualizando la posición de Rosmini, se puede decir que para él la solución de los conflictos no pasa por la sacralización de la estrecha historia de una nación – lo que es el riesgo del actual comunitarismo – ni pasa por pedir a esa comunidad que no recuerde su identidad de valores – punto que se criticó fuertemente al primer Rawls.⁵¹ Para Rosmini, tal solución pasa solamente manteniendo un constante diálogo – que no puede ser total abertura y tampoco total encierro – entre la nación y la comunidad humana a la luz del ser trascendental.

lucia.bissoli@ufv.es

(Universidad Francisco de Vitoria)

⁵⁰ ROSMINI, *La Costituzione secondo la Giustizia Sociale*, cit., cap. VI, art. 2; p. 164; A. PERATONER, *Il “saldissimo fondamento delle proprietà inclusive”*. *La Società teocratica in Antonio Rosmini, termine e condizione di un’ontologia del diritto*, en M. DOSSI - F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle tre società di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014.

⁵¹ P. BETTINESCHI, *L’oggetto buono dell’Io*, cit., pp. 136 - 144.



FEDERICA BISCARDI

**VIRTUALITÀ ASSOLUTA.
SUL BINOMIO ‘VIRTUALITÀ E CREAZIONE’ A
PARTIRE DALLA TEOSOFIA DI ANTONIO
ROSMINI**

**ABSOLUTE VIRTUALITY.
ON ‘VIRTUALITY’ AND ‘CREATION’
STARTING FROM ANTONIO ROSMINI’S THEOSOPHY**

This paper addresses the main senses of ‘virtuality’ in Rosmini’s Theosophy and their metaphysical implications. The notion is, indeed, implied in the broader frame of the relationship between the unity of being and the multiplicity of finite entities. The articles investigate the entanglement between ‘virtuality’ and God’s creation in order to understand in what sense, on the ridge between tradition and modernity, Rosmini can elaborate senses of ‘virtuality’ that pertain not only to entities, but also to being and to God himself. In the conclusion, a dialogue with contemporary philosophy will be attempted to track down further senses and roles of ‘virtuality’, always intertwined with creation.

Nell’incompiuta *Teosofia*¹ Rosmini elabora un’ampia e articolata analisi del ‘virtuale’, tematizzandone le varie accezioni con riferimento sia alla sfera della realtà che a quella della idealità. Nella trattazione generale del tema, l’autore esamina con attenzione i casi in cui la modalità della ‘virtualità’ implichi o meno imperfezione. A partire da questo discorso è possibile leggere *in nuce* alcune delle implicazioni metafisiche che costituiscono il fulcro del sistema dell’autore: la virtualità è infatti la modalità centrale dell’atto di creazione. Il tema della creazione nel discorso rosminiano è decisivo per la comprensione della sua filosofia nei suoi aspetti di originalità e

¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000.



rappresenta il cuore della sua «ontologia dinamica»,² oltre che il terreno di confronto con la filosofia europea del suo tempo, in particolare con la filosofia classica tedesca. Pertanto, riflettere sulle implicazioni tra virtualità e creazione è utile a comprendere in quale senso, sul crinale tra tradizione e modernità, Rosmini impieghi un senso della ‘virtualità’ che pertiene, non solo all’ente, ma anche all’essere e a Dio stesso.

A questo scopo, chiariremo i sensi principali della virtualità elaborati da Rosmini seguendo la trattazione svolta nel Libro II della *Teosofia* dedicato al tema dell’unità dell’essere: la riflessione sulla virtualità scaturisce dalla più ampia articolazione del rapporto tra l’unità dell’essere e la molteplicità degli enti finiti, che si traduce nella necessità di una rigorosa articolazione dell’atto di creazione. Successivamente indagheremo, dunque, l’intimo rapporto tra questa modalità e l’articolazione dell’atto attraverso cui Dio crea il mondo.

Quello tra virtualità e creazione è un nesso centrale, sebbene su piani talvolta significativamente diversi, anche nella filosofia contemporanea. Pertanto, nelle conclusioni, discuteremo quanto chiarito alla luce di questo contesto, con particolare riferimento all’opera di Gilles Deleuze. Questo accostamento – che necessiterebbe di un’articolazione più vasta non possibile in questa sede – consentirà di rintracciare in quali sensi la virtualità sia la modalità ontologica essenziale all’atto o al processo creativo, tanto in un assetto metafisico creazionista, quanto in altre possibili ontologie.

SENSI DEL ‘VIRTUALE’ NEL LIBRO II DELLA TEOSOFIA

Il primo aspetto da chiarire, su cui Rosmini è esplicito, è che la modalità della ‘virtualità’ è radicalmente diversa dalla potenzialità, così come dalla possibilità. Virtualità è innanzitutto, secondo una prima definizione generale, un’operazione mentale che distingue e separa (cioè: ‘astrae’) qualcosa, che non ha un’esistenza separata ma potrebbe averla, da qualcos’altro:

Virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un’esistenza da sé separata da quella dell’altro in cui indistinto si trova.³

Per chiarire questa definizione generale, Rosmini presenta alcuni esempi: è virtuale un numero minore ‘contenuto’ in (ovvero: ‘astratto mentalmente da’) un numero maggiore, un poligono in una data circonferenza, come anche diverse figure geometriche nello spazio esteso. In questi tre casi, il primo elemento potrebbe, mentalmente o realmente, avere un’esistenza separata dal secondo, cui appartiene, anche se nella realtà non è distinto da esso. Il primo, pertanto,

² Cfr. N. RICCI, *In trasparenza: ontologia e dinamica dell’atto creativo in Antonio Rosmini*. Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 11-13 e P.P. OTTONELLO, *L’ontologia di Rosmini*, Japadre Editore, L’Aquila-Roma 1989.

³ ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 380, pp. 347-348.

non è realmente esistente; a esistere realmente è soltanto il secondo che, altrimenti, cesserebbe di essere ciò che è nella sua interezza e unità. 'Virtualità' si riferisce, dunque, a un'operazione del pensiero che vede qualcosa di non realmente esistente, e che nondimeno può avere un'esistenza autonoma, in qualcos'altro. Va chiarito, poi, che la relazione di virtualità riguarda sia la forma dello stare virtualmente in qualcosa che quella del contenere virtualmente qualcosa: l'oggetto 'contenuto' – secondo la formula per cui, ad esempio il numero quattro starebbe virtualmente nell'otto – è virtuale; così come del 'contenente', in questo caso l'otto, si può dire che ha qualcosa 'virtualmente'. Secondo l'esempio appena proposto, il quattro non ha un'esistenza distinta dall'otto; tuttavia, non è impossibile – nel senso che non è autocontraddittorio – ammettere che esso la abbia, nel caso, ad esempio, dell'otto non più considerato interamente, ma come quattro più quattro. In questo senso si dice che l'otto contiene il quattro 'virtualmente'.

A partire già da questa prima e più generale definizione del concetto, Rosmini si sofferma su alcuni casi in cui l'attribuzione della modalità ontologica della virtualità implichi perfezione o imperfezione: questa specificazione sarà poi essenziale nella trattazione della creazione e nella caratterizzazione della 'virtualità dell'essere', della 'virtualità del mondo' in Dio e della 'virtualità' di Dio stesso, di cui chiariremo il senso.

Nel caso considerato in precedenza, ciò che è 'virtualmente' inteso in altro, è da considerarsi in sé né perfetto né imperfetto ma semplicemente non esistente: il quattro considerato 'virtualmente' nell'otto non esiste indipendentemente da esso. Relativamente al pensiero che lo separa invece, e non in sé considerato, questo oggetto contenuto virtualmente è da considerarsi qualcosa di imperfetto: è posto in altro e non è dotato di un'esistenza propria. L'oggetto che ha un'esistenza propria, dal canto suo, non è intaccato da imperfezione se contiene in sé qualcosa 'virtualmente': è un'operazione mentale ad 'astrarre' qualcosa da esso (cioè a considerare qualcosa indipendentemente da esso).

Rosmini si sofferma poi a considerare nello specifico i rapporti di causa ed effetto: l'effetto, prima di un'eventuale realizzazione, esiste infatti 'virtualmente' nella causa.⁴ Naturalmente, precisa Rosmini, nel caso in cui la causa non sia 'piena' e abbia bisogno di altro per produrre l'effetto, quest'ultimo va ritenuto 'virtuale' nel complesso delle cause che concorrono a produrlo. C'è un solo senso della causalità in cui la virtualità dell'effetto implica l'imperfezione della causa: il rapporto tra potenza e atto – che Rosmini ritiene essere di tipo causale – e dunque riguardo a quella causa particolare che Rosmini chiama «causa potenza». Per 'potenza' Rosmini intende una causa che è al contempo soggetto ('soggetto') del proprio effetto.⁵ In questa casistica, la causa – ovvero la potenza – è portata a compimento e, dunque, perfezionata dal proprio effetto. Per questa ragione, la virtualità dell'effetto nella 'causa potenza' implica l'imperfezione di quest'ultima: una potenza non compiuta sarebbe infatti manchevole; in altre parole, una potenza che non si realizza e il cui effetto resta meramente virtuale sarebbe imperfetta. La virtualità che riguarda l'effetto invece, sia in relazione a una 'causa potenza' che a una 'causa non potenza', indica semplicemente non esistenza: l'effetto non è ancora esistente alle date condizioni, ma non per questo

⁴ Ivi, n. 381, p. 348-350.

⁵ Ivi, n. 379, p. 345-346.

imperfetto.

Diverso, invece, è il caso di un rapporto di causalità che non corrisponde a quello tra potenza e atto, come quello della causa efficiente con il proprio effetto. La causa efficiente ha, infatti, un'esistenza propria che non viene completata o portata a compimento dall'effetto che essa produce, come nel caso di un essere umano che mette al mondo un figlio o di un falegname che produce un tavolo. In questa tipologia, la virtualità dell'effetto prima della realizzazione non denota l'imperfezione della causa. Come si può comprendere, anche se qui si rimane a una prima riflessione ontologica sulla modalità della virtualità nell'ambito dell'ente reale, le implicazioni del discorso hanno tenore metafisico.

Altre accezioni della virtualità poi, riguardano anche l'ente nella sua forma 'obiettiva' o ideale,⁶ ovvero come oggetto del pensiero, per cui si può parlare di un terzo tipo di virtualità che Rosmini chiama «oggettivo-mentale».⁷ Questa consiste in un'operazione mentale di astrazione che 'separa', all'interno di un'entità unica, molteplici parti considerate come qualcosa a sé stante, indipendentemente dall'entità di appartenenza. Le 'entità' mentali individuate per separazione o astrazione non sono in atto, esse sono, appunto, 'virtuali' (contenute virtualmente nell'entità di appartenenza). La virtualità 'oggettivo-mentale' può riguardare anche, viceversa, degli enti attualmente esistenti che vengano unificati a opera della mente arbitrariamente oppure sulla base di vincoli reali, ideali e morali.⁸ La virtualità oggettivo-mentale, secondo i due rispetti chiariti, può essere intesa come il «modo d'esistenza» che hanno i più nell'uno.⁹ Questa non comporta alcuna imperfezione per l'entità di appartenenza che, solo virtualmente – cioè mediante un'operazione mentale di separazione – può essere considerata secondo aspetti diversi indipendenti gli uni dagli altri, senza che per questo l'oggetto cessi di essere uno e indivisibile o – come vedremo nel caso sia dell'essere che di Dio – semplice.

ALCUNE CONSEGUENZE METAFISICO-TEOLOGICHE: VIRTUALITÀ DELL'ESSERE, VIRTUALITÀ DI DIO, VIRTUALITÀ DEL MONDO IN DIO

In questa disamina troviamo già implicati gli sviluppi metafisico-teologici dei paragrafi successivi,¹⁰ da cui comprendiamo in modo più esplicito la rilevanza della modalità ontologica della virtualità nel sistema rosminiano, soprattutto per quanto riguarda – come accennato – il rapporto tra unità e molteplicità: non solo tra l'essere iniziale e gli enti determinati, ma anche

⁶ Ivi, n. 436, pp. 401-403.

⁷ Ivi, n. 382, p. 350.

⁸ Come nel caso di «qualunque organismo di più enti», come una macchina o la società. Cfr. ivi, n. 383, pp. 351-353.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, n. 398 e ss., pp. 370-371 e ss.

tra Dio e le creature (oltre che tra l'essere iniziale, che consente la molteplicità degli enti, e Dio).

Una prima accezione in cui l'essere e Dio possono essere detti 'virtuali' è secondo quella che Rosmini ha chiamato «virtualità oggettivo-mentale», che si riferisce all'ente obiettivo. A essere 'virtuale' è l'essere in universale: la mente può, infatti, separare (o 'astrarre') da esso delle proprietà – come l'unità, l'universalità e la semplicità – e considerarle separatamente da esso, senza che queste, abbiano una propria esistenza indipendente. Per quanto chiarito sopra, comprendiamo come ciò non rechi alcuna imperfezione all'essere in universale, anzi, secondo Rosmini, ne sancisca la perfezione: le diverse proprietà dell'essere gli pertengono solo virtualmente, cioè relativamente alla mente che le separa,¹¹ senza che per questo esso sia realmente commisto o composito. Lo stesso può essere detto di Dio, che è perfettamente unico e semplice: la mente umana può astrarne molti attributi senza che ciò implichi in Dio alcuna molteplicità e dunque alcuna imperfezione.¹²

In riferimento alla creazione del mondo da parte di Dio, Rosmini si serve invece dell'argomentazione utilizzata per i rapporti di causa ed effetto, per cui l'effetto è sempre virtualmente contenuto nella propria causa, ma con implicazioni differenti a seconda che la causa sia in potenza o meno rispetto al proprio effetto. L'atto di creazione viene infatti configurato come un rapporto di causa ed effetto in cui la causa non va intesa come 'causa potenza', ma come causa efficiente. L'Ente infinito ha un'esistenza a sé stante che non è portata a compimento dagli enti finiti e che, pertanto, non si perfeziona attraverso di essi. Secondo la definizione rosminiana della 'causa potenza', possiamo dire che Dio non è soggetto del proprio effetto¹³ e gli effetti attuati (gli enti finiti creati) sono soggetti a sé stanti, che appartengono soltanto 'virtualmente' alla natura della causa. La relazione tra Creatore e creature, dunque, non comporta imperfezione in Dio, ma anzi «è conseguente alla sua somma perfezione».¹⁴ L'Essere assoluto non è manchevole di nulla e non ha bisogno di essere compiuto nel proprio effetto.

Bisogna poi considerare che, in questo caso, la causa che contiene la virtualità dei propri effetti va intesa come causa piena e assoluta: che contiene interamente, per quanto virtualmente, il proprio effetto. La causa creatrice, infatti, non ha bisogno di altre concause che concorrano con essa alla produzione dell'effetto e che, per questo, ne spartiscano con essa la virtualità. L'Ente infinito è da intendersi come causa piena e creativa, in cui è contenuta tutta la virtualità dell'effetto.¹⁵

Questa spiegazione non è tuttavia esente da un'ulteriore difficoltà: la causa efficiente produce l'effetto mediante un atto, che può essere considerato come primo effetto della causa efficiente. La causa sarebbe dunque da considerarsi 'causa potenza' del primo atto attraverso cui produce l'effetto. Per quanto concerne il rapporto in questione: Dio sarebbe da intendersi come

¹¹ Ivi, n. 383, pp. 351-353.

¹² Ivi, n. 414, p. 382.

¹³ Ivi, n. 438, pp. 404-405.

¹⁴ Ivi, n. 399, p. 371.

¹⁵ Ivi, n. 434, pp. 400-401.

soggetto dell'atto creatore (il suo primo effetto), pur non essendo soggetto dell'ente finito (il suo secondo effetto), che produce attraverso di esso; ciò implicherebbe un Dio in potenza ('causa potenza') rispetto al proprio atto creativo. Come poter escludere l'ipotesi di un Dio che include in sé la potenzialità (e dunque l'imperfezione)? La difficoltà èolta considerando l'atto creativo come un atto eterno, cui non è mai mancato l'amore che spinge alla creazione. Dio è dunque puro atto eterno che non comprende in sé alcuna potenzialità: coincide con il suo proprio atto creativo.

VIRTUALITÀ E CREAZIONE

Vediamo ora come la modalità ontologica della virtualità venga impiegata in relazione all'atto di creazione. Questa risulta infatti essenziale nei delicati passaggi logici in cui Rosmini articola l'atto attraverso cui Dio crea il mondo e diventa fondamentale per individuare una soluzione adeguata alla questione centrale dell'intero Libro II: quella del rapporto tra unità e molteplicità, la generazione degli enti finiti a partire dall'unico Ente assoluto¹⁶ e infinito.

In primo luogo, va chiarito che la virtualità è la modalità secondo cui l'essere iniziale¹⁷ si trova nell'Ente assoluto (cioè in Dio).¹⁸ L'essere iniziale, infatti, non coincide con l'«Essere assoluto», neppure nella sua forma oggettiva ('obiettiva'), che per Rosmini è il Verbo divino, ma viene

¹⁶ Nella *Teosofia* le espressioni «Ente assoluto» ed «Essere assoluto» sono utilizzate entrambe con riferimento a Dio. Tranne laddove sia reso necessario dall'uso di citazioni dirette o indirette, abbiamo preferito utilizzare la prima delle due formulazioni per riferirci a Dio, per evitare ambiguità.

¹⁷ Non ci soffermeremo sulla figura rosminiana dell'«essere virtuale», complementare a quella dell'«essere iniziale», ma piuttosto su quest'ultimo. 'Virtualità' e 'inizialità' sono due dei caratteri attraverso cui il nostro autore pensa l'essere in relazione con i propri termini finiti: nella prima accezione, l'essere contiene virtualmente i propri termini (nella loro possibilità di determinazione) e, nella seconda, esso costituisce l'inizio dei propri termini attuali, ciò che li accomuna. Questi caratteri sono detti 'dialettici', ovvero che appartengono alla mente umana che li astrae dalla percezione degli enti finiti e se ne serve per conoscere. Sebbene occupi un ruolo centrale nell'ontologia rosminiana, per trattare delle implicazioni tra virtualità e creazione abbiamo ritenuto secondario soffermarci sull'«essere virtuale», che è un concetto della mente, e più funzionale comprenderne la premessa ontologica: l'astrazione divina. Pertanto, la trattazione della virtualità nell'ambito della creazione prende avvio dalla virtualità dell'essere iniziale nel Verbo. Su 'essere iniziale' e 'essere virtuale' come concetti dialettici cfr. RICCI, *In Trasparenza*, cit., pp. 43-50 e P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n.2, pp. 505-523.

¹⁸ Ivi, II, n. 461, pp. 426-439.

‘astratto’ dall’intelligenza libera di Dio dal proprio Verbo, secondo un’operazione che prende il nome di «astrazione divina».¹⁹ L’essere iniziale, pertanto, non è ‘contenuto’ in sé nella forma oggettiva dell’Ente assoluto, ma solo ‘virtualmente’: limitatamente allo sguardo della Mente divina. Esso, dunque, non coincide con il Verbo, ma «niente vieta di dire, che sia in questo virtualmente»,²⁰ cioè che l’atto della Mente divina ‘crei’ l’essere iniziale ‘riguardando’ nel Verbo.²¹ Mediante questa operazione, infatti, la Mente divina astra e distingue «l’inizio» (l’essere iniziale) dal «termine» dell’essere (termine reale dell’essere). L’astrazione divina costituisce, dunque, il primo atto di Dio nei confronti del finito: nell’essere iniziale Dio vede «ab eterno l’essere finito tutto virtualmente in esso compreso».²² Esso è da considerarsi come «il primo elemento degli enti finiti»,²³ loro condizione di pensabilità e possibilità. Questa visione particolare non coincide ancora con l’atto di creazione in sé e per sé ma ne rappresenta uno dei momenti logici: la ‘visione’ dell’essere iniziale²⁴ e del termine reale è la conoscenza dell’essere finito possibile e non ancora

¹⁹ L’‘astrazione divina’ si costituisce come un’operazione della Mente divina che astra da sé l’essere iniziale; solo così l’essere può venire considerato dalla mente umana senza un riferimento ontologico determinato. Essa non va confusa con l’astrazione umana, ne è piuttosto il presupposto: è solamente grazie a un’operazione di astrazione, non umana, ma divina, che la mente umana può intuire l’inizialità dell’essere. L’essere iniziale e le menti finite possono dirsi, infatti, ‘concreati’ da Dio. Cfr. N. RICCI, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, in F. BELLELLI ed E. PILI (eds.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, p. 180. Va poi sottolineato che, nell’uomo, la capacità di operare delle limitazioni mentali (‘astrarre’) – correlata a un oggetto ‘virtuale’ – è una delle operazioni attraverso cui si conosce, invece, l’astrazione ‘divina’ non aggiunge nulla all’onniscienza di Dio, ma ne rappresenta un atto libero. Nel primo atto che ‘avvicina’ l’infinito al finito non vi è dunque imperfezione. Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 461, pp. 426-439.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Che l’essere iniziale – principio di cognizione dell’ente – abbia un’esistenza unicamente relativa alla mente e non in sé è quanto differenzia in modo sostanziale, per Rosmini, il proprio sistema filosofico da quello degli idealisti tedeschi, che tenderebbero invece a identificare erroneamente l’essere iniziale con l’Essere assoluto. L’essere iniziale porta con sé alcune proprietà del Verbo da cui è astratto e può dunque essere detto ‘divino’, senza per questo coincidere con Dio: nella misura in cui il primo esiste soltanto in modo ‘virtuale’, cioè relativamente alla Mente divina, mentre il secondo ha un’esistenza in sé. (*Ibidem*).

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, n. 463, pp. 432.

²⁴ L’essere iniziale non è né la Mente né l’oggetto assoluto «è la prima produzione, la cognizione divina dell’essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura». Nel senso chiarito esso è la «prima creatura» Cfr. *ivi*, n. 461, pp. 426-439.

creato, dell'elemento fondamentale di ogni creatura.

A questa operazione va aggiunta una seconda che permette di spiegare la creazione dei reali finiti cui appartiene l'essere iniziale: questa viene chiamata da Rosmini «immaginazione divina». Dio, guidato dal principio di amabilità dell'essere – che è amabile anche nella sua forma finita – si porta nell'Essere oggettivo, il proprio Verbo, sia in modo necessario che in modo libero e con lo sguardo libero della propria Mente 'immagina' limitati (ossia: 'limita')²⁵ i reali finiti, i termini reali dell'essere. La libertà della Mente si conduce verso tutte le limitazioni che essa «vuole creare».

Questa operazione ha qualcosa di analogo, per certi versi, all'immaginazione umana: anche quest'ultima è infatti mossa da amore e ricopre un ruolo, in un certo senso, creativo. Tuttavia, tra le due la differenza è infinita: l'immaginazione umana si limita a ricomporre e a richiamare quanto derivato dalla sua limitata percezione, non producendo altro che 'segni' di enti, singoli effetti a loro volta limitati e mai tutto l'ente. Quella divina, invece, – è un tipo di immaginazione di cui, secondo Rosmini, non si dà esempio in natura e che non deriva da facoltà ad essa precedenti, ma coincide con l'essenza stessa di Dio: con «l'Essere e non altro che l'essere. L'immaginazione divina, dunque, è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva, e realissima».²⁶ Essa coincide con l'essere assoluto di Dio che, nella sua libertà, 'immagina' l'ente finito e, con il medesimo atto, lo crea (lo fa sussistere). Non potrebbe, infatti, contemplare un termine limitato dell'essere se non creandolo: immaginandolo cioè non più soltanto relativamente alla propria Mente, ma come dotato di esistenza in sé. Questo è, per Rosmini, il «mistero della creazione»:²⁷ Dio come atto di intellesione e immaginazione libera e creatrice.²⁸ La forza o potenza creatrice, nel senso della potenza attiva, è – interpretando il discorso rosminiano – quel senso ulteriore della virtualità, che chiariremo più avanti, e che prende il nome di 'virtualità assoluta'.

VIRTUALITÀ DEGLI ENTI IN DIO

Alla luce di questa analisi delle operazioni che, in un solo atto, costituiscono la creazione

²⁵ Per quanto riguarda i concetti di 'termine reale dell'essere' e la 'limitazione' che Dio compie mediante l'immaginazione creatrice cfr. RICCI, *In trasparenza*, cit. pp. 94-98, 195-224.

²⁶ Ivi, n. 462, pp. 429-431.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ La creazione del finito è completata da una terza operazione di tipo 'sintetico' che unisce l'essere iniziale ottenuto per astrazione dalla Mente divina – che, presente in ogni reale, lo rende intelligibile e ne costituisce l'essenza o idea – e i reali finiti da questa 'immaginati'. Questa operazione detta 'sintesi divina' produce in un solo atto le essenze (o idee) e gli enti finiti esistenti ad esse intimamente congiunti: «onde produce Iddio ad un corpo l'essere iniziale con tutti i suoi termini reali finiti congiunti con lui». Cfr. Ivi, n. 463, pp. 432.

resta da comprendere come nell'Ente infinito, che è perfettamente uno e semplice (cioè: non commisto), possano darsi le idee di tutti gli enti finiti reali. L'intento di Rosmini è quello di mostrare come la realtà finita, commista e accidentale del mondo, non possa trovarsi in Dio come già attualmente compiuta – pena la contraddizione di un Dio a cui appartengono i tratti del finito –, ma al contempo non possa trovarsi in nessun altro principio. L'Ente infinito, infatti, non potendo essere manchevole di nulla, deve contenere tutta la realtà.²⁹ La molteplicità, che non pertiene a Dio e che caratterizza invece l'ente creato, deve dunque trovarsi in Dio – e in particolare nel Verbo divino – secondo una particolare modalità ontologica: quella della 'virtualità'.

Abbiamo chiarito, seguendo il discorso rosminiano, che Dio trae le essenze degli enti, cioè l'Esemplare del mondo, dal suo Verbo mediante l'operazione dell'astrazione divina, in sintesi con quella dell'immaginazione: l'esemplare del mondo è quindi visto 'virtualmente' nel verbo divino nel medesimo atto con cui è creato.³⁰ L'«essere iniziale» e «le essenze delle cose» (l'«Esemplare del mondo») sono «visti» dalla Mente divina nel proprio Verbo in modo «eminente».³¹ Per descrivere questa modalità di eminenza Rosmini utilizza i medesimi esempi con cui aveva chiarito il senso generale della virtualità nei paragrafi precedenti:³² sia l'essere iniziale che le idee che costituiscono l'Esemplare del mondo, infatti, «sono tutte nel Verbo divino in un modo eminente, cioè come il meno sta nel più, come il limitato sta nell'illimitato, come nel circolo sono contenuti tutti i poligoni».³³

L'Esemplare del mondo può, però, essere inteso in due modi differenti. Come il complesso delle idee pure separate dalla materia nella quale sono realizzate come enti reali, esso è detto da Rosmini «Esemplare esplicito». Questo, a livello logico, è conseguente all'atto di creazione: un Dio che ha bisogno di un modello esterno a sé per creare o per conoscere gli enti finiti sarebbe infatti un Dio imperfetto. Così intese, le idee del creato semplicemente si aggiungono alla sua onniscienza, «conseguono come perfezione all'intelletto divino».³⁴ Invece, per Esemplare del mondo, si può intendere quella possibilità del creato 'implicita', e dunque 'virtuale', nell'essere iniziale, e le idee che Dio 'forma' nel medesimo atto con cui 'immagina' (nel senso chiarito dell'immaginazione divina) e crea i reali. Così inteso nello spazio libero della creazione, come la potenza ad essere di qualcosa di 'implicito' – e non come modello o copia ideale da cui Dio realizza il mondo –, allora l'Esemplare del mondo va ritenuto «logicamente precedente l'atto creativo».³⁵ Le idee degli enti finiti, infatti, posso dirsi 'nel' Verbo soltanto in un senso derivato, come

²⁹ Ivi, n. 398, pp. 370-371.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Riteniamo che la modalità di «eminenza» secondo cui per Rosmini le idee degli enti finiti si trovano in Dio coincida con la modalità ontologica della virtualità.

³² Ivi, n. 388, pp. 358-359

³³ Ivi, n. 471, pp. 345-346.

³⁴ Ivi, n. 471, nota 21, pp. 445-446.

³⁵ *Ibidem.*

‘esemplare dedotto’:³⁶ esse sono in primo luogo nell’Essere assoluto nella sua forma subiettiva (Il Padre) che le crea: appartengono all’atto libero e creatore. In questo senso l’essere di Dio comprende ‘virtualmente’ in sé la possibilità della creatura: come ‘implicita’ nella potenza attiva dell’atto che crea il mondo.

Alla luce di ciò, comprendiamo il nesso intimo che lega virtualità e potenza creatrice: l’Esemplare del mondo, nella sua virtualità, appartiene all’atto creativo, «perciò è lo stesso che la causa creante nel suo atto ultimato», è «lo stesso atto creante»: «l’Esemplare che si può concepire veramente in Dio non è diverso dall’atto intellettuale e volitivo creante gli enti finiti».³⁷ Le essenze dei finiti contenute ‘virtualmente’ in Dio non sono altro che l’atto di creazione: potenza creatrice che, come vedremo, coincide con un ultimo senso della virtualità, la ‘virtualità assoluta’.³⁸

VIRTUALITÀ ASSOLUTA

La «virtualità assoluta» pertiene a Dio e prescinde da un termine determinato a cui si riferisce: essa infatti «non ha alcun termine determinato e li può avere tutti» ed è da intendersi, con le parole di Rosmini, come «il possibile stesso sussistente in Dio».³⁹ Si tratta di una proprietà che, non relazionandosi con alcun termine in particolare, contraddistingue l’Ente assoluto a prescindere dall’esistenza o meno degli enti finiti e rappresenta, per questo, l’origine di ogni virtualità relativa, da essa derivata. Ma come comprendere, ancora una volta, questo senso della virtualità nell’attualità sussistente di Dio? Come coincidono in Dio virtualità assoluta e puro atto?

Abbiamo chiarito che la creazione si configura come un rapporto di causalità per cui il Creatore non è soggetto ma causa del proprio effetto realizzato; eppure, come non ancora attuato, l’effetto è da intendersi ‘virtualmente’ nella causa. Non c’è, dunque, identità tra Dio e mondo: una volta creati, gli enti finiti hanno un’esistenza a sé stante (anche per questo Rosmini ritiene che il panteismo sia un sistema filosofico erroneo). Mentre, gli enti finiti ‘virtuali’ – secondo la possibilità della propria creazione e non già come attualmente esistenti – sono «qualcosa che appartiene all’Ente assoluto e infinito, e questo qualche cosa è l’intelligibilità essenziale e infinita dell’essere».⁴⁰ L’intelligibilità dell’essere è dunque principio della relazione di ‘virtualità’ tra Dio e gli enti finiti. Così che se mai fossero esistiti gli enti finiti e mai dovessero esistere, nell’Essere assoluto si concepirebbe «un essere finito intelligibile, virtuale indeterminato, e la

³⁶ Ivi, n. 472, pp. 446-447.

³⁷ Ivi, III, n.1329, pp. 195-196.

³⁸ Ivi, nn. 343-346, pp. 314-317.

³⁹ Ivi, n. 435, pp. 401.

⁴⁰ Ivi, n. 434, pp. 400-401.

virtù o causa atta a determinare in esso i finiti singolari e a crearli». ⁴¹ In altre parole: la possibilità prima di ogni ente e la forza che può e vuole crearli.

Come chiarito, l'Ente assoluto «vivente, intelligente e causa», ⁴² guidato dall'amabilità dell'essere in tutte le sue forme (persino in quella limitata), guarda in sé stesso nella propria forma oggettiva – il Verbo divino – e 'limita' l'essere iniziale, principio di intelligibilità degli enti finiti. Con il suo «sguardo creativo» 'limita' nel termine reale – in quel senso specifico che riguarda l'immaginazione divina – le idee o le essenze degli enti finiti e, così, nel medesimo atto, li crea, in sintesi con l'essere iniziale. All'origine della 'limitabilità' stessa dell'essere, del primo 'passaggio' (l'astrazione divina) che consente l'esistenza del finito ⁴³ c'è una «attività intelligente, volitiva e libera dell'Essere assoluto». ⁴⁴ Questa azione creante, che produce le condizioni di possibilità degli enti finiti, è la «virtualità assoluta»: ⁴⁵ «questa causa si riferisce alla "limitabilità" del reale compresa nell'essenza dell'essere per sé intesa, ed è appunto quella a cui conviene la denominazione di "virtualità assoluta"». ⁴⁶

Con questa proprietà si intende, dunque, l'Ente assoluto nel suo «principio volitivo di azione», come «virtù causante, cioè limitante la realtà dell'essere, ossia creante», come forza creatrice. ⁴⁷ Per questa ragione, lungi dal coincidere con la potenzialità in un senso passivo, questa «proprietà positiva dell'Essere assoluto» coincide in senso eminente con il suo essere atto, «appartiene a quello stesso atto che costituisce l'Essere assoluto medesimo». ⁴⁸ Solo considerata rispetto al proprio effetto la sua azione o potenza creatrice (da intendersi in un senso 'attivo') si dice 'virtualità'. Mediante questa nozione Rosmini elabora nell'essenza di Dio uno 'spazio primo', logicamente antecedente a quello della possibilità e che, anzi, ne è condizione. 'Virtualità assoluta' è l'esprimersi della libertà di Dio nella possibilità, non quella possibilità che può essere dedotta a partire dall'ente finito: è un concetto ontologico, e non «dialettico». ⁴⁹ La massima potenza e libertà sono quindi da riconoscersi nell'attività di Dio: nel suo eterno atto di creazione.

Alla luce di questi chiarimenti, comprendiamo come la virtualità delle idee degli enti finiti in Dio non comporti alcuna imperfezione nel creatore, ma anzi sia «conseguente alla sua somma

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, n. 437.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ivi*, n. 436, pp. 402-403.

⁴⁷ *Ivi*, n. 437, pp. 403-404.

⁴⁸ *Ivi*, n. 435, pp. 401-403

⁴⁹ *Ivi*, n. 437, p. 403. Va chiarito che con 'dialettico' Rosmini intende tutto ciò che è riferito alla sfera ideale dell'essere: che può essere oggetto di pensiero da parte di una mente.

perfezione»,⁵⁰ e non ponga nell'essere alcuna «potenzialità».⁵¹ L'Essere assoluto non è infatti soggetto degli enti finiti, e non è portato a compimento dalla realizzazione del proprio effetto, ma è «pura e assoluta causa»: Dio non diventa gli enti finiti, li crea. All'Essere assoluto pertiene massimamente una forza che è al contempo 'immaginante' e attualizzante: la potenza creatrice. Per questo la possibilità degli enti finiti nell'Essere assoluto, anche e soprattutto rispetto all'ultimo senso considerato della virtualità, «non pone in esso alcuna "potenzialità", e non toglie di conseguenza ch'egli sia puro "atto"». ⁵³

CONCLUSIONI: VIRTUALE E CREAZIONE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Anche nella filosofia contemporanea la modalità ontologica della virtualità caratterizza in modo eminente il processo creativo, determinando però un senso diverso di quest'ultimo, che si accompagna al motivo della 'differenziazione' come forza generatrice e vera creazione di novità, irriducibile all'attualità o effettualità del reale.⁵⁴ E ciò in contrapposizione con le filosofie dell'identità e in particolare con la tradizione metafisica di tipo creazionistico, la cui ontologia farebbe capo a un Essere (o, meglio, Ente) sussistente e in atto. In questo contesto, l'attenzione rivolta al virtuale consente di riconfigurare la realtà, oltre la mera attualità o effettualità, e considerarla gravida di possibili sviluppi non dischiusi o inespressi, immanenti e imprevedibili, produttori di novità.

Nel confronto con questa impostazione, l'analisi svolta valorizza in primo luogo gli aspetti di originalità della metafisica della creazione rosminiana, chiarendo gli elementi in gioco e complicando il quadro proposto da interpretazioni critiche di questo tipo. In secondo luogo, ci è parso utile nelle conclusioni gettare le basi per un dialogo, mostrando – tra le differenze sostanziali – possibili punti di tangenza, che necessiteranno di ulteriori approfondimenti.

Questa linea filosofica appena accennata accomuna ad esempio Bergson, Simmel ma anche Heidegger, Derrida e – in particolare, per l'attenzione rivolta proprio al tema del 'virtuale' – Deleuze,⁵⁵ che lo riprende esplicitamente da Bergson e da Leibniz (che possiamo considerare come riferimento anche di Rosmini).⁵⁶

⁵⁰ Ivi, n. 399, p. 371.

⁵¹ Ivi, n. 433, pp. 399-400.

⁵² Ivi, n. 438, pp. 404-405.

⁵³ Ivi, n. 433, pp. 399-400

⁵⁴ Cfr. R. BODEI, *Destini Personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 120.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Si tratta di un tentativo di individuare una fonte comune che richiederebbe ulteriori approfondimenti e che rimandiamo ad altra sede. Sulla trattazione di questo tema le affinità con

Per Deleuze, il virtuale è il nome dell'essere, inteso come «serbatoio infinito delle produzioni dissimili»,⁵⁷ e dunque il contraltare dell'attuale che, con esso, costituisce la realtà.⁵⁸ Lungi dall'essere irreali o indeterminati per Deleuze il virtuale è reale e «completamente determinato». Esso è anzi la modalità propria di articolazione del reale, di una realtà immanente, di cui costituisce il principio generativo: la modalità ontologica distintiva dell'«immanenza assoluta». In questo senso, anche per Deleuze, il virtuale è la modalità propria della creazione, nel senso peculiare di una creazione senza creatore né creatura che costituisce il «piano di immanenza».

Per spiegare questo aspetto poetico del virtuale, in *Differenza e ripetizione*, il filosofo francese fa riferimento al binomio 'soluzione-problema': il virtuale rappresenta il problema, la matrice generatrice, che si attualizza in soluzioni differenti e circostanziate al proprio qui ed ora, nel tempo. Tra virtuale e attuale non c'è somiglianza: a un 'problema' virtuale possono corrispondere diverse e imprevedibili 'attualizzazioni' (cioè «differenziazioni») che si modellano sulla base delle circostanze in cui si innestano:⁵⁹ nello stesso modo in cui il corredo genetico si realizza in un organismo determinato. L'attualizzazione del virtuale coincide dunque con la differenziazione ed è una 'autentica creazione'. Il virtuale non va confuso né con la potenzialità né con il possibile. Anzi, è proprio il virtuale mandato dal possibile a consentire una filosofia dell'immanenza: una filosofia senza presupposti, un processo inesauribile di attualizzazione di virtualità, in cui non ci sono oggetti ma solo continua creazione.⁶⁰ Questa modalità ontologica, inoltre, per Deleuze, ha una natura essenzialmente 'anfibia': né puramente ideale né esclusivamente reale. Analogamente a quanto chiarito sin qui, il virtuale è anche per la filosofia deleuziana luogo di incontro tra ideale e reale.

Risulta interessante per un preliminare raffronto con la filosofia contemporanea rilevare

Deleuze, attento lettore e interprete di Leibniz, sono molteplici. Per Leibniz, il virtuale non si oppone al reale, anzi ne costituisce la componente attiva, l'attitudine o la disposizione naturale che tende a una realizzazione (senza predeterminarla). È dunque pienamente reale e differisce dal possibile e dal potenziale: costituisce il cominciamento d'azione presente in ciascun essere in divenire, permea dunque anche ciò che è in atto e ne consente lo sviluppo come un'«attività sotterranea». Il virtuale, per Leibniz, designa ciò che nella realtà è 'embrionale' e agente e che tende ad attualizzarsi e dunque compenetra le tre dimensioni temporali del passato, del presente e del futuro. Virtualità e attualità costituiscono insieme la realtà. Un'altra accezione leibniziana della 'virtualità' riguarda le conoscenze razionali che, sebbene non possedute attualmente, sono in noi nella forma di disposizioni attive che producono conoscenza all'incontro con l'esperienza. Su questo punto rileviamo un'affinità con l'intuizione dell'essere iniziale da parte delle menti finite. Cfr. M. DE GAUDEMAR, a.v. *Virtual, Virtualité*, in ID (ed.), *Le vocabulaire de Leibniz*, Ellipses, Paris 2001.

⁵⁷ A. BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004, p. 52.

⁵⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 270.

⁵⁹ Ivi, pp. 270-274.

⁶⁰ BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, cit., p. 61.

che Pierre Lévy,⁶¹ rifacendosi al pensiero di Deleuze, caratterizza il rapporto tra il virtuale e la sua attuazione – analogamente a quanto chiarito da Rosmini nell’ambito della causa potenza – come una relazione di causa efficiente che si esprime nella creazione di realtà e secondo la temporalità del divenire storico.⁶² Soffermandoci su questa osservazione possiamo rilevare che – rispetto al tentativo deleuziano di proporre un concetto di virtuale più ampio di quelli di potenzialità e possibilità – Rosmini teorizza un’accezione di questa nozione che non si riduce al rapporto tra potenza e atto (che è solo uno dei molti sensi in cui essa può essere intesa) né al possibile inteso come un’essenza già determinata in sé cui si aggiunge l’esistenza (come lo intenderebbe Deleuze). Attraverso la tematizzazione della «virtualità assoluta», Rosmini elabora lo spazio di una virtualità primigenia da cui gli altri sensi derivano, che è forza creatrice, spazio di creazione del possibile. La creazione non presuppone a sé un’esemplare del mondo da realizzare, ma lo crea con un atto volitivo: ‘virtualmente’ in Dio vi è la possibilità di volerlo e la forza di attuarlo.

Il virtuale, dunque, è per Deleuze una matrice generatrice di stati di cose attuali che scaturiscono nel tempo, mentre per Rosmini è un ‘esemplare’ implicito da tradurre, che viene creato mentre è immaginato eternamente: in ambedue le accezioni questa modalità esprime una forza creatrice che genera la realtà nella sua storicità, ma che nel primo caso permea il reale come una forza immanente e nel secondo pertiene all’Ente assoluto (da intendere non come entità statica ma come azione dinamica); ad esso si accompagnano due diversi sensi della libertà: per Deleuze l’imprevedibilità delle connessioni che permeano il reale e che sono fonte continua di nuove creazioni, mentre per Rosmini la libertà di un Dio personale.

federica.biscardi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁶¹ Ringrazio il dott. Paolo Bonafede e il prof. Paolo Pagani per l’indicazione bibliografica.

⁶² P. LEVY, *Il virtuale.*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cap. 9.



PAOLO BONAFEDE

MARTINA GALVANI

IL MISTERO DEL SORRISO NEONATALE: INTERPRETAZIONI PEDAGOGICHE, FILOSOFICHE E PSICOLOGICHE¹

THE MYSTERY OF THE NEONATAL SMILE: PEDAGOGICAL,
PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL INTERPRETATIONS

*This paper discusses the topic of smile moving from the analysis proposed by Antonio Rosmini in his unfinished work *Del principio supremo della Metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione* (composed between 1839 and 1840). Starting from Rosmini's pages, the paper explores some fruitful comparisons with other pedagogical-philosophical and psychological reflections, touching on disciplines such as ethology and biology (for instance, on the problem of ontogenesis).*

I. INTRODUZIONE

Il tema del sorriso all'interno del pensiero rosminiano è affascinante e non secondario, seppur poco studiato. Sicuramente è una questione circoscrivibile, infatti Antonio Rosmini la prende in esame soprattutto nella *Metodica*. Tuttavia, il sorriso rappresenta un interessante punto di intersezione tra ontologia, antropologia e pedagogia, sia all'interno della riflessione rosminiana, sia in altre prospettive filosofiche a lui precedenti o successive. Questo gesto, così denso di

¹ Pur nella sintonia maturata all'interno del progetto di ricerca, il presente contributo va attribuito, per i paragrafi 1, 3 e 4 a Martina Galvani, mentre il paragrafo 2 è stato elaborato da Paolo Bonafede.



significati, è intrinsecamente relazionale: sorge quando gli sguardi si incrociano ed è segno di un riconoscimento. Ciò è evidente anche nel rapporto di cura che si instaura tra il *caregiver* e il fanciullo, preso in esame dalla pedagogia della prima infanzia. Riprendendo i testi pedagogici rosminiani, anche Giovanni Gentile, si sofferma sulla dinamica del sorriso, mostrando come essa renda ragione della relazione originaria tra soggetto e oggetto. Nel descrivere la capacità di sorridere, il Roveretano fa riferimento alla predisposizione umana alla simpatia e alla capacità d'imitazione, tematiche che, seppur in modo parzialmente differente, saranno affrontate anche dalla fenomenologia tedesca, in particolare da Edmund Husserl, Max Scheler, Edith Stein e Theodor Lipps. L'intersoggettività, infatti, è una questione particolarmente cara ai fenomenologi, studiata attraverso l'analisi del vissuto dell'empatia, che implica anche il fenomeno delle espressioni, tra le quali il sorriso. La peculiarità e l'originalità di questo tema hanno reso possibile la scrittura a sei mani di un agile volume, intitolato *Dire bene l'alterità. Filosofia e pedagogia del sorriso in e oltre Rosmini*.² Lo scopo di questo articolo, però, non vuole essere quello di ripercorrere le tappe essenziali del libro, ma quello di dar voce alle ulteriori prospettive che esso ha aperto.³

II. PEDAGOGIA DEL SORRISO

L'analisi che Rosmini propone è di carattere prettamente pedagogico, e rappresenta l'esito di un itinerario di studio sempre più marcato nei confronti dell'infanzia che contraddistingue la seconda metà del diciottesimo e la prima metà del diciannovesimo secolo. La prima infanzia ha infatti rappresentato fino alla prima modernità un territorio inesplorato, nel quale il neonato è rimasto confinato senza ricevere particolari attenzioni⁴ se non in chiave evocativa.⁵ Solo a partire dal Settecento si è aperta una riflessione sull'intimità della vita familiare, caratterizzata da

² Cfr. P. BONAFEDE, M. GALVANI, E. PILI, *Dire bene l'alterità. Filosofia e pedagogia del sorriso in e oltre Rosmini*, «Congetture. Collana di storia delle idee», Genova University Press, Genova 2023.

³ Attorno alla tematica del sorriso il 3 e 4 novembre 2022 si è svolto il seminario interdisciplinare intitolato *Il sorriso nella prima infanzia. Indagini di filosofia e scienze umane*, organizzato dall'Università di Trento. Il linguaggio del sorriso è stato analizzato a partire dalle riflessioni di Antonio Rosmini e dei pedagogisti del suo tempo, allargando lo sguardo fino agli sviluppi della fenomenologia e della psicologia contemporanea.

⁴ L. DEMAUSE, *The History of Childhood*, The Psychohistory Press, New York, 1974.

⁵ Celebre in questo senso la conclusione della quarta egloga delle Bucoliche virgiliane, che oltretutto farà da eco nella stagione della patristica e fino al basso Medioevo alla retorica del *puer divinus*: il bambino nelle Scritture (Is, 9,5; Is, 11,6; Mt, 18, 2-5; Mc (10, 15), Lc, 10, 21) è metafora del divino e dell'umano e ciò produce una cultura dell'infanzia fondata sul culto del Bambino segno di salvezza (cfr. P. ARÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Seuil, Parigi 1960; G. SOLA, *La formazione originaria*, Bompiani, Milano 2016).

dimensioni affettive, emotive e sentimentali.⁶ In particolare l'inquadramento della prima infanzia viene ricondotto alla relazione madre-bambino,⁷ che rappresenta la forma universale di cura offerta dall'adulto nei confronti del bambino: questa relazione costituisce il legame elettivo su cui si stabiliscono le analisi del sorriso del neonato.

Paradossalmente quest'attenzione nei confronti del neonato e del suo sorriso si sviluppa a partire dall'opera di un autore che di questo tema non si occupa. L'*Émile* di Jean-Jacques Rousseau (1762),⁸ infatti, è l'opera che restituisce uno statuto autonomo all'infanzia, ma nel quadro tratteggiato dall'autore ginevrino il neonato non può sorridere, costretto già in una condizione contro-natura. Rousseau giustifica questa interpretazione facendo riferimento alla tradizione dell'infasciamento;⁹ il bambino veniva avvolto in bende che lo immobilizzavano per contrastare eventuali deformazioni ossee o possibili rachitismi.¹⁰ Inoltre, la figura materna è fortemente assente. A differenza della narrazione di *Julie ou La nouvelle Héloïse* (1761), in cui è evidente la cura e l'impegno educativo di Julie nei confronti dei suoi tre figli, in *Émile* Rousseau sostituisce la figura materna con quella del *gouverneur*, incaricato della prima educazione sensoriale del bambino.

Johann Heinrich Pestalozzi coglie tra le righe di *Émile* una incongruenza tra natura e cultura, libertà e obbedienza nella proposta pedagogica di Rousseau.¹¹ Attraverso la figura materna di Gertrude, Pestalozzi sottolinea la necessità di un rapporto reciproco e integrato tra la libertà del bambino e l'obbedienza all'adulto, nel quale il neonato è affidato alle cure della madre, che è a tutti gli effetti il perno attorno al quale ruota la famiglia, primo ambito di vita e formazione del bambino. *Wie Gertrud Ihre Kinder lehrt* (1801) e *Mutter und Kind* (1818-1819) evidenziano la prospettiva pestalozziana della "pedagogia dell'amorevolezza".¹² La relazione madre-bambino è l'emblema di quel sentimento originario di amore che evoca il legame di ogni uomo col Creatore. Sul piano strettamente educativo, Pestalozzi fa della madre la sentinella capace di cogliere le prime espressioni dello sviluppo fisico, sensoriale, razionale e spirituale dell'infante. Anche Pestalozzi, però, non analizza il sorriso del neonato: il suo pensiero educativo si concentra sul ruolo della

⁶ E. SCAGLIA, *Tracce di una storia della pedagogia del neonato in Europa dall'Umanesimo al primo Novecento*, in «Cadernos de História da Educação», XX, pp. 1-21.

⁷ H. CUNNINGHAM, *Children and Childhood in Western Society since 1500*, Longman, London 1995.

⁸ J.J. ROUSSEAU, *Emilio, o dell'educazione*, a cura di A. Potestio, Studium, Roma 2016.

⁹ R. FENKEN, *Psychology and history of swaddling: Part two - The abolishment of swaddling from the 16th century until today*, in «The Journal of Psychohistory», XXXIX (3), 2011, pp. 219-45.

¹⁰ K. RUTSCHKY, *Pedagogia nera. Fonti storiche dell'educazione civile*, Mimesis, Milano 2015.

¹¹ A. POTESTIO, *Le influenze della pedagogia di Rousseau sulla riflessione educativa di Pestalozzi*, in «CQIIA Rivista - Formazione, lavoro, persona», XXI, 2017, pp. 98-107.

¹² S. POLENGHI, *Ruoli parentali e sentimento dell'infanzia in età moderna*, in «La Famiglia», 206, 2001, pp. 5-25;

madre,¹³ quindi secondo la prospettiva dell'educatore, inteso nella sua dimensione vocazionale e nel compito di elevazione spirituale.

Sebbene non contengano riflessioni sul sorriso del neonato, le opere di Rousseau e Pestalozzi sono il punto di partenza per le riflessioni di Albertine Necker de Saussure. L'autrice sviluppa precise osservazioni sulla prima infanzia nell'opera *L'éducation progressive, ou Étude du cours de la vie* (3 volumi, 1828, 1832, 1838), testo che consegna una lettura coestensiva tra educazione e vita¹⁴ (Benetton 2008). Nel primo volume la pedagoga affronta la relazione madre-bambino dedicando diverse pagine all'emergere del sorriso nel neonato. Per la prima volta lo studio del bambino e delle sue espressioni facciali viene svolto con rigore e oltrepassando forme retoriche. L'osservazione analitica del comportamento e la descrizione puntuale delle azioni del bambino compiute da Necker de Saussure offrono una solida connotazione euristica che rende legittima la dinamica del sorriso del neonato. La percezione delle cure e dell'affetto ricevuta dall'infante si concretizza nel volto che ride. Necker de Saussure interpreta il sorriso del neonato come il segno di una predisposizione naturale e istintiva del bambino alle emozioni. L'autrice osserva come nessuno insegna a un bambino a sorridere, e quindi questo gesto rappresenta una forma di rispecchiamento non riflessivo, che dipende dalla *sympatheia*, forma non riflessiva di riconoscimento del bene¹⁵. In questo quadro interpretativo la sensazione e l'esperienza non sono considerate l'origine del sorriso, in quanto si sviluppano più tardi: Necker de Saussure evidenzia come la capacità prensile e l'uso del tatto, della bocca e delle mani inizino a emergere dal quinto mese, in relazione all'interesse per il mondo esterno. Un interesse che nasce originariamente come attrazione per il volto di un altro essere umano e che fa del sorriso la manifestazione di un istinto originario di affetto con cui, a livello biologico, il neonato riconosce le cure ricevute.¹⁶

Con la *Metodica* – opera nella quale Necker de Saussure rappresenta un'interlocutrice centrale¹⁷ – Rosmini ripercorre l'itinerario formativo del bambino e vengono descritte le tappe del suo sviluppo fisiologico, cognitivo e affettivo. All'interno di tale percorso, la comparsa del sorriso rappresenta per il filosofo il primo momento d'incontro con l'altro e con la madre in particolare; si tratta, a suo dire, di un «primo atto dell'intendimento», di un originario svegliarsi della coscienza a se stessa, evento che porta con sé una grande gioia, visibile all'esterno proprio grazie al sorriso. Il filosofo non manca di ripetere che questo gesto testimonia l'apertura costitutiva dell'essere umano nei confronti dell'altro e la meraviglia gioiosa che nasce di seguito alla risposta positiva proveniente da un altro volto. Il sorriso sorge nel mistero della relazione:

¹³ J.H. PESTALOZZI, *Madre e figlio. L'educazione dei bambini*, La Nuova Italia, Venezia 1927.

¹⁴ M. BENETTON, *Una pedagogia per il corso della vita*, Cleup, Padova 2008.

¹⁵ A. NECKER DE SAUSSURE, *Educazione progressiva, ossia studio sul corso della vita*, Cappelli, Bologna 1925, p. 86.

¹⁶ Ivi, p. 89.

¹⁷ P. BONAFEDE, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università di Trento Ed., Trento 2019.

Con questa ineffabile espressione della sua gioia, egli pare, che il bambino saluti l'alba del giorno, che a lui traluce. L'anima sua ragionevole rallegrarsi della verità, che ritrova, e a se stringe quasi di slancio. Ah! Che il primo atto dell'intendimento deve pur essere all'anima umana un grande istante, un istante solenne, il sentimento d'una nova vita ed immensa, la scoperta della propria immortalità! È egli possibile, che un avvenimento sì stupendo e sì repente nel bambino (quantunque l'adulto non possa formarsene alcuna idea) non si manifesti al di fuori con segni di esuberante letizia?¹⁸

Il sorriso è possibile solo in quanto incontro – a livello sensoriale-animale e intellettivo-razionale – con l'altro. La struttura relazionale costitutiva del sorriso diventa quindi alfa e omega del processo, e ciò rivela l'attenzione pedagogica globale presente nella riflessione rosminiana. Nella trattazione di Rosmini, quindi, il sorriso del neonato consente di descrivere, nella complessità di livelli distinti e coestensivi, una fenomenologia della relazione di cura tra madre e neonato: nel bambino che sorride non si può ridurre tale gesto a un dato meramente biologico-priordiale; allo stesso modo, questo gesto non dischiude solo l'accesso alla conoscenza e all'uso dell'intelletto. È l'uno e l'altro, e questo in virtù della relazione pedagogica che si instaura, che è accudimento nella reciprocità.¹⁹ Ciò permette di inquadrare la relazione non come passaggio o momento difettoso, ma come una vera e propria bene-dizione ontologica, in quanto permette non solo la conoscenza e l'amore, bensì l'unità stessa, della quale è la condizione di possibilità.²⁰

Rispetto a questa lettura, le analisi educative sulla questione del sorriso mantengono questa impostazione rosminiana, specialmente in Italia.²¹ Tuttavia il sorriso, insieme a tutte le espressioni principali della fisionomia umana, diventa oggetto di studio anche dalle scienze della natura a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quindi poco dopo la stesura del testo pedagogico di Rosmini. Tra i primi studi dedicati alle espressioni emozionali ritroviamo quello di Charles Darwin, intitolato *The Expression of the Emotions in Man and Animals with photographic and other illustration* (1872). Qui la prospettiva è profondamente differente da quella rosminiana, poiché la riflessione sull'essere umano è esclusivamente scientifico-descrittiva. Quali sono le cause delle espressioni corporee (e quindi anche del sorriso)? In che modo i muscoli facciali e i nervi danno origine a determinati gesti espressivi?²² Sono queste le domande che si pone lo scienziato e,

¹⁸ A. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione*, in *Scritti pedagogici*, a cura di F. BELLELLI, vol. 32, Città Nuova Editrice, Roma 2019, n. 123.

¹⁹ BONAFEDE, GALVANI, PILI, *Dire bene l'alterità*, cit., p. 64.

²⁰ Ivi, p. 100.

²¹ Si pensi, tra gli altri, a Rayneri e Gentile (Cfr. G.A. RAYNERI, *Della pedagogica, Libri cinque*, Tipografia scolastica di Seb. Franco e figli, Torino 1859; G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1954).

²² Cfr. C. DARWIN, *L'espressione dei sentimenti nell'uomo e negli animali*, G. Canestrini, F. Bassani (a cura di), Unione Tipografico Editrice, Torino, 1878, p. 6: «perché muscoli differenti sieno messi in azione sotto l'impero di differenti emozioni; perché, ad esempio, le estremità interne delle

naturalmente, la spiegazione è di carattere evolutivo.²³ Egli vuole dimostrare che l'espressività umana, legata alle emozioni, ha un'origine del tutto animale e nella descrizione delle manifestazioni emotive non fa alcuna distinzione tra esseri umani e animali.²⁴ Addirittura, lo scienziato preferisce osservare questi ultimi poiché, diversamente dagli uomini, non possono celare o dissimulare la propria emotività. Scrive: «Ci gioveremo qui dei fatti osservati tanto sull'uomo che sugli animali; ma sono da preferirsi gli ultimi, perché meno soggetti a trarci in inganno».²⁵

La proposta di Darwin, per quanto risulti piuttosto distante da una lettura pedagogica, è funzionale però nel primo Novecento alle osservazioni che maturano Lev Semënovič Vygotskij e Aleksandr R. Lurija. I due sono co-autori di un volume dal titolo *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento* (1930) che tenta di coniugare le intuizioni darwiniane con un approccio socio-costruttivista dello sviluppo educativo. Perno fondamentale che regge l'impostazione storico-culturale è il seguente principio: «nella sfera dello sviluppo psicologico avviene qualcosa di simile a ciò che già da tempo è stabilito riguardo allo sviluppo organico».²⁶ Se nel processo dello sviluppo storico l'uomo modifica non i propri organi naturali ma i propri strumenti, «così nel processo dello sviluppo psicologico l'uomo perfeziona il funzionamento del suo intelletto principalmente mediante lo sviluppo di particolari “mezzi ausiliari” tecnici di pensiero e di comportamento».²⁷ Il sorriso è uno di questi elementi, e si innesta quindi in questa prospettiva, nella quale la natura e l'origine sociali di qualsiasi segno culturale permettono di capire che lo sviluppo psicologico è essenzialmente sociale, *condizionato dall'ambiente*. Vygotskij e Lurija riassumono brevemente l'andamento dialettico tracciato dallo sviluppo delle tre forme di comportamento analizzate nel testo:

sopracciglia si elevino e gli angoli della bocca si abbassino in una persona cui tormentano l'angoscia e l'ansietà».

²³ Ivi, p. 16: «Ei mi parve probabile che l'abitudine di esprimere le nostre sensazioni per mezzo di dati movimenti avesse dovuto essere in una maniera qualunque gradualmente acquisita, sebbene adesso sia divenuta innata».

²⁴ Cfr. Ivi, p. 51: «In un trasporto di gioia o di vivo piacere, si manifesta una spiccatissima tendenza a diversi movimenti inutili ed alla emissione di suoni variati. Gli è ciò che osserviamo nei fanciulli, quando ridono fragorosamente, battendo le mani e saltellando di gioia; gli è ciò che osserviamo negli scambietti e negli abbaamenti di un cane che il padrone sta per condurre al passeggio; nello impaziente scalpitar d'un cavallo che si vede aperto dinanzi lungo tratto per correre. La gioia accelera la circolazione, che stimola il cervello, e questo alla sua volta reagisce sull'economia intera».

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ L.S. VYGOTSKIJ, A. LURIJA *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento*, a cura di M.S. VEGGETTI, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 6.

²⁷ *Ibidem*.

L'utilizzazione e l'"invenzione" degli strumenti nelle scimmie antropoidi rappresenta il completamento dello sviluppo organico del comportamento nella serie evolutiva e prepara la trasposizione di tutto lo sviluppo su nuovi criteri, creando il principale presupposto psicologico dello sviluppo storico del comportamento; il lavoro e lo sviluppo, ad esso collegato, del linguaggio umano e di altri segni psicologici, mediante i quali l'uomo primitivo cerca di dominare il comportamento, indicano l'inizio dello sviluppo del comportamento culturale o storico nel vero senso della parola; infine nello sviluppo infantile, accanto ai processi della crescita organica e della maturazione, emerge chiaramente anche una seconda linea di sviluppo e cioè la crescita culturale del comportamento, basata sull'assimilazione di procedimenti e metodi di comportamento culturale e di pensiero.²⁸

I tre stadi vengono descritti in maniera consequenziale, pur mantenendo quel nucleo di specificità che li contraddistingue, e che permette di fornire un nuovo tipo di interpretazione a tutto il processo di sviluppo umano, compreso il fenomeno del sorriso. Secondo la prospettiva di Vygotskij nel comportamento, animale e umano, ci sono reazioni ereditarie, riconducibili al soddisfacimento immediato dei bisogni dell'organismo. Ciò che caratterizza queste reazioni considerate istintive è la loro indipendenza dal fenomeno dell'apprendimento, infatti esse sono per lo più degli utili meccanismi di adattamento all'ambiente circostante, applicabili nella lotta per la sopravvivenza. Va chiarito tuttavia che per Vygotskij gli istinti non costituiscono una costante immutabile, ma sono un patrimonio che si estende e si trasforma. Oltre a queste reazioni, ci sono riflessi condizionati: tutti i fenomeni di questo tipo sono il frutto di uno specifico apprendimento, di un addestramento, dell'accumulazione dell'esperienza personale. Vi è poi il livello dello sviluppo infantile, in cui le dimensioni precedenti vengono a ricapitolarsi e rigenerarsi nella mediazione educativa operata dai contesti e dagli operatori. Il sorriso quindi emerge a partire da questo insieme di campi di forza, che evidenziano il legame con la dimensione animale-evolutiva-filogenetica e quella socio-educativa.²⁹

III. FILOSOFIA DEL SORRISO

Rispetto agli esiti proposti dalla riflessione vygotskijana, occorre ricordare come la capacità umana di controllare parzialmente la propria espressività faccia emergere una differenza tra il comportamento umano e quello animale. Si tratta del tema della volontà, che inerisce la dimensione spirituale. Pur non trascurando l'importanza dell'animalità, sia Rosmini sia la fenomenologia del Novecento, ritengono che ciò che specifica l'essere umano in quanto tale sia la sua

²⁸ Ivi, p. 4.

²⁹ Di questi livelli Vygotskij e Lurjia hanno contezza grazie agli studi sulle scimmie antropoidi di Wolfgang Köhler (1887-1967), autore fondamentale, dal quale Vygotskij trarrà spunto per le sue analisi del comportamento delle scimmie antropoidi. Köhler, psicologo tedesco esponente della *Gestalt*, è autore del volume *The Mentality of Apes* (1921) che riporta le ricerche condotte su una comunità di nove scimpanzé presso l'isola di Tenerife tra il 1912 e il 1920.

spiritualità. L'antropologia proposta dal Roveretano,³⁰ ma anche quella delineata da Stein,³¹ seguono proprio questo percorso: dopo aver descritto corporeità e psichicità, si soffermano sulle specificità umane, che riconoscono nell'intelletto e nella volontà. Nemmeno il sorriso umano, quindi, può essere considerato solamente un'espressione istintiva e "automatica" legata al piacere; al contrario, come ogni manifestazione emotiva, è consapevole e ha una componente volontaria. Stein, nella sua opera di antropologia filosofica, si sofferma anche sui caratteri animali presenti nell'essere umano e afferma che le emozioni, in quanto ineriscono alla dimensione psichico-corporea, sono riscontrabili sia nell'essere umano sia nell'animale.³² Gioia, dolore, rabbia, malinconia ecc. sono espressioni in parte istintive, che possono anche manifestarsi a livello corporeo in modo immediato. Tuttavia, l'essere umano è consapevole della propria dimensione emotiva, può quindi agire liberamente su di essa e in parte controllarla: «viviamo in noi le emozioni che percepiamo nel mondo esterno, nei fenomeni espressivi degli esseri umani e degli animali: dolore e gioia, paura e collera. Così sperimentiamo, in noi, tutta una molteplicità di moti dell'anima».³³ Tale consapevolezza e, in parte, il controllo delle proprie emozioni dipendono dalla natura spirituale del soggetto umano e ciò permette di parlare di un'affettività cosciente, che è propria solo della persona. Non viene esclusa dall'analisi la componente psichico-istintiva, la quale caratterizza il sentire emozionale e si rende evidente nel legame immediato tra quest'ultimo e l'espressione corporea,³⁴ tuttavia non si tratta di una relazione causale: le emozioni non sono espresse dall'essere umano sempre nella stessa modalità e possono anche essere dissimulate

³⁰ Scrive Rosmini nella sua antropologia morale: «Tutto ciò che fu per noi fin qui ragionato dell'animalità, non fa che il commento alla prima parte della definizione dell'uomo (22,23), la quale afferma, esser l'uomo un soggetto animale. Conviene ora che, continuandoci all'intrapreso lavoro, commentiamo e dichiariamo le parole che seguono nella stessa definizione, le quali dicono esser l'uomo anche un soggetto intellettuale e volitivo» (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981, n. 502).

³¹ Stein si esprime in questi termini: «Anche nell'essere umano rinveniamo un'apertura sensibile a impressioni esterne ed interne e la reazione ad impressioni esterne con atti e movimenti istintivi. E qui possiamo effettivamente sperimentare interiormente, in noi stessi, cosa voglia dire percepire sensitivo e agire reattivo. Abbiamo questa possibilità perché non siamo esseri puramente sensitivi, ma capaci di conoscenza spirituale» (E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 119).

³² Ivi, p. 87: «le espressioni degli animali rivelano gioia e tristezza, paura e timore, un'intera scala di affetti o moti dell'anima, una reale vita dell'anima, che ci interpella e con la quale stabiliamo un contatto interiore».

³³ Ivi, p. 120.

³⁴ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2014, p. 137: «per una gioia "il cuore si ferma", per un dolore il cuore "si stringe", per una trepida attesa "batte forte" e il respiro diviene affannoso».

o represses. L'*Einführung* che, come è noto, è quel vissuto *sui generis* grazie al quale è possibile “rendersi conto” dello stato emotivo altrui, necessita anche dell’osservazione delle espressioni esteriori: manifestazioni evidenti di dolore oppure di gioia sono i primi segnali che permettono di riconoscere nell’altro una data emozione. Ciò non significa che non sia possibile ingannarsi circa la veridicità di quel dato sentire emozionale, ma quello che è interessante rilevare, secondo Stein, è che l’essere umano è in grado di comprendere il “senso” del vissuto emotivo dell’altro, indipendentemente dalle modalità differenti con il quale viene espresso, in modo autentico oppure inautentico. Scrive Stein a tal proposito:

l’espressione “autentica” è di per sé diversa da quella “inautentica” come, ad esempio, un sorriso convenzionale da quello veramente cordiale e anche un sorriso vivo da quello, per così dire, “congelato” [...] Il fatto che l’empatia si sintonizzi con l’unità di senso rende pure possibile la comprensione delle manifestazioni espressive a me ignote nella personale esperienza vissuta e che eventualmente non sono affatto esperibili.³⁵

IV. PSICOLOGIA DEL SORRISO

Le espressioni emozionali, e *in primis* il sorriso, permettono di «gettare uno sguardo nel nucleo della persona»;³⁶ in particolare, l’espressività dei bambini manifesta in modo diretto e semplice lo stato interiore del soggetto, scrive Stein: «nella completa semplicità del bambino abbiamo questo ininterrotto flusso di vita. In lui lo sguardo e il gioco dell’espressione del viso, il parlare spensierato sono lo specchio chiaro dell’anima».³⁷ Anche la psicologia dello sviluppo e la psicologia delle emozioni contemporanee si occupano di indagare il fenomeno del sorriso, analizzandolo da un punto di vista evolutivo e ontogenetico. Addirittura «la configurazione facciale che definiamo sorriso è stata certamente la più studiata sin dagli albori della psicologia dello sviluppo» e questo perché svolge un ruolo centrale nel processo di socializzazione.³⁸

Grazie a questo tipo di indagini sappiamo che esiste un sorriso involontario, chiamato “endogeno” o “neonatale”, ma anche “semplice”, osservabile nei neonati ma addirittura nel feto, tra

³⁵ Ivi, p. 187.

³⁶ Ivi, p. 218. Stein definisce il nucleo della persona il polo identitario, dove sono custoditi i caratteri immutabili e specifici di ogni singolo. Ma non solo, questo è il luogo più intimo dell’anima dell’uomo, quello che sarà poi individuato come la «dimora di Dio».

³⁷ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 51.

³⁸ M. DONDI, A. COSTABILE, T. VACCA, L. FRANCHIN, S. AGNOLI, O. LOMBARDI, C. CORCHIA, *Il sorriso del neonato prematuro: una ricerca esplorativa (Smiling in premature infants: A pilot study)*, «Giornale Italiano di Psicologia», 31, 2004, p. 3 (d’ora in poi: *Il sorriso del neonato prematuro*).

le 24 e le 32 settimane di età gestazionale.³⁹ Si può affermare che questa configurazione facciale sia istintiva e non consapevole, in altre parole una sorta di risposta meccanica a una sensazione di piacevolezza corporea e non l'espressione cosciente di un'emozione.⁴⁰ Da un punto di vista anatomico-descrittivo, viene rilevato che tale sorriso "semplice" corrisponde solo all'attività dello zigomatico maggiore. Mentre il cosiddetto sorriso di Duchenne,⁴¹ ossia l'espressione prototipica della gioia, vede la co-occorrenza dell'attività dei muscoli zigomatici e di quelli orbicolari dell'occhio.⁴² Tuttavia, le più recenti analisi scientifiche in questo campo confermano che questo tipo di sorriso, coinvolgente muscoli zigomatici e orbicolari, non appare solo in concomitanza con uno stato di gioia, così come si potrebbe intuitivamente pensare, ma addirittura è stato osservato in neonati, nati pretermine tra le 26 e le 30 settimane, quando la loro età post-concezionale era tra le 28 e le 30 settimane. Il sorriso sociale, invece, che a questo punto è una terza tipologia, è quello che risponde alla stimolazione esterna, in genere dopo il primo mese di vita; non si tratta più di un'espressione controllata esclusivamente in modo endogeno, ma è appunto una reazione all'ambiente circostante e, in particolare, avviene di seguito al riconoscimento della voce e del volto umano. La traiettoria evolutiva del sorriso, secondo la quale compare per primo il sorriso semplice e poi, contemporaneamente al sorriso sociale, quello di Duchenne, è stata dunque smentita dai più recenti studi.⁴³ Perciò è possibile ipotizzare che il neonato sia capace della coordinazione a livello funzionale tra zigomatico maggiore e orbicolare dell'occhio addirittura prima delle 40 settimane. Questi risultati, però, non permettono di stabilire in modo esatto quando si tratti di un sorriso di gioia autentica e quando invece solamente di una risposta endogena. Mentre, da un punto di vista fenomenologico, il senso dell'espressività può essere colto dall'esterno in modo intuitivo, attraverso il vissuto dell'*Einfühlung*. L'empatia permette di intuire

³⁹ Cfr. M. DONDI, A. COSTABILE, T. VACCA, L. FRANCHIN, S. AGNOLI, O. LOMBARDI, C. CORCHIA, *Alle origini delle emozioni: uno studio pilota sul sorriso e sull'espressione facciale di distress nel neonato pretermine di età gestazionale molto bassa*, in «Psicologia clinica dello sviluppo», a. XII, n. 1, aprile 2008 (d'ora in poi: *Alle origini delle emozioni*).

⁴⁰ Cfr. DONDI, COSTABILE, RABISSONI, GIANFRANCHI, LOMBARDI, CORCHIA, *Il sorriso del neonato prematuro*, cit., p. 3: «A causa della mancanza di una evidente relazione tra la contrazione dello zigomatico e le caratteristiche della stimolazione esterna si ritiene generalmente che questo particolare sorriso dipenda da specifiche condizioni di funzionamento neurale».

⁴¹ Viene così definito grazie agli studi di G.B.A. Duchenne de Boulogne, che analizzò, mediante elettricità, i movimenti dei muscoli facciali e li documentò attraverso la fotografia; egli nel 1862 pubblicò *The Mechanism of Human Facial Expression*, edited and translated by R. Andrew Cuthbertson, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

⁴² Cfr. DONDI, COSTABILE, RABISSONI, GIANFRANCHI, LOMBARDI, CORCHIA, *Alle origini delle emozioni*, cit., p. 91.

⁴³ Cfr. DONDI, COSTABILE, RABISSONI, GIANFRANCHI, LOMBARDI, CORCHIA, *Il sorriso del neonato prematuro*, cit., p. 7.

il senso di ciò che prova un altro essere umano, anche se è impossibile una totale immedesimazione e resta sempre una distanza incolmabile: l'altro «mi lascia penetrare nella sua interiorità o mi respinge. Egli è signore della sua anima e può chiudere o aprire le sue porte».

Ad ogni modo, il sorriso, in tutte le sue sfumature: endogeno, di Duchenne e sociale, rappresenta una tappa fondamentale nello sviluppo psicologico del bambino, oltre a consolidare il rapporto di attaccamento con il *caregiver*.⁴⁴ Il sorriso, infatti, è certamente anche un gesto primordiale, che esercita una grande influenza sugli adulti e garantisce così vicinanza e interazione.⁴⁵ Gli studi psicologici in merito a questo tema ci dicono che il sorriso sociale, o volontario, implica nel bambino un maggior controllo dell'attenzione, uno stato di veglia prolungato nel tempo e la capacità di sincronizzare le proprie emozioni con quelle della persona che si prende cura di lui. Tuttavia, non ci sono teorie consolidate che ci dicano che una data espressione corrisponda con certezza ad una specifica emozione e questo dato ci permette di affermare, con Rosmini, il carattere di 'mistero' del sorriso, fin dal suo primo sorgere.⁴⁶ Così come misterioso è il rapporto che si instaura tra il bambino e la madre, ma anche – ci dice Rosmini – nelle relazioni d'amore e d'amicizia. Si tratta di veri e propri incontri tra anime, ossia di relazioni spirituali e misteriose: una maniera recondita di comunicare, in cui comunque la sensazione resta fondamentale.⁴⁷ Il carattere misterioso del legame tra madre e figlio sarà evidenziato anche da Stein, la quale scriverà: «Vi è qualcosa di misterioso nella relazione tra madre e figlio. La ragione non giungerà mai ad afferrare appieno come possa avvenire che nell'organismo materno si formi un nuovo organismo. Allo stesso modo incomprensibile, ma non meno vero, è il dato di fatto che, dopo la separazione di madre e figlio che interviene alla nascita, continui a sussistere un legame

⁴⁴ Ivi, p. 90: «Il sorriso e il *distress*, ovvero l'espressione che precede, accompagna e segue l'emissione dei vocalizzi di pianto, costituiscono due fondamentali manifestazioni espressive nel corso del primo sviluppo. Sono infatti osservabili sul volto del bambino sin dalla nascita e svolgono un ruolo cruciale nello stabilirsi dei legami di attaccamento».

⁴⁵ Il sorriso – scrivono gli autori – «già nel periodo neonatale offre alla madre la sensazione di fornire cure appropriate e, a partire dal primo/secondo mese, incentiva e mantiene l'interazione faccia-a-faccia colorandola di affetti positivi» (*ibidem*).

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 121: «Avete dunque ragione voi, o madri, che aspettate così gran desiderio, che provocate, che accogliete con sì gran tremito dei vostri visceri il primo sorridere dei vostri figliuoli. Ah! Voi siete le interpreti veritiere di quella prima parola infantile, che in forma di riso si espande sulle labbra, e negli occhi, e in tutto il volto di quel piccolo essere intelligente; voi sole ne intendete il mistero; intendete che egli da quell'ora vi conosce, e vi parla; e voi, il primo oggetto dell'intelligenza umana, sapete voi sole rispondere a quel linguaggio d'amore, e rendervi, quasi direi, immagini e tipo della verità, che è intelligibile, e che luce per sé medesima».

⁴⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, II, a cura di V. Sala, vol. 9/a, Città Nuova Editrice, Roma 1988, nn. 991-992.

invisibile». ⁴⁸

paolo.bonafede@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

martina.galvani8@gmail.com

(Associazione Italiana “Edith Stein”)

⁴⁸ E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 153.



Focus 1

Il tema del 'miracolo', della sua plausibilità teorica, della sua funzione teologica e della sua valenza etica costituisce un oggetto di studio e dibattito assai stimolante per la filosofia della religione, la filosofia della scienza e la filosofia della storia. In questo numero, presentiamo, nella sezione Focus, una prima rassegna (a cui farà seguito almeno una seconda) di alcuni momenti e figure significative utili per una ricostruzione storico-filosofica dell'importanza di tale dibattito.





MASSIMO GIULIANI

IL MIRACOLO NELL'EBRAISMO TRA FEDE E SOSPETTO. UN APPROCCIO ERMENEUTICO

THE MIRACLE IN JEWISH THOUGHT BETWEEN FAITH AND SUSPICION.
A HERMENEUTIC APPROACH

The essay is a short survey on the concept of miracle in the light of the history of Jewish religious thought. First the focus is on the 'neutralization of the miracle' in the Talmud by those rabbis who tried to emphasize the role of reason and logical arguments in order to decide about halakhic issues (the example is taken from Bavli, Bava Meitzi'à 59b). A second step is the medieval, minimalistic approach as expressed by Maimonides in his halakhic code, where miracle is seen as a sign recognized by faith but also by a strong acceptance of nature as regulated by eternal and perfect laws, posed by a perfect God not in need to change them: miracles are, therefore, only contingent exception preordered by God since the beginning of creation. None the less, the issue of miracle was debated in the rabbinical culture for century, until the outburst of modernity and more. The final step is Franz Rosenzweig's existentialist rehabilitation of the concept of miracle after a devaluation by modern Jewish (and Protestant) theologians in the shadow of the Enlightenment.

Non esiste filosofia delle religioni monoteiste, ossia radicate nella rivelazione biblica, senza un capitolo sul tema del miracolo. Tutte e tre le religioni che si ispirano ad Abramo – Avraham avinu, Abramo nostro padre, come è chiamato nel giudaismo – parlano e raccontano di miracoli ossia di interventi divini che, in modo straordinario, cambiano qualcosa nel corso ordinario ossia naturale delle cose mondane. Secondo una definizione semplice ma non banale, il miracolo è una sospensione momentanea delle leggi di natura operata dal Creatore in forma, solitamente, di atto di bontà verso le Sue creature. Il Manzoni direbbe: «La c'è, la Provvidenza!», anche se il miracolo non è il solo modo con cui tale Provvidenza (sempre con la P maiuscola) agirebbe nel mondo. Se ciò è vero, la narrativa dell'antico Israele è matrice e miniera da cui proviene quasi tutta la miracolistica religiosa di cui sono ricchi il giudaismo rabbinico, il cristianesimo e l'islàm, con varianti che vanno da mere riscritture (tipo 'aqedat Itzchaq di Bereshit/Gn 22, allorché nel Corano



Isacco viene sostituito da Ismaele) ad autentici calchi (come nell'evangelica moltiplicazione dei pani, forgiata sull'episodio della vita del profeta Eliseo che si trova in 2Re 4,42-44). Più in generale, il miracolo è un marchio di autenticità divina di quelle tre tradizioni, epurando il quale esse semplicemente si dissolvono. D'altra parte, appena elabora se stessa ogni fede monoteista percepisce la problematicità del miracolo e/o del miracolismo: se Abramo sul Morià sapesse che Iddio benedetto sta per intervenire, 'provvedendo' all'improvviso a far apparire un angelo per bloccargli la mano e far sbucare dai cespugli l'ariete che sostituirà Isacco, dove andrebbero a finire i meriti di Abramo? Che ne sarebbe della sua fede? In termini cristiani, se Cristo compisse il miracolo di scendere dalla croce, non vi sarebbe redenzione... Se tutto è previsto, anzi 'provvisto', senza spazio per la libertà umana (cfr. *Pirqè Avot* III,19), la fede sarebbe impossibile, o per lo meno inutile!¹ La fede c'è 'perché' non esistono miracoli, ma affinché si attesti un miracolo la fede deve già esserci. Si intuisce che 'pensare il miracolo', in queste tradizioni religiose, è consustanziale al 'pensare la fede'. Ciò è riscontrabile nella storia del pensiero religioso ebraico, sin dai tempi più antichi. Già nel Talmud, infatti, troviamo discussioni rabbiniche sulle capacità taumaturgiche di alcuni maestri, che impressionano (forse) i semplici ma sono viste con sospetto, quando non apertamente rifiutate come 'argomenti halakhici', da parte della maggioranza degli stessi maestri.

I. IL RIFIUTO DEI MIRACOLI DA PARTE DEI RABBINI NEL TALMUD (*BAVA METZI'À* 59B)

Il Talmud è un oceano, dice la tradizione rabbinica, in quanto vi si trova un po' di tutto; ovvio quindi che nelle sue parti aggadiche, ossia narrativo-letterarie, si incontrino leggende e saghe e storie folkloristiche in cui è facile rinvenire interventi soprannaturali qualificabili come miracoli. Questo è certamente il caso delle *aggadot* che si leggono nel Talmud *Bavli* (babilonese), trattato *Ta'anit* 21a-26a, sul conto di Nachum detto Gamzu, presentato come «un uomo abituato ai miracoli», e soprattutto di Chonì haMeagghel – Chonì 'il disegnatore di cerchi', vissuto nel I secolo [era corrente, e.c.] – e di suo figlio Chilqiyà, e persino di suo nipote Chanan haNechbà, cioè 'colui che si nasconde': come il profeta Elia, i tre avevano la capacità di far piovere (un dono taumaturgico ereditario, sembra). Tuttavia questa inclinazione al miracolo viene vista con sospetto quando dall'edificazione aggadica si passa alla discussione halakhica, come nel caso del racconto che troviamo nel trattato talmudico *Bava Metzi'À* 59b. Ecco il testo:

Abbiamo imparato: nel caso qualcuno tagliasse [il forno] in mattonelle separate mettendo della

¹ «Rabbi Yannài diceva: L'uomo non si metta mai in pericolo dicendo "Mi succederà un miracolo!". Probabilmente non succederà nessun miracolo; e seppure dovesse succedere, esso diminuirebbe i meriti di quell'uomo» (*Talmud Bavli, Ta'anit* 20b). Yannài fu un discepolo di Rabbi Yehudà haNasì, e visse tra II e III secolo e.c., dunque un *amorà* della terra di Israele, prima generazione. Si veda anche: Y. LEIBOWITZ, *La fede ebraica*, Giuntina, Firenze 2001.

sabbia fra ogni mattonella, Rabbi Eliezer lo dichiarò puro ma i saggi [gli altri maestri] lo dichiararono impuro. Questo era il forno di Akhnai. Perché si chiama di Akhnai? Disse Rabbi Yehudà a nome di Shmuel: [Perché] essi lo avvolsero con degli argomenti come un serpente, dimostrando che [come un serpente, anche il forno] era impuro. Si insegna: in quel giorno Rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo ma non le accettarono. Disse loro: «Se la norma [halakhica] è conforme alla mia opinione, lo dimostri questo carrubo». Il carrubo si sradicò dal suo posto per cento braccia. E c'è chi dice: per quattrocento braccia! Gli dissero: «Non si portano prove sulla base di un carrubo!». Tornò a dire: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo dimostri la fonte d'acqua». Le acque iniziarono a scorrere al contrario. Gli dissero: «Non si portano prove da una fonte d'acqua!». Tornò a dire di nuovo: «Se la norma è conforme alla mia opinione, che i muri di questa scuola lo dimostrino». I muri della scuola rabbinica si piegarono in procinto di cadere. Rabbi Yehoshua sgridò allora i muri e disse: «Se i maestri lottano e si sconfiggono l'un l'altro sulla *halakhà*, quale giovamento ne traete voi?». E i muri non caddero, per rispetto a Rabbi Yehoshua, ma neppure si drizzarono, per rispetto a Rabbi Eliezer. Ancor oggi essi sono inclinati. Poi Rabbi Eliezer tornò a dire: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo provi il cielo». Uscì una voce dal cielo che disse: «Cosa avete voi contro Rabbi Eliezer? La sua opinione stabilisce la norma halakhica in ogni punto». Balzò in piedi Rabbi Yehoshua e disse: «Non è in cielo!». Spiegò Rabbi Irmìa: «La Torà fu già data sul monte Sinài. Come possiamo dunque far fede a una voce del cielo, se al Sinài è stato scritto: deciderete secondo la maggioranza?». Rabbi Natan incontrò il profeta Elia e gli chiese: «Cosa fece il Santo benedetto in quel frangente?». Elia rispose: «Ha sorriso e ha detto: "I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto"».

Il brano talmudico presenta due partiti, Rabbi Eliezer da un lato e dall'altro una 'maggioranza' guidata da Rabbi Yehoshua, intenti entrambi a discutere se un certo forno per il pane, chiamato il forno di Akhnai, fosse puro o impuro, *kasher* o *tarif*, ossia adatto o meno a cuocere il pane. Cosa succede? Che Rabbi Eliezer compie alcuni miracoli e infine invoca l'intervento del Cielo a proprio favore! Chi oserebbe sfidare il Cielo, la stessa autorità del Creatore del mondo, in una discussione per stabilire cosa sia permesso fare e cosa no? Ebbene, la maggioranza osa, per così dire, contestare il Cielo, non tanto nel merito – un forno, alla fin fine, è cosa dappoco – ma nel metodo. Non è giusto che il Cielo si intrometta con miracoli in una discussione umana, e l'*halakhà* è «nelle mani degli uomini»; non è secondo la Torà – che afferma di se stessa «non è in Cielo» (cfr. *Devarim*/Dt 30,12) – decidere come interpretare l'*halakhà*; una voce dall'alto, al pari di miracoli che cambiano la natura delle cose, non decide nulla. I quattro miracoli elencati sono, nondimeno, emblematici e posti in un *climax*: un carrubo che si sradica e si trapianta cento braccia più in là (ma si noti l'ironia quasi irriverente del narratore: solo cento braccia? C'è chi giura che fossero quattrocento!) sovverte le regole della natura nel suo elemento terragno, la 'terra'; le acque che scorrono a ritroso verso la loro sorgente sembrano assai più innaturali e coinvolgono l'elemento dell'"acqua", a sua volta costitutivo del mondo; i muri della scuola si inclinano e per le leggi di gravità dovrebbero cadere, invece stanno inclinate a mezz'aria', altro elemento naturale, con una surreale motivazione: non vogliono prender partito, per così dire, per rispetto di entrambe le parti; infine la voce celeste è, nelle teofanie, associata solitamente al 'fuoco' – come si narra che avvenne al monte Sinài (cfr. *Shemot*/Es 19,18), subito evocato da Rabbi Irmìa – sebbene il fuoco qui sia solo alluso, non esplicitato. Dunque, la 'logica del miracolo' viene rifiutata dalla maggioranza. Il miracolo infatti sovverte l'ordine naturale delle cose, scardinando uno per uno gli elementi costitutivi del mondo... ma non essendo un argomento razionale, non rispetta le leggi con cui il mondo funziona. Come tale il miracolo, e viepiù il miracolismo come atteggiamento mentale, mette il mondo contro se stesso. Ergo, l'*halakhà* non si decide a colpi di eventi

straordinari ma con il metodo ordinario della logica, del ragionamento, della citazione giusta, dell'induzione e della deduzione. Meglio le tredici regole ermeneutiche di Rabbi Ishmael² che una montagna di miracoli, ecco l'opinione della tradizione rabbinica, dall'epoca del Talmud ad oggi. David Hartman, rabbino-filosofo fondatore dello Shalom Hartman Institute di Gerusalemme, commentò così questo famoso passo di *Bava Metzi'*:³

È difficile negare che questa storia [non cronaca fattuale, ma sintesi midrashica di un conflitto interno al mondo rabbinico] voglia esprimere la chiara preferenza per le procedure ordinate della valutazione legale, contro le intrusioni non-razionali dei miracoli e delle voci celesti nelle aule di studio della Torà. Gli interventi soprannaturali minano la centralità del dibattito razionale nella comprensione e nell'elaborazione della legge.³

E tuttavia, come non vedere che le pagine bibliche, oltre a innumerevoli storie rabbiniche, siano piene di miracoli? Tutta la narrativa sull'uscita del popolo ebraico dall'Egitto è un susseguirsi di miracoli, di cui sono esemplari le dieci piaghe (miracoli o segni che anche i 'maghi di faraone' in parte sanno fare). Compiere miracoli è dunque equiparabile alla magia o alla stregoneria? E che dire del miracolo durato quarant'anni ossia l'elargizione della manna nel deserto, e il connesso miracolo dell'acqua che scaturiva dalle rocce e del pozzo che si spostava con gli israeliti per dissetarli? *Lux in vertice micat*, l'evento del Sinài costituisce l'apice dell'intervento divino in mezzo al suo popolo, allorché esso si fa «voce che comanda» e dona la Torà, la legge che rende i figli e le figlie di Israele un '*am segullà*, un popolo scelto e parte, eredità preziosa in mezzo ai popoli del mondo. Ogni legge di natura, in quel luogo e in quel momento apicali, fu sospesa sì che Israele potesse vedere e ascoltare e accogliere l'insegnamento divino. Che dire allora, di tutti questi miracoli? Sono o non sono un argomento della fede ebraica? Su tale quesito si è cimentato praticamente tutto il pensiero ebraico, da Filone di Alessandria a cavallo delle due ère, giù giù fino all'età moderna, passando per quell'imprescindibile capitolo che fu la filosofia ebraica sefardita medievale: da Sa'adya Gaon a Maimonide, da Nachmanide a Gersonide, dal Maharal di Praga a Benamozegh, per citare solo i maggiori.

II. IL POSTO DEL MIRACOLO IN MAIMONIDE E NEL PENSIERO EBRAICO DELLA PRIMA MODERNITÀ

Schematizzando un poco, nella storia del pensiero ebraico si potrebbero individuare due correnti principali a proposito del miracolo: una 'corrente minimalista', ispirata a un moderato

² Cfr. M. GIULIANI, *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021, pp. 58-66.

³ Cfr. *ivi*, pp. 262-263. Tra i negatori o decostruttori moderni della fede nei miracoli biblici va segnalato Barukh Spinoza, il quale dedica al tema l'intero capitolo VI del suo *Trattato teologico-politico*.

razionalismo, che, senza voler disconoscere la possibilità che i miracoli avvengono (e in fondo, come si potrebbe negarli, se il Tanakh ossia la Bibbia ebraica ne narra così in abbondanza), tende a neutralizzarli attraverso spiegazioni il più possibile naturali, dove al centro della riflessione non sta l'*extra-* o il *super-*razionale ma proprio il concetto di natura, o meglio di *beriah*, il mondo come creazione da parte di un Creatore che vi ha posto leggi buone ed eterne, che non avrebbe senso sospendere o mutare nel corso del tempo. Pur intesa come creata, la natura del mondo ha leggi e ritmi che la rendono in se stessa dinamica e piena di forze latenti che possono apparire, ad occhi poco allenati alla conoscenza, come straordinarie, e là dove le leggi mutano improvvisamente le menti semplici gridano al miracolo. Di contro, la seconda è una 'corrente massimalista', che può esser chiamata fideista, nel senso che muove dalla fede religiosa in Dio creatore che è libero e provvidente e soprattutto onnipotente, che può interrompere quelle leggi di natura e operare miracoli a Suo estro, per così dire, seppur sempre a beneficio degli esseri umani.

Mosè Maimonide, filosofo e halakhista del XII secolo, è forse il maggior esponente della prima corrente, incline a non enfatizzare il miracolo, a riportarlo nell'alveo delle cose possibili ma non necessarie, dunque tra gli 'eventi contingenti'. I miracoli scaturiscono dalla Provvidenza divina solo sulla base di bisogni e stanno 'a valle' della fede, non 'a monte', vale dire che in tale prospettiva razionalista i miracoli non fondano la fede né valgono come prova per le verità teologiche; è piuttosto la fede che fonda – meglio, vede e riconosce – il miracolo (e dei due miracoli più grandi, l'attraversamento del mare durante l'uscita dall'Egitto e la rivelazione della Torà al Sinài, tutto Israele fu testimone oculare, non solo auricolare). Quest'idea è esposta da Maimonide [il Rambam] anzitutto nel suo codice halakhico, il *Mishnè Torà*, nel primo trattato che apre il codice, le *Hilkhot yesodè haTorà* o *Norme sui fondamenti della Torà*, nel contesto dell'importanza della figura profetica di 'Mosè nostro maestro':

Per quel che riguarda Mosè nostro maestro, non è per i segni [ossia i miracoli] che compiva che i figli di Israele credettero in lui. In effetti, nel cuore di chi crede [solo] sulla base dei segni è presente il sospetto che sia possibile che il segno venga compiuto attraverso un incantesimo e una magia. Al contrario, tutti i segni compiuti da Mosè nel deserto erano fatti secondo la necessità [del momento], non per portare prova della profezia.⁴

Affermare che i miracoli non sono la base della fede in Mosè (che pure compiva miracoli nel deserto) significa rimarcare che la fede ebraica non è basata o provata dal miracolo, e che vale invece l'esatto contrario. Il presupposto maimonideo resta quello per cui '*olam keminhaqò nohegh* ossia 'il mondo si conduce secondo le sue leggi' o le sue abitudini, e basta. Introdurre pretese eccezioni rasenta la superstizione o la magia. Spiega il rabbino Giuseppe Laras (1935-2017):

Secondo Maimonide e altri teologi (non solo ebrei) di orientamento razionalista, neppure Dio può fare ciò che è logicamente impossibile. Tuttavia egli ammette il miracolo e, per uscire dal dilemma, forma questa teoria: il miracolo è una possibilità già prevista all'atto della creazione, inteso come deroga

⁴ M. MAIMONIDE, *Norme sui fondamenti della Torà*, a cura di R. GATTI, Giuntina, Firenze 2023, p.

eccezionale alle leggi di natura, ovvero come loro interruzione in un certo senso programmata, affinché si verifichi quando necessario. Maimonide perviene a questa sua teoria perché condizionato dall'idea aristotelica dell'immutabilità e immobilità di Dio, implicante l'impossibilità di qualsiasi mutamento della volontà divina: non si può pensare infatti, in un'ottica aristotelica, che, al momento della creazione, Dio abbia voluto leggi di natura perfette e immutabili e che poi, a un certo punto, improvvisamente, decida per una sospensione di quelle stesse leggi attraverso un miracolo. [...] Secondo Maimonide, «i maestri di Israele dovettero asserire che, nei miracoli, la volontà divina è intervenuta al momento della creazione: infatti, *tutto è previsto* e [il miracolo] è stato messo nella natura delle cose sin da allora; tuttavia, una volta che si manifestasse quel fenomeno eccezionale, chi lo vede penserà che solo in quel momento esso sia stato creato».⁵

Dunque non è la natura in quanto tale a essere immutabile ed eterna, ma l'idea di Dio e la Sua volontà creatrice; ché, se Dio desiderasse qualcosa di diverso da quel che ha voluto creando, non sarebbe Dio, in quando gli mancherebbe qualcosa, ciò che appunto desidera. Da qui (anche) la non utilità, da parte del credente, di chiedere a Dio di intervenire con azioni miracolose, dato che ciò suonerebbe più come una mancanza di fede nelle leggi del Suo mondo piuttosto che come fiducia nella Sua misericordiosa onnipotenza. Tutta la corrente razionalista della filosofia ebraica non si discosta di molto da questo minimalismo maimonideo, che sarà ripreso in età moderna da un lato dal positivismo applicato all'esegesi dei testi sacri, teso a trovare spiegazioni 'scientifiche' ai miracoli biblici, dall'altro lato sarà ripensato da quei teologi che, come il Rambam, non vogliono rinunciare né alla fede tradizionale né al metodo storico-critico per interpretarli.

La questione dei miracoli narrati nella letteratura rabbinica, segnatamente nelle *aggadot* talmudiche e midrashiche, si trova al centro dell'attenzione esegetico-filosofica di un importante maestro dell'ebraismo italiano del XVI, Azariah de' Rossi (1512-1578), mantovano attivo a Ferrara dove scrisse la sua opera più nota, il *Me'or 'eynaim* ossia *Il lume degli occhi* apparso a stampa a Mantova nel 1575. In questo testo lo studioso discute la morte dell'imperatore Tito dovuta a un fatto miracoloso, secondo la narrazione talmudica (trattato *Gittin* 56b-57a): una zanzara (o un insetto non meglio identificabile) sarebbe entrato nel naso dell'imperatore romano responsabile della distruzione del Tempio e sarebbe risalito fino al di lui cervello, per roderlo fino a diventare della grandezza di un pulcino. Altre fonti riportano la leggenda con alcune varianti. Il rabbino si ferma a ragionare su tali varianti e, nello spirito umanistico del suo secolo, ne conclude che tali storie non vanno prese e credute alla lettera: non di un miracolo si tratta, come crede una fede ingenua, ma di una narrazione metaforica, che vuole insegnare che il malvagio viene punito, che basta una zanzara – se mandata da Dio – ad abbattere un potente imperatore. La storia rabbinica della morte di Tito non descrive un miracolo ma veicola una lezione morale. Ovviamente vi fu

⁵ G. LARAS, *Natura e pensiero ebraico*, Jaca Book, Milano 2015, pp. 38-39. Sul concetto di miracolo nella *Guida dei perplessi* si veda: M. KELLNER, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, State University of New York Press, Albany NY 1996, pp. 27-36. In generale, si veda: D. SCHWARTZ, *Giosuè fermò veramente il sole? Aspetti della concezione del miracolo nella filosofia ebraica medievale*, in «La Rassegna mensile di Israel», LXVIII, 2002, 3, pp. 1-24 (prima parte); LXIX, 2003, 3, pp. 1-27 (seconda parte).

chi prese questa neutralizzazione della teodicea ebraica tradizionale, attraverso la demolizione di tale intervento miracoloso, come una delegittimazione dell'autorità rabbinica stessa e delle sue fonti, e diede dell'eretico all'Azariah de' Rossi⁶. Ma con quest'esempio, il rabbino mantovano aprì le porte dentro il giudaismo alla decostruzione del 'miracolo' da parte degli studiosi ebrei del XIX secolo. Nell'Ottocento la questione restò nell'agenda dei maestri: essi testarono (e mostrarono) il loro grado di modernità e di fedeltà alle fonti rabbiniche proprio sull'interpretazione della natura dei miracoli e/o sul miracolo della natura *qua talis*. Un originale filosofo della religione – pressoché unico nello scenario del mondo ebraico italiano – il rabbino livornese Elia Benamozegh (1823-1900) ne scrisse sia contro Maimonide sia contro i pensatori positivisti, adottando un approccio evolutivo-organicistico tipico del suo tempo.

Credo che il miracolo non sia una deroga alla legge (epigenia) né un'eccezione preordinata sin dai primordi (preformazione) né un intuito palingenesiaco, come vuole il Gioberti [in *Della filosofia della rivelazione* (1856)]; credo invece che *legge* propriamente detta e *miracolo*, natura e soprannatura, siano parti di una Legge di entrambi più vasta, e superiore manifestazione di un medesimo principio. Salvo la differenza che il fenomeno detto naturale è la manifestazione abituale, comune, ordinaria di quella legge, e il miracolo ne è la manifestazione insolita, eccezionale, straordinaria; l'uno è prodotto dalla Natura *attuale*, l'altro dalla Natura *potenziale*, e siccome è scientificamente dimostrato che le forze che agiscono nei periodi critici dell'universo (Genesi e Palingenesi) non possono essere quelle medesime, o almeno nel grado e forma stessa che agiscono nei periodi organici, il miracolo viene ad essere un'eco o ripercussione della Genesi e un presagio o preludio della Palingenesi, un residuo dell'atto creativo e un albore dell'atto ricreativo, perché il principio di *continuità* da per tutto ammesso dalla scienza fra l'uno e l'altro cosmo altrimenti non sarebbe.⁷

Questo passo può certo essere letto come una presa di distanza sia dal Rambam sia dalla filosofia positivista, ma forse meglio sarebbe intenderlo come un tentativo di mediazione tra i due, non a caso sul terreno stesso della scienza moderna che rav Benamozegh rispettava non meno della tradizione religiosa ricevuta dai suoi maestri.

⁶ Cfr. GIULIANI, *Le corone della Torà*, cit., pp. 165-175.

⁷ E. BENAMOZEGH, *Il mio credo. Israele e umanità*, a cura di M. CASSUTO MORSELLI, Castelvechchi, Roma 2023, pp. 26-27. Per un ulteriore illuminante esempio della conflittualità tra modernità e fede tradizionale si veda la polemica del 1907 tra il giovane rabbino Gustavo Castelbolognesi e un attempato maestro come il rabbino capo di Modena Giuseppe Cammeo sul miracolo che dà origine alla festa rabbinica di Chanukkà. Si veda nel web: <https://riflessimenorah.com/rabbini-italiani-del-secolo-scorso-discutono-del-miracolo-di-chanukka/> (consultato il 19.09.2023).

III. FEDE NEL MIRACOLO E MIRACOLO DELLA FEDE NEL PENSIERO DI FRANZ ROSENZWEIG

All'inizio del Novecento, quasi dalle ceneri dell'approccio positivista applicato agli studi biblici (anche ebraici, sotto l'influsso dell'esegesi cristiano-protestante, dato che quella cattolica era ancora nelle spire dell'antimodernismo), assistiamo a una ripresa e quasi a un'apologia del miracolo da parte degli ispiratori del nuovo pensiero ebraico: Lev Šestov (1866-1938), Franz Rosenzweig (1886-1925) e a suo modo, tramite la celebrazione del genere letterario del racconto chassidico (che non di rado sconfinava con il fiabesco russo), anche Martin Buber (1878-1965). Dei tre, solo Rosenzweig affronta teoreticamente e in chiave ermeneutica il tema del miracolo collocandolo nella sua *summa* teologico-politica *Der Stern der Erlösung* (*La stella della redenzione*), pubblicata nel 1921, e questo perché, come ha spiegato lo storico e filosofo Paul Mendes-Flohr, autore di un esaustivo studio sul tema, «il miracolo è legato intrinsecamente al 'nuovo concetto di Dio' introdotto dalla rivelazione [...] [Infatti, secondo Rosenzweig,] quando buttò a mare il concetto di miracolo, la teologia entrò in una crisi profonda. Per rovesciare questa crisi, il teologo di Kassel si propose di riabilitare quel concetto; anzi si propose una ricostruzione filosofica del concetto di miracolo».⁸

Ora, essendo il miracolo un concetto di frontiera che vive quasi sospeso tra filosofia/ragione e teologia/fede, il proposito rosenzweighiano si muove nel dichiarato intento di una sinergia tra le due dimensioni o sfere cognitivo-esistenziali, e tale sinergia viene operata attraverso la mediazione dell'esperienza, termine-chiave di tutto il suo *neues Denken*. Nella mediazione esperienziale convergono infatti due parole pregnanti per Rosenzweig: l'*Erfahrung*, come esperienza comune, e l'*Erlebnis*, come esperienza vissuta; oggettiva, collettiva, condivisibile la prima, e soggettiva, personale, in traducibile e quasi incomunicabile ad altri la seconda; preta di verità scientifica e verificabile la prima e di verità autentica e non-verificabile (ma pertanto neppure falsificabile) la seconda. Quest'ultima, a ben vedere, si dà solo nella forma della testimonianza, ed è questa la verità di cui parlano le religioni, che nello schema ancora eurocentrico, e hegeliano, di Rosenzweig sono essenzialmente l'ebraismo e il cristianesimo (i cui intrinseci legami saranno metaforicamente sviluppati nella III parte della *Stella*, a cui danno anche il titolo). E poiché il vertice della testimonianza è, nell'etimo greco, il martirio, «la dimostrazione più forte del miracolo – afferma Rosenzweig – consiste nel richiamarsi ai martiri».⁹ La II parte della *Stella*, si sa, è dedicata al grande 'percorso' ossia al 'mondo incessantemente rinnovato': essa si articola poi in tre libri dedicati rispettivamente a creazione, rivelazione e redenzione. Scritta «contro i teologi», questa II parte apre con un affondo «sulla possibilità di esperire il miracolo» e si articola in ciò che i sopramenzionati teologi si sono rifiutati di fare, una 'teologia del miracolo' che fosse davvero l'accoglimento della rivelazione come il primo e il fondamentale dei miracoli, come miracolo sempre presente/perpetuo nell'*hic et nunc* della vita e punto sintetico sia della creazione,

⁸ P. MENDES-FLOHR, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, in M. MICHELETTI - A. SAVIGNANO (eds.), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Marietti, Genova 1993, pp. 59-60.

⁹ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1985, p. 103.

cifra del 'perpetuo miracolo del passato', sia della redenzione, cifra del 'perpetuo miracolo del futuro', sintesi inoltre dell'universale del mondo e del particolare di Israele, un particolare che però Rosenzweig allarga fino a includere il cristianesimo. Tale vasto movimento della 'storia dell'eterno' e dell'"eterno nella storia' (quasi-ossimori necessari e vitali) è il luogo-tempo in cui collocare la riflessione rosenzweighiana sul miracolo 'esperibile' – ecco l'aggettivo-chiave – e sempre vivibile e testimoniabile (fino al martirio) come il rinnovarsi della Presenza divina nel mondo. Grazie al linguaggio che la veicola e la regge e la trasmette, la rivelazione si compie come miracolo perpetuo a chi vi si lascia avvolgere. Scrive Rosenzweig in una prosa assai densa:

Non vi è nulla di nuovo nel miracolo della rivelazione, non vi è un intervento magico sulla creazione già creata, ma esso è integralmente segno, è, del tutto, un rendere visibile e un divenire esplicito e sonoro della provvidenza celata fin dall'origine nella muta notte della creazione, è totalmente *rivelazione*. Quindi la rivelazione è sempre nuova perché è primigenia. Essa rinnova la creazione primigenia nel presente che sempre viene nuovamente creato, poiché già quella creazione primigenia stessa altro non è che la profezia suggellata che Dio giorno dopo giorno rinnova l'opera dell'inizio [e qui risuona l'apoteigma ebraico *ma'asè bereshit*, così carico di risonanze nella mistica ebraica, *nota mia*]. La parola dell'uomo ne è simbolo; in ogni istante essa viene creata nuova nella bocca di chi parla, ma ciò avviene soltanto perché essa è fin dall'inizio e porta già nel suo grembo ogni essere parlante che un giorno opererà su di essa il miracolo del rinnovamento.¹⁰

Il miracolo sta nel rinnovarsi continuo della creazione, la quale sincronicamente rinnova se stessa in ogni istante di creatività umana, a partire da quella creatività che chiamiamo linguaggio, lingua vivificata dalla parola. Nel primato del presente – e nella rivelazione che unisce creazione e redenzione, il memoriale e la profezia, in una ininterrotta catena di 'Mosè' che nascono in sequenza uno dopo l'altro ma mai pedissequi, mai uno identico all'altro – il passato trapassa nel suo polo opposto, il futuro, il quale mostra la sua antichità inalienabile e fa circolo nell'esperienza delle molteplici generazioni, *mi-dor wa-dor*, sottraendosi così agli scogli distruttivi della 'nostalgia vacua' e dell'"utopia senza speranza", così come il miracolo si tiene lontano dagli abbracci mortali della magia e del fideismo da un lato e del razionalismo e dello scientismo dall'altro lato.

Ricorda ancora Paul Mendes-Flohr che, in un commento a una poesia del filosofo e poeta Yehudà haLevi (XI secolo), Rosenzweig rimarca come, senza un'esperienza religiosa autentica, il Dio di cui parlano i teologi si limiterebbe a essere un principio metafisico, non il 'tu' a cui la fede è sicura di rivolgersi quando prega.

Il Dio della fede viva è il Dio che compie miracoli, un Dio che divide le acque del mare e che restituisce i morti alla vita. "Senza questo Dio – afferma Rosenzweig – che con azioni potenti interviene qui e ora nella nostra vita, il quieto e inaudibile Dio che sostiene il mondo svanisce in una favola, peggio in un dogma [...]. Senza i miracoli rivelati di questo giorno, i miracoli nascosti di ogni giorno sarebbero invisibili, almeno invisibili come miracoli. Solo dalla rivelazione [da un evento soprannaturale] noi impariamo

¹⁰ Ivi, p. 118.

a riverire il Creatore in ciò che è naturale”.¹¹

Nella III parte della *Stella* si farà chiaro che il modo di esperire il miracolo, per i credenti e gli osservanti, è nella vera preghiera ossia nella liturgia. Per questo Rosenzweig potrà affermare in modo apparentemente paradossale una verità che solo il paradosso – o un approccio ermeneutico – riesce ad esprimere: «Tutti i giorni dell’anno la storia dell’asina di Balaam [che parla, cfr. *Bamidbar*/Nm 22] è una favola, tranne lo *shabbat* in cui la leggiamo nella *parashà* [ossia dalla Torà] durante il servizio sinagogale». ¹²

massimo.giuliani@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)

¹¹ MENDES-FLOHR, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, cit., p. 75.

¹² Cfr. F. ROSENZWEIG, Lettera pubblicata con il titolo *Divino e umano*, in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. BONOLA, Città Nuova, Roma 1991, p. 224.

SILVANO ZUCAL

PASCAL: IL ‘MIRACOLO’ E I ‘MIRACOLI’

PASCAL: “MIRACLE” AND “MIRACLES”

Even if critics have rarely paid due attention to it, the theme of the miracle is particularly present in Blaise Pascal’s thought. This paper aims to render Pascal’s entire discussion of the miracle issue, considering his whole production and not only fundamental works such as Pensées [Thoughts] or Lettres provinciales [The provincial letters]. This approach highlights a very rich and articulated theory, which exceeds the apologetic logic alone. As the experimental thinker he was, Pascal started from a concrete miracle-event (the miracle of the Holy Thorn), of which he was a direct witness and of which he sought confirmation. His entire analysis of the miracle as an object of faith is based on this, a faith that however, in this singular way, offers the ‘proofs’ of itself. Believers will not believe thanks to miracles; however, miracles speak to that ‘reason of the heart’ which feels, intuitively, grasps, and sees what is usually not visible.

I. IL MIRACOLO

C’è ‘un miracolo’ sullo sfondo della riflessione pascaliana sui miracoli. Si tratta della guarigione della nipote Marguerite Périer e detto anche ‘Miracolo della Santa Spina’. Nel corso della Messa del terzo venerdì di Quaresima, alle ore 3 pomeridiane, toccando a Port-Royal una spina della corona di Cristo, viene guarita definitivamente da una fistola lacrimale giudicata incurabile. Come commenta Maria Vita Romeo:

Non appena ebbe inizio la campagna delle *Provinciali*¹, accadde un avvenimento che lasciò

¹ È sintomatico che ne *Le Provinciali* Pascal non parli mai di miracoli se non in rapporto alla simonia: «E secondo tutte queste massime voi vedete, padri, che la simonia sarà così rara, che ne sarebbe esentato persino Simon Mago, il quale voleva comprare lo Spirito Santo, per cui egli è la figura dei simoniaci che comprano; e Giezi, che ricevette denaro in cambio di un miracolo, per cui egli è il prototipo dei simoniaci che vendono. È fuor di dubbio, infatti, che quando Simone, negli

un'impronta indelebile sulla storia del monastero di Port-Royal: il miracolo della Santa Spina, di cui beneficiò la nipote di Pascal, Marguerite Périer, da anni afflitta da una fistola lacrimale miracolosamente guarita al contatto con una reliquia, mentre si trovava al monastero di Port-Royal di Parigi. Il miracolo, avvenuto il 24 marzo del 1656, e riconosciuto il 22 ottobre dello stesso anno dai rappresentanti dell'arcivescovo di Parigi,² diede vita a una ricca corrispondenza tra Pascal e Charlotte de Roannez (da settembre

Atti, offrì del denaro agli Apostoli per avere la loro potenza, non si servì dei termini né di comprare, né vendere, né prezzo, né fece altro se non offrire del denaro, come motivo per farsi dare quel bene spirituale. Poiché questo è esente da simonia, secondo i vostri autori, si sarebbe garantito dall'anatema di san Pietro, se avesse conosciuto le massime dei vostri autori. E questa ignoranza nocque molto anche a Giezi, quando fu colpito con la lebbra da Eliseo, perché, non avendo preso il denaro da quel principe guarito miracolosamente se non in segno di riconoscenza e non come prezzo uguale alla virtù divina che aveva operato quel miracolo, avrebbe obbligato Eliseo a guarirlo sotto pena di peccato mortale, poiché avrebbe agito in conformità a tanti dottori autorevoli, e poiché, in casi simili, i vostri confessori sono obbligati ad assolvere i loro penitenti e a lavarli dalla lebbra spirituale, di cui la corporale non è che l'immagine» (B. PASCAL, *Le Provinciali*, in *Blaise Pascal. Opere complete. Prima traduzione italiana. Testi latini e francesi a fronte*, a cur. di M. V. ROMEO, Bompiani, Milano 2020, pp. 995-1289, qui p. 1181).

² Jacqueline Pascal in una lettera del 28 marzo del 1656 dà notizia a sua sorella Gilberte della guarigione miracolosa, da una fistola lacrimale, di Margherita Périer, avvenuta il 26 marzo del 1656, dopo aver toccato la Santa Spina. L'informazione del miracolo era stata resa nota il 12 giugno del 1656; la sentenza dell'inchiesta su tale miracolo fu decretata il 22 ottobre dello stesso anno. Tale sentenza portò a Port-Royal una grande gioia, mettendo a tacere per un po' i suoi avversari. La sentenza fu stampata presso la casa editrice ufficiale dell'arcivescovo, come di norma. Essa fu largamente diffusa e si vendettero parecchi esemplari durante la cerimonia ufficiale celebrata da Monsignor de Hodencq il 27 ottobre. Così recita la sentenza del Vicario Generale: «Di Monsignor l'Eminentissimo Cardinale de Retz, Arcivescovo di Parigi, recante l'approvazione del miracolo avvenuto nella chiesa del monastero di Port-Royal, al faubourg Saint-Jacques di Parigi, il venerdì 24 marzo 1656, verso le 4 di pomeriggio, nella persona della damigella Marguerite Périer, collegiale di questa casa, dopo aver toccato il reliquiario di una santa spina della corona di Nostro Signore Gesù Cristo, che si trova nel suddetto monastero. Con licenza d'informare su altri miracoli che ivi sono accaduti da allora. A Parigi, presso Pierre Targa, tipografo ordinario dell'Arcivescovo di Parigi, e libraio giurato dell'Università, rue Saint-Victor, al Soleil d'or. M.DC.LVI. Con privilegio del Re. Alexander de Hodencq, prete, dottore in teologia della Sorbona, curato e arciprete di Saint-Séverin a Parigi, e vicario generale di Monsignor l'eminentissimo padre in Dio messere Jean-François Paul de Gondi, cardinale de Retz, arcivescovo di Parigi. A tutti coloro che vedranno la presente ordinanza, saluto nel Nostro Signore. Informiamo. Che vista da Noi l'istanza presentata dal promotore della corte e giurisdizione arcivescovile e metropolitana di Parigi, il 27 maggio 1656, con cui descrive che egli è stato informato dalla pubblica voce che damigella Marguerite Périer,

collegiale del monastero di Port-Royal al faubourg Saint-Jacques di Parigi, fra i dieci e gli undici anni di età, figlia del nobiluomo Florin Périer, consigliere del re nella corte dei tributi di Clermont-Ferrand in Alvernia, e della damigella Gilberte Pascal sua moglie, è stata miracolosamente guarita di un male di cui era afflitta da tre anni e mezzo; e informandosi più particolarmente sulla verità del fatto, gli sarebbero stati consegnati i certificati di quattro medici e di quattro chirurghi, mediante i quali essi attestano che questa guarigione è miracolosa. Chiedeva il permesso di darne informazione. Certificato rilasciato da messere Charles Bouvard, consigliere del re nei Consigli di Stato e privato, primo medico di Sua Maestà, dottore incaricato nella Facoltà di Medicina; dai professori Jean Hamon, Isaac e Eusèbe Renaudot, pure loro dottori incaricati nella suddetta facoltà; dai professori Pierre Cressé, Martin Dalencé ed Étienne Guillard, professori chirurghi a Parigi, datato 14 aprile 1656, dove si dichiara che essi hanno visitato parecchie e diverse volte, separatamente e insieme, la suddetta damigella Marguerite Périer, che l'hanno trovata malata e afflitta, da tre anni mezzo, da un aegilops o fistola lacrimale nell'occhio sinistro, della grossezza di una nocciola, con alterazione della pelle e inondazione, con materia suppurativa che esce dall'occhio, dal naso e dal palato, talmente fetida e puzzolente che si era costretti a separarla dalle altre collegiali, benché fosse stata medicata e curata per diciotto mesi senza alcun successo, col male che va sempre peggiorando, finché, avendola nuovamente visitata dopo tre settimane, immediatamente dopo i suddetti sintomi, quando secondo i risultati si era pronti ad applicarvi gli ultimi rimedi, essi l'avevano trovata, e separatamente e insieme, come la trovavano ancora al presente, completamente guarita, non solo della fistola lacrimale, ma anche della carie ossea, della puzza che l'accompagnava, e di tutti gli altri accidenti che ne erano inseparabili. *E poiché questa guarigione, avvenuta in un istante, di una malattia di questa importanza non può essere che straordinaria, comunque la si voglia considerare, reputano che essa superi le forze ordinarie della natura, e che non si è potuta realizzare senza miracolo; il che assicurano essere vero.* Un altro certificato rilasciato, il 20 del suddetto mese di aprile, da Jean Hélot, pure lui professore chirurgo a Parigi, dove si dichiara che egli ritiene che la guarigione della suddetta damigella Marguerite Périer, da lui visitata, è straordinaria e miracolosa. [...] Altri certificati del signor Félix, professore e primo chirurgo del re, e del signor Moussaint, dottore in medicina e medico ordinario del re, dell'8 agosto e 24 settembre scorso, con cui essi certificano di aver visitato la suddetta Marguerite Périer, e *di aver constatato che lei è così perfettamente guarita che essi sono costretti ad ammettere che questa guarigione si è potuta realizzare solo per via straordinaria, per una grazia tutta particolare di Nostro Signore, e per miracolo.* [...] Altra nostra ordinanza, del 16 del suddetto mese, sulle conclusioni del suddetto promotore, con cui si dichiara che, considerato il lungo tempo che passa affinché sia realizzata l'informazione, la suddetta Marguerite Périer sarebbe di nuovo vista e visitata in nostra presenza dai signori Ménard e Le Large, chirurghi nominati d'ufficio. Il nostro verbale del 17 del suddetto mese di ottobre, ove si dichiara che in nostra presenza i professori Jean Ménard e Jacques Le Large, chirurghi a Parigi, dopo aver giurato, hanno visto e visitato la suddetta damigella Marguerite Périer nella casa di Port-Royal, in pieno giorno e per tutto il tempo che hanno voluto, sia per l'occhio, il naso, che per la bocca e il palato, che essi

1656 a febbraio 1657) e a una lunga riflessione di Pascal sul ruolo dei miracoli nella tradizione giudaico-cristiana. Questa riflessione sui miracoli confluirà nel progetto dell'*Apologia*.³

C'è una deposizione diretta dello stesso Pascal sul miracolo della Santa Spina, che appare di tutto rilievo:

Giovedì 8 giugno 1656. [...] Blaise Pascal, cavaliere, residente in questa città di Parigi al chiostro Saint-Méderic, all'età di circa trentadue anni, testimone prodotto dietro richiesta e ai fini di cui sopra, dopo aver fatto giuramento di dire la verità. Ha detto che verso la fine del 1652, mentre era a Clermont in Alvernia presso il signor Périer, suo cognato, dove rimase fino al mese di maggio dell'anno seguente 1653, vide una delle figlie del detto signor Périer, di nome Margherita, nipote e figlioccia del detto testimone, allora di circa sette anni, la quale fu colpita da una malattia all'occhio sinistro, di cui non conosceva la natura. La malattia consisteva allora in qualche goccia d'acqua che le cadeva dall'angolo dell'occhio sinistro vicino al naso. In poco tempo le gocce divennero più frequenti e più spesse e, infine, si trasformarono in materia purulenta. La cosa rese necessario far visitare la bambina dai signori de La Porte, medico, e Coissette, chirurgo della suddetta città di Clermont, i quali dichiararono che si trattava di una fistola lacrimale che poteva essere guarita solo con il fuoco. Poi essi inviarono la relazione fatta dal suddetto signor de La Porte, al signor Thévenin, oculista in questa città, per avere il suo parere. Qualche tempo dopo, essi ricevettero questo parere, da lui sottoscritto, che concludeva trattarsi di una fistola lacrimale alla quale bisognava applicare il fuoco e portare la suddetta bambina in questa città. Si decise subito tale viaggio,

hanno trovato nella loro condizione naturale, senza apparenza di avere avuto mai alcun male. Ragion per cui essi la ritengono completamente guarita, e in modo più perfetto rispetto a quello in cui lei fosse stata curata con rimedi ordinari e artificiali; e in piena coscienza ritengono che questa guarigione sia soprannaturale e miracolosa. [...] Abbiamo dichiarato e dichiariamo con la presente ordinanza che è pienamente accertato, grazie alle suddette informazioni, all'interrogatorio e ai certificati, che la suddetta damigella Marguerite Périer, che era malata da tre anni e mezzo di un *ægilops* o fistola lacrimale nell'occhio sinistro, con gli accidenti citati nei suddetti atti, *ne è stata miracolosamente, e per un effetto dell'onnipotenza di Dio, perfettamente guarita in un istante, senza che resti alcun segno né orma del male che lei aveva avuto durante il suddetto tempo; e che la suddetta guarigione soprannaturale e miracolosa avvenne il 24 marzo scorso, all'incirca alle 4 di pomeriggio nel coro della chiesa del monastero di Port-Royal, in seguito all'accostamento al suo occhio di un reliquiario di una santa spina della corona di Nostro Signore Gesù Cristo, che si trova nel suddetto monastero. In riconoscimento del quale miracolo, abbiamo ordinato che sarà celebrato, venerdì prossimo, alle 9 del mattino, nella suddetta chiesa di Port-Royal, una messa di ringraziamento, con l'esposizione del suddetto reliquiario della santa spina sull'altare. E affinché questo miracolo sia pubblico e ben noto a ognuno, questa presente ordinanza sarà pubblicata in questa città e diocesi di Parigi e in qualsiasi altro luogo spetterà, inoltre sarà depositata negli archivi e registri dell'arcivescovado, per la perpetua memoria della posterità e per la maggior gloria di Dio*» (B. PASCAL, *Sentenza del Vicario Generale*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 11-17, qui pp. 11, 12-13, 14-15, 16-17). Il corsivo è nostro.

³ M.V. ROMEO, *Introduzione*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. XI-XXVI, qui p. XXI.

che tuttavia poté essere eseguito solo qualche tempo dopo a causa di impegni che lo ritardarono. Nondimeno il testimone ritornò a Parigi, e nel mese di dicembre del suddetto anno 1653, la suddetta signora Périer, sua sorella, vi arrivò con la suddetta Margherita Périer e alloggiò presso il suddetto signore testimone. Ella fece visitare la suddetta ammalata dai signori Renaudot il giovane, medico, Dalencé, chirurgo, e altri, che dissero che tale fistola lacrimale sarebbe stata difficile da guarire, avendo osservato che la materia purulenta non usciva solo dall'occhio, ma anche dal naso, e altri accidenti spiacevoli da cui essi giudicarono che questa malattia poteva essere guarita solo col fuoco, ma che occorreva per questo attendere la primavera. Il suddetto signor testimone e la suddetta signora Périer, sua sorella, si informarono se tale rimedio fosse stato infallibile, vennero a sapere di no e che la detta signorina non poteva guarire se non grazie a quello, ma non era assolutamente certo che guarisse. Pochi erano coloro a cui, con la malattia così consolidata, il suddetto rimedio potesse portar guarigione, e anzi qualcuno ne moriva. Il testimone aggiunge ancora che si presentò una persona che promise di guarire la malata in sei mesi, senza fuoco, grazie a qualche acqua. Essi accolsero tale proposta e posero la malata tra le mani di questa persona, dal momento che l'operazione con il fuoco non poteva essere eseguita se non in primavera. A tale scopo, la suddetta signora Périer madre mise la suddetta malata con un'altra sua figlia, in pensione nel Monastero di Port-Royal, situato nel sobborgo Saint-Jacques a Parigi, dove la suddetta signora Périer ha sua sorella religiosa, chiamata suor Jacqueline Pascal, detta de Saint-Euphémie, ed ella se ne ritornò a Clermont. Il suddetto signor testimone afferma ancora che vedeva spesso la malata, sua nipote, nel suddetto monastero. A lei, l'uso di queste acque risultava inutile e senza effetto, ed egli, avendolo più volte riferito al signor Périer, suo cognato, gli fece rispondere che quel rimedio del fuoco era così violento e incerto che si poteva decidere di provarlo solo quando la suddetta figlia vi sarebbe stata costretta e portare la suddetta fistola tutta la vita. E così espresse il desiderio di utilizzare ancora le suddette acque per altri sei mesi. Alla fine dei quali, essendo la malattia ancora peggiorata e la puzza tale che si era stati obbligati a separare la malata dalle proprie compagne, le quali non la potevano sopportare, e visto che i signori Renaudot, il vecchio, medico, Cressé, Dalencé e Guillard, chirurghi, dichiaravano che tali rimedi non servivano a nulla, il suddetto testimone lo riferì al signor Périer padre. Questi fece nondimeno rispondere che desiderava che si tentasse ancora per altri sei mesi con i suddetti semplici rimedi. Infine, però, il suddetto testimone e suor Euphémie avendogli fatto sapere più volte, e ancora nel mese di luglio dello scorso anno 1655, che tali acque erano del tutto inutili, il suddetto signor Périer ordinò di togliergliela e di lasciare la malata senza rimedi, preferendo che la fistola fuoriuscisse sempre, come accadeva a persone di sua conoscenza che ne avevano da quarant'anni, piuttosto che esporre la bambina a questa operazione. Sulla scorta della lettera del suddetto signor Périer, si tolse la cura delle acque alla malata nel mese di agosto seguente, ma la malattia aumentò in modo così violento che, oltre alla puzza e agli altri accidenti ordinari, ella aveva ancora perso l'odorato e le si era formato un gonfiore all'angolo dell'occhio della grandezza di una nocciola dura e un sacco pieno di materia purulenta che, quando lo si premeva, si svuotava dall'occhio e dal naso. Afferma inoltre che il suddetto signor Dalencé, avendo osservato un giorno che da questi due punti non ne usciva tanto quanto il sacco ne conteneva, studiò più da vicino la malattia e osservò che ne usciva anche dalla bocca. Egli mostrò la cosa al suddetto signor Renaudot il vecchio e a molte religiose e collegiali. In più afferma il suddetto signor testimone che, avendo chiesto alla malata se non sentiva questo umore che le scendeva in gola, ella disse che sentiva bene che ingoiava qualcosa, ma che, prima che il suddetto signor Dalencé glielo avesse spiegato, non sapeva che cosa era e credeva fosse del sangue. Il suddetto signor testimone riferì al signor Périer tutte queste cose e che era necessario giungere all'operazione. Essendo questa fistola tra le più maligne, vi erano da temere strane conseguenze; i più abili medici e chirurghi di Parigi garantivano che la malattia era pericolosa

e che il naso poteva essere intaccato e che ella avrebbe perso l'occhio, e forse la vita; c'erano degli esempi ed essendo così il rimedio minore del male, bisognava assolutamente decidersi. A proposito di ciò il suddetto signor Périer disse che si era deciso e in primavera sarebbe venuto per questa operazione; occorreva fargli sapere quando doveva venire al fine di non mancare; ma soprattutto non si doveva fare

nulla se non in sua presenza. In seguito, crescendo il male durante i mesi di gennaio, febbraio e all'inizio del marzo scorso, la suddetta malata non dormiva quasi più, aveva una febbre lenta ed era in uno stato di debolezza che l'aveva obbligata a rompere la quaresima. A tal proposito, il signor testimone riferì al signor Périer che bisognava venisse prontamente per far applicare tale rimedio; la suddetta suor Euphémie gli scrisse pressappoco la stessa cosa e la sua lettera, che è ancora tra le mani del signor Périer, porta la data del 24 marzo scorso. Quello stesso giorno, alle tre del pomeriggio, dopo qualche ora che tale lettera era stata scritta e inviata alla posta, la suddetta malata fu guarita immediatamente per aver toccato un reliquiario nel quale vi è una spina della corona di Nostro Signore, come la suddetta suor Euphémie gli ha raccontato successivamente; avendo in effetti visto la suddetta malata il mercoledì dopo la sua guarigione, la trovò perfettamente guarita, tanto dalla puzza, dal tumore, dalla materia purulenta dell'occhio, del naso e della bocca, dalla perdita dell'odorato, dalla fatica a dormire, dal deperimento, dal cattivo colorito, dalla debolezza, e infine interamente sana, più di quanto non l'avesse vista nella sua vita. *Infine egli afferma che la fece vedere il venerdì seguente, l'ultimo giorno del suddetto mese di marzo, al suddetto signor Dalencé che garantì che la guarigione era perfetta e miracolosa.* Il martedì successivo, il quattro di aprile, il suddetto signor Périer che era partito da Clermont sulla base della lettera del suddetto signor deponente e della suddetta suor Euphémie, giunse a Parigi presso il detto signore deponente; dal quale egli apprese la meravigliosa guarigione avvenuta in un istante dalla malattia ormai inguaribile che egli veniva a far trattare da tre anni e mezzo. E il suddetto signor testimone ha visto in seguito la suddetta malata molto spesso e ancora ieri, e sempre in una piena e perfetta salute, ed è tutto ciò che ha detto di sapere. Fattagli la lettura, ha confermato e ha firmato così. Firmato: PASCAL.⁴

Come possiamo vedere da questa deposizione, Pascal fu fortemente colpito da quel miracolo che aveva avuto contemporaneamente l'attestazione medica e l'approvazione ufficiale della Chiesa. Tutto ciò, come attesta la sorella Gilberte nella *Vita di Pascal*, gli ispirò una molteplicità di 'pensieri ammirabili' sui miracoli:

Quel miracolo fu così autentico da essere universalmente riconosciuto, essendo stato attestato da grandissimi medici e dai più abili chirurghi di Francia ed essendo stato garantito da un giudizio solenne della Chiesa. Mio fratello fu notevolmente colpito da questa grazia che considerava come fatta a se stesso, perché era su una persona che, oltre alla sua prossimità, era ancora sua figlia spirituale nel battesimo; e la sua consolazione fu estrema nel vedere che Dio si manifestava così chiaramente in un tempo in cui la fede sembrava estinta nel cuore della maggior parte delle persone. La gioia che ne ebbe fu così grande da esserne penetrato, così che, avendo la mente tutta occupata, Dio gli ispirò una infinità di pensieri ammirabili sui miracoli che, offrendogli nuovi lumi sulla religione, raddoppiarono l'amore e il rispetto che aveva sempre avuto per essa.⁵

Tesi ribadita anche nella seconda versione de *La vita di Pascal* (versione A) ove si mostra come il filosofo francese sia stato portato proprio dall'esperienza di 'quel miracolo' a una concezione dei miracoli in generale come realtà che si trovano al di sopra della natura:

⁴ B. PASCAL, *Deposizione di Pascal sul Miracolo della Santa Spina*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 18-22. Il corsivo è nostro.

⁵ G. PÉRIER, *Vita di Pascal* (seconda versione o versione A), in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 100-137, qui p. 115.

Mia figlia era figlioccia di mio fratello; ma egli fu più notevolmente impressionato dal miracolo per la ragione che Dio vi era glorificato e che accadeva in un tempo in cui la fede nella maggior parte della gente era mediocre. La gioia che ne ebbe fu così grande che ne fu tutto compenetrato; e poiché la sua mente non si occupava di nulla senza che ci riflettesse molto, gli vennero nell'occasione di quel miracolo particolare molti pensieri assai importanti intorno ai miracoli in generale, tanto dell'Antico che del Nuovo Testamento. *Se vi sono miracoli, vi è dunque qualche cosa al di sopra di tutto ciò che chiamiamo natura.* La conseguenza è di buon senso: non c'è che da assicurarsi della certezza e della verità dei miracoli. Ora, ci sono regole per questo, che si trovano ancora nel buon senso, e queste regole si trovano verificate per i miracoli che si trovano nell'Antico Testamento. Quei miracoli sono dunque veri. *Pertanto, vi è qualcosa al di sopra della natura* ⁶.

C'è dunque, per Pascal, secondo la testimonianza della sorella, una criteriologia del miracolo, che si basa su un punto essenziale: sono segni di cui il loro principio è Dio. E proprio i miracoli gli diedero nuovi lumi sulla religione:

Ma quei miracoli [dell'Antico Testamento] sono ancora segni che il loro principio è Dio; e quelli del Nuovo Testamento in particolare, che colui che li operava era il Messia atteso dagli uomini. Dunque, come i miracoli tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento provano che vi è un Dio, quelli del Nuovo in particolare provano che Gesù Cristo era il vero Messia. Chiariva tutto ciò con una luce ammirevole, e quando noi lo sentivamo parlare ed egli sviluppava tutte le circostanze dell'Antico e del Nuovo Testamento dove erano riportati quei miracoli, essi ci apparivano chiari. Non si poteva negare la verità di quei miracoli, né le conseguenze che egli ne traeva per la prova di Dio e del Messia, senza urtare i principi più comuni, sui quali si garantiscono tutte le cose che sono considerate indubitabili. Si è raccolto qualche cosa dei suoi pensieri qui sopra, ma è poco, e mi sentirei obbligata a occuparmene più a lungo per illustrare tutto quello che abbiamo sentito dire da lui [...]. Aggiungo solamente ciò che è importante riferire qui, *che tutte le diverse riflessioni che mio fratello fece sui miracoli gli diedero molti nuovi lumi sulla religione.*⁷

Tra febbraio e fine marzo del 1657 Pascal sottopone al teologo giansenista Martin de Barcos (1600-1678) un questionario teologico con una casistica dei miracoli che è andato perduto. Nell'epistolario con Charlotte de Roannez, egli introduce alcune preziose puntualizzazioni sul significato e sulla funzione del miracolo. In una lettera del 10 settembre 1656 egli riferisce a una puntualizzazione sul miracolo propria di Agostino:

Dopo la vostra partenza è avvenuto un miracolo a una religiosa di Pontoise, che senza uscire dal suo convento è stata guarita da un mal di testa straordinario per una devozione alla Santa Spina. Ve ne parlerò un giorno più a lungo; ma vi citerò a questo proposito una bella frase di sant'Agostino⁸, e molto consolante per alcune persone, *egli dice che vedono veramente i miracoli,*

⁶ Ivi, pp. 138-191, qui p. 157. Il corsivo è nostro.

⁷ Ivi, p. 159. Il corsivo è nostro.

⁸ Per Philippe Sellier il testo di sant'Agostino a cui Pascal fa riferimento è l'aforisma 109 del *De vera innocentia*, raccolta di aforismi agostiniani a cura di Prospero Aquinate.

quelli a cui i miracoli sono di profitto, perché non li si vedono se non se ne trae profitto.⁹

E in un'altra lettera del 29 ottobre del 1656 collega la sua concezione del miracolo alla sua tesi fondamentale del '*Deus absconditus*':

Mi sembra che siate molto interessata al miracolo, per cui vi informo in particolare che la verifica è stata portata a termine dalla Chiesa, come vedrete dalla sentenza del signor gran Vicario. Sono così poche le persone a cui Dio si manifesta con tali azioni straordinarie, che si deve ben approfittare di queste occasioni, poiché egli non esce dal segreto della natura che lo copre se non per eccitare la nostra fede a servirlo con tanto più ardore quanto lo conosciamo con più certezza. Se Dio si svelasse continuamente agli uomini, non ci sarebbe merito a crederlo; e, se non si svelasse mai, ci sarebbe poca fede. Ma egli di solito si nasconde, e si svela di rado a quelli che vuole assumere a suo servizio. Questo strano segreto, nel quale Dio si è nascosto, impenetrabile alla vista degli uomini, è una grande lezione per portarci alla solitudine lontano dalla vista degli uomini. Egli è rimasto nascosto sotto il velo della natura che ce lo copre fino all'Incarnazione; quando è stato necessario che apparisse, si è ancora di più nascosto coprendosi con l'umanità. Era molto più riconoscibile quando era invisibile che non quando si è reso visibile. E infine quando ha voluto mantenere la promessa fatta agli Apostoli di restare con gli uomini fino alla sua ultima venuta, ha scelto di rimanervi nel più strano e più oscuro segreto di tutti, quali sono le specie dell'Eucaristia. È questo sacramento che san Giovanni chiama nell'Apocalisse una *manna nascosta*; credo che Isaia lo vedesse in tale stato, quando disse profetando: *Veramente tu sei un Dio nascosto*. È quello l'ultimo segreto in cui può stare. Il velo della natura che nasconde Dio è stato penetrato da molti infedeli che, come dice san Paolo, *hanno riconosciuto un Dio invisibile per mezzo della natura visibile*. I cristiani eretici l'hanno conosciuto attraverso la sua umanità e adorano Gesù Cristo come Dio e come uomo. Ma riconoscerlo sotto le specie del pane, è proprio solo dei cattolici: siamo solo noi a essere illuminati da Dio fino a questo punto. Si può aggiungere a queste considerazioni il segreto dello Spirito di Dio nascosto ancora nella Scrittura. Infatti, vi sono due significati perfetti, quello letterale e quello mistico; e gli Ebrei, fermandosi all'uno, non pensano che ve ne sia un altro, e non pensano nemmeno a cercarlo; così come gli empì, quando osservavano i fenomeni naturali, li attribuiscono alla natura, senza pensare che vi sia un altro autore; e come gli Ebrei, vedendo un autentico uomo in Gesù Cristo, non hanno pensato a cercarvi un'altra natura: *Non abbiamo pensato che fosse lui*, dice ancora Isaia; così come infine gli eretici, vedendo le apparenze perfette del pane, non pensano di cercarvi un'altra sostanza. Tutte le cose nascondono qualche mistero; tutte le cose sono veli che nascondono Dio. I cristiani devono riconoscerlo in ogni cosa.¹⁰

Quella guarigione miracolosa venne interpretata da Pascal e dai giansenisti come il segno dell'approvazione divina a Port-Royal e – di concerto un'approvazione della polemica contro la morale dei Gesuiti e delle opposte tesi sulla grazia difese dai giansenisti. Jacqueline Pascal in una lettera alla sorella Gilberte del 28 marzo del 1656, dopo aver ricostruito ancora una volta la vicenda del miracolo, afferma che «è una doppia gioia aver ricevuto il favore di Dio quando si è

⁹ PASCAL, *Lettere ai membri della famiglia e ad alcuni amici*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 1406-1565, [lettera a Charlotte de Roannez (10 settembre 1656)], pp. 1441-1443, qui p. 1443.

¹⁰ Ivi, [lettera a Charlotte de Roannez (29 ottobre 1656)], pp. 1446-1449, qui pp. 1447-1449. Il corsivo è nostro.

odiati dagli uomini». ¹¹ Il Miracolo della Santa Spina sembrava confermare a Pascal la sua missione di accusatore della morale lassista, contro la quale non appariva più sufficiente una disputa di carattere argomentativo, ma serviva un cambiamento di metodo e di tono. Così egli non scrive più per il divertimento degli uomini e delle donne dei salotti parigini, ma per una parte di quel clero ancora nelle condizioni di poter reagire di fronte a tanto scempio della morale e della religione. E scrive, soprattutto, per difendersi dagli attacchi dei Gesuiti, che ricorrono alla calunnia per denigrare lui e Port-Royal.

Ciò che era accaduto era negato come evento miracoloso ovviamente dai Gesuiti (il padre François Annat in testa), i quali contestavano alla radice la possibilità che Dio facesse un miracolo in favore di una dottrina erronea come quella giansenistica. I Gesuiti non volevano accettare il 'Miracolo della Santa Spina', celebrato dai giansenisti, affermando che un miracolo può essere celebrato solo se è al servizio della verità. Dal momento che i giansenisti difendevano le cinque tesi condannate dal Papa, Dio non poteva quindi compiere un miracolo, che risultava a loro favore. Se un miracolo si giudica dalla dottrina al cui servizio opera (o opererebbe), allora esso diventa inutile giacché il miracolo ha come propria funzione la giustificazione di una dottrina. Se tale dottrina deve essere presupposta per giudicare il miracolo, allora la dottrina sta al di qua del miracolo già riconosciuto. Pascal lo rileva in due frammenti.

Frammento 437:

Geremia 23, 32: i *miracoli* dei falsi profeti. Nell'ebraico e in Vatable c'è: leggerezze.

Miracolo non significa sempre miracoli. 1 Re 14, 15: *miracolo* significa timore, e così nell'ebraico.

Lo stesso chiaramente, in Giobbe 33, 7.

E anche Isaia 21, 4. Geremia 44, 22.

Portentum significa *simulacrum*. Geremia 50, 38. Ed è così nell'ebraico e in Vatable.

Isaia 8, 18. Gesù Cristo dice che lui e i suoi saranno in miracolo.

La Chiesa ha tre specie di nemici: gli Ebrei, che non hanno mai fatto parte del suo corpo; gli eretici, che se ne sono staccati; e i cattivi cristiani, che la straziano

dall'interno. Di solito queste tre specie di diversi avversari la combattono diversamente. Ma in questo caso la combattono alla stessa maniera. Siccome sono tutti privi di miracoli e la Chiesa ha sempre avuto miracoli contro di loro, hanno avuto tutti lo stesso interesse a eluderli, e si sono serviti di questa scappatoia che non bisogna giudicare la dottrina dai miracoli, ma i miracoli dalla dottrina. C'erano due partiti tra quanti ascoltavano Gesù Cristo: gli uni seguivano la sua dottrina per i suoi miracoli, gli altri dicevano... [Mt 12, 24] C'erano due partiti al tempo di Calvino. Adesso ci sono i Gesuiti, ecc.¹²

Frammento 442:

¹¹ PASCAL, *Lettere di Jacqueline Pascal*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 57-89, [lettera 9. (28 marzo 1656)], p. 83.

¹² PASCAL, *Pensieri. Seconda parte. Frammenti non ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2473-2716, qui pp. 2496-2497.

I^a obiezione: Angelo dal cielo.

Non bisogna giudicare la verità dai miracoli, ma il miracolo tramite la verità.

Dunque, i miracoli sono inutili.

Orbene, essi servono e non bisogna essere contro la verità.

Dunque quello che ha detto padre Lingendes [padre Claude de Lingendes, nella Quaresima del 1657 in una serie di prediche aveva messo in guardia contro i “pretesi” miracoli a favore di Port-Royal, sostenendo essere impossibile che Dio contraddicesse se stesso facendo miracoli in favore di una dottrina condannata dal Papa] che Dio non permetterà che un miracolo possa indurre in errore ...

Quando ci sarà contestazione nella Chiesa stessa, il miracolo decide.

II^a obiezione:

Ma l'Anticristo darà dei segni.

I maghi di Faraone non inducevano in errore.

Così non si potrà dire a Gesù Cristo riguardo all'Anticristo: Mi hai indotto in errore. Perché l'Anticristo darà i suoi segni contro Gesù Cristo, e dunque essi non possono indurre in errore.

O Dio non permetterà affatto dei falsi miracoli, o ne offrirà di più grandi.

Fin dall'inizio del mondo, Gesù Cristo sussiste. Questo è più forte di tutti i miracoli dell'Anticristo.

Se nella Chiesa stessa avvenisse un miracolo dalla parte di quelli che sono nell'errore, si sarebbe indotti in errore.

Lo scisma è visibile, il miracolo è visibile. Ma lo scisma è segno di errore più di quanto il miracolo non sia segno di verità. Dunque il miracolo non può indurre in errore.

Ma al di fuori dello scisma, l'errore non è tanto visibile quanto è visibile il miracolo.

Dunque il miracolo indurrebbe in errore.

*Ubi est Deus tuus? I miracoli lo mostrano, e sono un lampo.*¹³

Contro i Gesuiti, Pascal si preoccupava anzitutto di sottolineare l'importanza del miracolo per la valutazione della verità della dottrina più che dell'inverso.

II. I MIRACOLI DI GESÙ CRISTO

I miracoli sono, per Pascal, una delle prove più importanti e significative (anche se non rigorosamente certe sul terreno della ragione discorsiva) del cristianesimo. Tra il 1655 e il 1659, Pascal scrive un'opera – per lo più sottovalutata – che è una vita di Gesù, o meglio, come recita il titolo un *Compendio della vita di Gesù Cristo (Abrégé de la vie de Jésus-Christ)*¹⁴. Il testo fu scritto contemporaneamente ai *Pensieri*. Come scrive Prosper Faugère,

L'Abrégé de la vie de Jésus-Christ fu scritto molto probabilmente, come ciò che ci rimane dell'*Apologie*

¹³ Ivi, pp. 2502-2503.

¹⁴ PASCAL, *Compendio della vita di Gesù Cristo*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 1475-1519.

de la religion, negli ultimi anni di Pascal. È soltanto un abbozzo incompiuto, ma di un genio, e la mano del maestro si manifesta ancora in questi schizzi talora appena formulati, in queste note sommarie che l'autore scriveva di getto, allo scopo di ritrovare più tardi la traccia dei pensieri che si proponeva di sviluppare.¹⁵

E giustamente, come afferma Maria Vita Romeo,

quest'opera pascaliana che non ha ricevuto dalla critica l'attenzione che merita nasce dal desiderio del filosofo di mettere ordine ai fatti della vita di Gesù così come viene descritta dai quattro Vangeli. Non si possono certamente trascurare i vari influssi degli evangelisti, a cui Pascal guarda con attenzione per ricavarne il loro modello comune: Gesù Cristo. Passando dai discorsi precisi di Matteo, alla capacità sintetica di Marco, dal racconto mite di Luca al fascino irresistibile di Giovanni, a cui Pascal accorda la sua preferenza, l'autore dell'*Abrégé* punta l'attenzione sul Salvatore e sul valore dell'Incarnazione, non più mistero per il coeur di un cristiano che partecipa del dolore di Gesù Cristo. Quel Gesù che è sempre presente nella sofferenza e nella solitudine di ogni uomo; quel Gesù uomo-Dio, che prega tutto solo di notte nel Getsemani e infine, in croce sul Calvario, si fa mediatore tra Dio-Padre e gli uomini. [...] La cristologia dinamica che emerge da quest'opera pascaliana, che giustamente Carlo Carena ha definito il "Vangelo dei Vangeli", testimonia il credo di Pascal verso un Dio che s'incarna, si fa vicenda terrena, per poi risalire al Padre celeste mediante la croce. E il cristocentrismo di Pascal si manifesta in tutta la sua ricchezza spirituale.¹⁶

L'obiettivo di Pascal, come chiarisce nella prefazione, è quello di riordinare in successione storica la vita di Cristo:

Ora, ciò che i Santi Evangelisti hanno scritto, per delle ragioni che forse non sono tutte note, secondo un ordine in cui non sempre hanno rispettato la successione dei tempi, noi lo redigiamo qui in ordine cronologico, riportando ogni versetto di ogni Evangelista nell'ordine in cui la cosa trascritta è accaduta, per quanto la nostra debolezza ce l'ha potuto permettere. Se il lettore vi trova qualcosa di buono, ne renda grazie a Dio, solo autore di ogni bene. E per il male che vi troverà, lo perdoni alla mia infermità.¹⁷

In questa sequenza cronologica vengono riproposti anche i miracoli realizzati da Gesù nella loro ampiezza, diversità e differenziazione: miracolo di potenza taumaturgica, miracolo di guarigione, miracolo esorcistico di liberazione dagli spiriti maligni, i tre miracoli di resurrezione. Ne viene una straordinaria sintesi sul tema del miracolo cristologico, che ci siamo limitati a chiosare, chiarendo a quale tipologia ogni miracolo appartenga.

Tre giorni dopo, egli giunse a Cana di Galilea, dove, su invito di Maria sua madre, *fece il suo primo miracolo*, cambiando l'acqua in vino. [*Miracolo di potenza taumaturgica...*] E poco prima di Pasqua, egli si recò a Gerusalemme, dove scacciò i mercanti dal Tempio, e predisse la distruzione e la ricostituzione del suo

¹⁵ P. FAUGÈRE, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ par Blaise Pascal*, Andrieux, Paris 1846, p. 13.

¹⁶ ROMEO, *Nota introduttiva a Compendio della vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 1471-1473, qui p. 1472.

¹⁷ PASCAL, *Prefazione a Compendio della vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 1474-1475, qui p. 1475.

corpo sotto la figura del Tempio, e parecchi credettero in lui, vedendo i suoi miracoli, ma egli non si fidava di loro, perché li conosceva nel loro intimo. [...] Nel cammino, attraverso la Samaria, dove insegnò alla Samaritana il dono di Dio, cioè l'acqua zampillante nella vita eterna, l'adorazione in spirito e verità., ecc. e che egli è il Messia. E poiché da molto tempo non aveva mangiato, i suoi discepoli gli presentarono del cibo, ma egli disse loro che aveva un cibo a essi sconosciuto. E poiché la Samaritana aveva diffuso la sua fama nella città, egli vi fu accolto e li istruì per due giorni. Dopo i quali se ne partì e, concludendo il suo viaggio, arrivò in Galilea, dove fu accolto onorevolmente, perché molti tra loro avevano visto, alla festa di Pasqua, i miracoli che egli aveva fatto in Gerusalemme. Di là giunse a Cana, città della Galilea, dove aveva mutato l'acqua in vino, che fu il suo primo miracolo e dove fece anche il suo secondo, guarendo il figlio di un signore, benché assente e ammalato a Cafarnao, esaudendo le preghiere di suo padre. [miracolo di guarigione...] Da qui egli percorse la Galilea predicando. Salì un giorno sulla barca di Pietro. Dopo aver fatto il miracolo della grande pesca di pesci, per cui la rete si ruppe. [Miracolo di potenza taumaturgica ...] Giunge infine a Cafarnao con i suoi discepoli, dove liberò gli indemoniati. [Miracolo esorcistico di liberazione dagli spiriti maligni...]. Poi, entrando in casa di Pietro, guarì sua suocera dalla febbre [Miracolo di guarigione...]. La sera, accresciutasi la sua fama, guarì parecchi malati indemoniati sulla porta di casa. [Miracolo esorcistico e di guarigione...]. Poi entrando di nuovo in Cafarnao, guarì un paralitico che fu calato dal tetto perché la folla impediva di passare dalla porta [Miracolo di guarigione...]. Mentre parlava loro, giunge Giairo, capo della sinagoga, pregandolo di risuscitare sua figlia morta. Gesù vi andò e nel cammino guarì la donna sofferente di emorragie mediante il tocco dell'orlo del suo abito [Miracolo di guarigione], e in seguito egli resuscita la figlia morta di Giairo, alla presenza di Pietro, Giacomo e Giovanni solamente. [Primo dei tre miracoli di resurrezione]. [...] In seguito partì da Cafarnao, e per strada guarì due ciechi che gridavano: 'Gesù, figlio di Davide' [Miracolo di guarigione...] Gli venne presentato in seguito un indemoniato muto che egli guarì. E i Farisei attribuiscono questo miracolo a Belzebù [Miracolo esorcistico e di guarigione ...]. A Pasqua, Gesù giunge a Gerusalemme, dove guarisce il paralitico alla piscina, a proposito del quale discute con i Farisei sull'osservanza del sabato [Miracolo di guarigione...]. In seguito, guarisce la mano rinsecchita in un giorno di sabato, e difende la sua azione contro la superstizione dei Farisei [Miracolo di guarigione ...]. E al mattino ne scelse dodici, ai quali diede potere sul demonio e sulle malattie [Consegna ai dodici del potere del Miracolo di guarigione e di esorcismo ...]. Discendendo dalla montagna, guarì un lebbroso [Miracolo di guarigione ...]. Poi, arrivando a Cafarnao, guarì il figlio del centurione, che gli dice: "Signore, non son degno che tu entri sotto il mio tetto" [Miracolo di guarigione rivolto anche ai pagani ...]. In seguito, passando per il villaggio di Naim, resuscita il figlio unico della vedova [Secondo dei tre miracoli di resurrezione...]. Egli guarisce un indemoniato cieco e muto, e gli Ebrei attribuiscono questo miracolo a Belzebù [Miracolo esorcistico e di guarigione ...]. Verso sera, salì su una barca e ordinò di passare all'altra riva, e nella traversata del mare, si addormentò su un cuscino. La tempesta si alzò. Essendo la barca sommersa dalle onde, i suoi discepoli lo svegliarono, ed egli calmò la tempesta [Miracolo di potenza taumaturgica ...]. Giunto all'altra riva che era il paese dei Geraseni, vi guarì due indemoniati ed esaudì la preghiera dei demoni che chiesero di entrare nei porci [Miracolo esorcistico e di guarigione ...]. Sul far della sera, Gesù, impietosito delle folle, fece in loro favore il miracolo dei cinque pani [Miracolo di potenza taumaturgica ...]. Ritornando da lì, verso l'alba, cammina sul mare, vi fa camminare Pietro e seda la tempesta, e approda a Genesaret [Miracolo di potenza taumaturgica ...] dove guarisce parecchi malati al tocco dell'orlo dei suoi abiti [Miracolo di guarigione ...]. Da lì, muovendo verso le località di Tiro e di Sidone, libera dal male la figlia della Cananea [Miracolo di guarigione ...]. Partendo da Tiro, giunse verso il mare di Galilea, e passando per le località della Decapoli, guarisce il sordomuto, dicendo: "Effeta" [Miracolo di guarigione ...]. Gesù, arrivato vicino al mare, guarisce molti malati, storpi, ciechi, ecc. [Miracolo di guarigione ...]. E vedendo la folla nel deserto, ne ebbe pietà, e fece il miracolo dei sette pani e un po' di pesci [Miracolo di potenza taumaturgica ...]. Da lì, passò a Betsaida, dove condusse un cieco fuori dalla città per guarirlo [Miracolo di guarigione senza spettatori ...]. L'indomani, discese dalla montagna e giunto presso i suoi discepoli, guarisce un lunatico che i suoi discepoli non avevano potuto guarire, e dice loro che dipendeva dalla mancanza di fede [Contro l'automatismo del Miracolo e centralità del rapporto miracolo-fede...]. Egli giunse a Cafarnao dove gli fu richiesto il tributo. Egli dichiara a Pietro che ne

è esente come figlio di Re; *ma per paura di scandalizzarli, fa pescare un pesce, dalla testa del quale prese di che pagare il tributo* [Miracolo di potenza taumaturgica indubbiamente fra i più singolari ...]. E mentre se ne andava, *egli guarisce il cieco nato*; i Farisei interrogano colui a cui era stato fatto il miracolo e vedendo che egli continuava a confessare la verità, essi lo gettarono fuori dal tempio. E Gesù lo accoglie, gli domanda se crede al figlio di Dio, gli dice che è lui ed è venuto per dare la vista ai ciechi, cioè a coloro che si riconoscono ciechi [Miracolo di guarigione con implicazioni spirituali...]. Egli guarisce poi la donna curva da diciotto anni [Miracolo di guarigione ...]. Invitato, un giorno di sabato, a cenare in casa di un Fariseo, *guarisce un idropico* e mostra che questo era permesso tramite una parabola [Miracolo di guarigione ...]. Mentre era allora ai confini della Giudea, viene a sapere della malattia di Lazzaro, e dopo la notizia, rimane due giorni senza partire. Poi andò a Betania, dove trovò che Lazzaro era morto da quattro giorni. Egli piange, chiede a Marta di riconoscerlo come Figlio di Dio. Prega e *risuscita Lazzaro che puzzava di già*. Poiché questo miracolo aveva attirato molte persone alla fede, perché Lazzaro era un uomo conosciuto e di riguardo e Betania era vicina a Gerusalemme, i Farisei lo temono. E l'odio che nutrivano verso di lui si rafforza al pensiero che il popolo lo seguisse per quei miracoli [Terzo dei tre miracoli di resurrezione...]. Approssimandosi la festa di Pasqua, Gesù si mise in cammino per andare a Gerusalemme. Durante il viaggio, incontra dieci lebbrosi, di cui uno era Samaritano. *Li guarisce tutti*, e solo il Samaritano gli dà riconoscenza [Miracolo di guarigione. I miracoli non portano alla fede in modo ovvio ...]. Avvicinandosi a Gerico, *egli rende la vista a un cieco* [Miracolo di guarigione ...]. Egli va via da Gerico, e uscendo *guarisce due ciechi* di cui uno si chiamava Bartimeo [Miracolo di guarigione ...]. *Guarisce i ciechi e gli storpi* e risponde al mormorio degli scribi [Miracolo di guarigione ...].¹⁸

I miracoli di Cristo non si concludono con la sua morte in croce. Abbiamo miracoli, annota Pascal, che assumono una valenza e una potenza cosmiche:

Intanto, colui che era stato poco prima sfidato a fare miracoli, ne fece dopo la morte. Infatti, il sole si oscurò. Il velo del tempio si squarciò a metà. Dall'alto fino in basso. La terra tremò, i sepolcri si aprirono, i corpi dei santi resuscitarono dopo la resurrezione del Signore, ed entrarono nella città santa, apparvero a molti e risuscitarono per la gloria eterna, dopo il Signore, perché egli è la primizia dei morti, e apparvero a coloro che erano degni di vedere dei corpi gloriosi, per confermare loro la verità della resurrezione del Signore. E per dar loro la speranza, il pegno, e la certezza della resurrezione generale, di cui essi erano stati i precursori, e Gesù l'autore. Il centurione riconosce che è il Figlio di Dio, perché lo vide morire, e gridare morendo. E perché *vede tutti i prodigi che seguirono la sua morte*. E le truppe, che lo sorvegliavano, se ne tornarono convertite da quello spettacolo e battendosi il petto¹⁹.

Nelle successive apparizioni del Risorto c'è una nuova logica del miracolo, come 'conferma' e autenticazione della predicazione dei discepoli:

Otto giorni dopo, ossia la domenica 24 marzo, Gesù apparve agli undici riuniti insieme, a porte chiuse, e diede le sue mani e il suo costato da toccare a san Tommaso che credette e disse: "Mio Signore e mio Dio", riconoscendo la divinità e l'umanità nella sua persona. Egli diede loro la formula sacramentale del battesimo; *e i segni che seguiranno coloro che otterranno, cioè i miracoli con i quali egli confermerà la loro*

¹⁸ PASCAL, *Compendio della vita di Gesù Cristo*, cit., pp.1479, 1481, 1483, 1485, 1487, 1489, 1493, 1495, 1497, 1499. Il corsivo è nostro.

¹⁹ Ivi, p. 1511. Il corsivo è nostro.

predicazione e attirerà la fede dei popoli, e che egli disseminerà tramite la sua Chiesa, così come li ha disseminati nel suo corpo mortale, ossia non già in tutti i luoghi in generale, ma nei luoghi e nei tempi in cui sarà necessario, secondo l'utilità della Chiesa, che è il fine dei miracoli. Così essi sono stati frequenti all'inizio, e tuttavia rari per paura che l'abitudine raffreddasse l'ardore che la novità aveva suscitato (Greg. Hom. 29 in Ev.). E questi miracoli possono anche essere intesi misticamente. E sono molto vantaggiosi e utili, e non come quelli di Mosè.²⁰

Ciò è evidenziato per Pascal nella diversità della pesca miracolosa con Cristo ancora vivente e quella nella apparizione del Risorto:

In seguito, apparve ai sette che pescavano nel mare di Tiberiade, e fece il *miracolo della pesca dei pesci* in cui la rete non si ruppe, dove sant'Agostino rileva dei grandi misteri sulla differenza di questa pesca e l'altra, quella prima della resurrezione e questa dopo la resurrezione. Quella indica lo stato della Chiesa prima della resurrezione universale, questa lo stato della Chiesa dopo. Là, le reti sono gettate da tutte le parti a caso, qui solamente a destra; là, le reti spezzate indicano le divisioni, gli scismi, e qui la loro integrità indica l'unità; là, i pesci sono messi in due barche, cioè dei Gentili e degli Ebrei, ambedue sul punto di perire; qui, nel porto, cioè nella certezza dell'eternità. Là, sono presi pesci grandi e piccoli; qui solo i grandi.²¹

III. I MIRACOLI NEI PENSIERI

Ci sono ben tre sezioni dedicate da Pascal ai miracoli nei Pensieri. La prima contiene un ampio e singolare frammento e un secondo breve ed enigmatico. La seconda sezione ne contiene 17 ed è la più teoricamente rilevante. La terza, infine, ne propone 14. Un corpus, come si vede, molto ampio e articolato di 33 frammenti.

Il singolare frammento della prima sezione è una sorta di interrogatorio sui miracoli rivolto da Pascal all'abate di Saint-Cyran Non si tratta dell'abate di Saint-Cyran (1581-1643), amico di Giansenio e capo spirituale a Port-Royal ma di Martin de Barcos (1600-1678) giansenista e nipote del grande Jean Duvergier de Hauranne, fu segretario di suo zio e nel 1644 divenne a sua volta abate di Saint-Cyran. Uomo austero e di solida dottrina teologica, si riverberava su di lui il prestigio dello zio e le sue opinioni godevano di grande attenzione a Port-Royal. Non stupisce in tal senso che Pascal si rivolga proprio a lui per avere risposte chiare sui miracoli. Pascal, agostiniano e poco informato sulla Scolastica, sa però che la concezione del miracolo è particolarmente sviluppata in Tommaso d'Aquino e su questo può avere lumi da de Barcos.

Così, dunque, nel frammento 419 troviamo le questioni sui miracoli proposte da Pascal a Martin de Barcos, abate di Saint-Cyran con le relative risposte che riproponiamo in corsivo:

I punti che devo sottoporre all'abate di Saint-Cyran sono principalmente questi.

²⁰ Ivi, p. 1517. Il corsivo è nostro.

²¹ *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

Siccome però non ne ho una copia, bisognerebbe che si prendesse il fastidio di rimandare questo foglio con la risposta che avrà la bontà di darmi.

Questione I

1. Se, per far sì che un effetto sia miracoloso, bisogna che sia al di sopra della forza degli uomini, dei demoni, degli angeli e di tutta la natura creata.

Risposta. *I teologi sostengono che i miracoli sono soprannaturali o nella loro sostanza, quoad substantiam, come la penetrazione di due corpi o la posizione di uno stesso corpo in due luoghi contemporaneamente; o che sono soprannaturali nella maniera in cui si producono, quoad modum: come quando sono prodotti con mezzi che non hanno alcuna capacità naturale di produrli: come quando Gesù Cristo guarì gli occhi del cieco col fango e la suocera di Pietro chinandosi su di lei, e la donna malata di flusso di sangue, toccando il bordo del suo abito. E la maggior parte dei miracoli da lui fatti nei Vangeli sono di questo secondo genere. Tale anche la guarigione istantanea di una febbre o di un'altra malattia, o più perfettamente di quanto comporti la natura, per il contatto di una reliquia o per l'invocazione del nome di Dio. Di modo che il pensiero di chi propone queste difficoltà è vero e conforme a quello di tutti i teologi, anche odierni.*

Questione II

2. Se non basta che superi la forza naturale dei mezzi impiegati in esso; il mio pensiero è che è miracoloso ogni fatto che superi la forza naturale dei mezzi impiegati. Così chiamo miracolosa la guarigione di una malattia realizzata col contatto di una reliquia santa, la guarigione di un indemoniato realizzata con l'invocazione del nome di Gesù, ecc., perché questi fatti superano la forza naturale delle parole con le quali si invoca Dio e la forza naturale di una reliquia che non può guarire i malati e cacciare i demoni. Ma non chiamo miracolo cacciare i demoni con arte diabolica, perché, quando si impiega la potenza del diavolo per cacciare il diavolo, l'effetto non supera la forza naturale dei mezzi impiegati; e così mi è parso che la vera definizione di miracolo sia quella che ho appena detto.

Risposta. *Ciò che il diavolo può fare non è miracolo non più di quanto possa fare una bestia, anche se l'uomo da se stesso non lo può fare.*

Questione III

3. Se san Tommaso non sia contrario a questa definizione e se non ritenga che un fatto, per essere miracoloso, debba superare la capacità di tutta la natura creata.

Risposta. *San Tommaso è dello stesso parere degli altri, benché divida in due il secondo tipo di miracoli, cioè miracoli quoad subiectum, e miracoli quoad ordinem naturae. Dice che i primi sono quelli che la natura può produrre assolutamente, ma non in quel determinato soggetto, come essa può produrre la vita, ma non in un corpo morto; e i secondi sono quelli che può produrre in un soggetto, ma non con quei mezzi, con tanta prontezza, ecc., come guarire in un momento e con un solo tocco una febbre o un'altra malattia, sebbene non incurabile.*

Questione IV e V

4. Se gli eretici dichiarati e conosciuti possano compiere dei veri miracoli per confermare un errore.

5. Se gli eretici dichiarati e conosciuti possano compiere dei miracoli come la guarigione di malattie non incurabili: ad esempio, se possano guarire una febbre per confermare una proposizione erronea,

come predica padre Ligendes.

Risposta. *Non si possono mai compiere veri miracoli da parte di chicchessia, cattolico o eretico, santo o peccatore, per confermare un errore, poiché Dio confermerebbe e garantirebbe col suo sigillo l'errore come un falso testimone, o piuttosto come un falso giudice. Ciò è sicuro e certo.*

Questione VI

6. Se gli eretici dichiarati e conosciuti possano compiere miracoli superiori a tutta la natura creata mediante l'invocazione del nome di Dio o con una reliquia santa.

Risposta. *Lo possono fare, per confermare una verità, e ce ne sono esempi nella storia.*

Questione VII

7. Se gli eretici occulti, non separati dalla Chiesa pur stando nell'errore, e che non si dichiarano contro la Chiesa per poter sedurre più facilmente i fedeli e fortificare il loro partito, possano compiere, tramite l'invocazione del nome di Gesù o una santa reliquia, miracoli superiori all'intera natura, o anche se possano compierne superiori all'uomo, come guarire istantaneamente mali non incurabili.

Risposta. *Gli eretici occulti non hanno potere sui miracoli più degli eretici dichiarati, perché niente è occulto a Dio, che è il solo autore e operatore dei miracoli, quali che siano, purché siano veri miracoli.*

Questione VIII

8. Se i miracoli compiuti col nome di Dio e mediante cose divine non siano i segni della vera Chiesa, e se tutti i cattolici non abbiano sostenuto questa posizione contro tutti gli eretici.

Risposta. *Tutti i cattolici sono d'accordo su questo e soprattutto gli autori gesuiti. Basta leggere Bellarmino. Anche quando gli eretici hanno fatto miracoli, come talvolta è accaduto, seppure raramente, quei miracoli erano segni della Chiesa, perché erano compiuti solo a confermare la verità che la Chiesa insegna, e non l'errore degli eretici.*

Questione IX

9. Se non sia mai accaduto che gli eretici abbiano compiuto miracoli, e di quale natura.

Risposta. *Ce ne sono pochissimi di sicuri; ma quelli di cui si parla sono miracoli solo quoad modum, cioè effetti naturali prodotti miracolosamente e in una maniera che supera l'ordine della natura.*

Questione X

10. Se quell'uomo del Vangelo che scacciava i demoni nel nome di Gesù Cristo e di cui Gesù Cristo dice: *Chi non è contro di voi è per voi*, fosse amico o nemico di Gesù Cristo e che cosa ne dicono gli interpreti del Vangelo. Domando questo perché padre Ligendes ha predicato che quell'uomo era contrario a Gesù Cristo.

Risposta. *Il Vangelo testimonia abbastanza chiaramente che non era contrario a Gesù Cristo, e i Padri la pensano così, e quasi tutti gli autori gesuiti.*

Questione XI

11. Se l'Anticristo farà i suoi segni nel nome di Gesù Cristo, o nel proprio nome.

Risposta. *Siccome non verrà nel nome di Gesù Cristo, ma nel proprio, secondo il Vangelo, così non farà miracoli nel nome di Gesù Cristo, ma nel suo e contro Gesù Cristo, per distruggere la fede e la sua Chiesa: per questo non saranno veri miracoli.*

Questione XII

12. Se gli oracoli furono miracolosi.

Risposta. *I miracoli dei pagani e degli idoli non furono più miracolosi delle altre operazioni dei demoni e dei maghi.*²²

Si potrà notare come spesso le domande di Pascal siano di fatto retoriche, contenendo già la risposta, e cercando nel suo interlocutore piuttosto una conferma alle sue posizioni già affermate sul miracolo.

IV. MIRACOLI E DOTTRINA

I miracoli vanno mantenuti rigorosamente sul piano religioso e non trasferiti, in modo improprio, su altri ambiti come, ad esempio, su quello scientifico. Lo afferma, in modo drastico, in un passaggio dei suoi *Scritti di fisica* in relazione alla questione del vuoto: «Credo che, per decidere la questione del vuoto, non c'è bisogno di ricorrere ai miracoli, visto che presupponiamo che tutti i vostri esperimenti non hanno niente al di sopra delle forze della natura»²³.

Pascal è pienamente consapevole del fatto che i miracoli vengono segnalati come 'prova' anche dai seguaci di altre religioni. Egli cerca così di far fronte alla difficoltà che ne deriva per chi voglia porre i miracoli quale prova apologetica cruciale del solo cristianesimo.

Appare qui, in tutta la sua portata e in tutto il suo vigore teoretico, il tipico modo di procedere di Pascal: il rovesciamento del *contro* nel *pro*, l'utilizzo cioè delle stesse difficoltà operanti contro il cristianesimo quali elementi apologetici, paradossalmente, dello stesso cristianesimo.

In questi abili rovesciamenti sta indubbiamente una delle particolarità dell'apologetica pascaliana.

Nel frammento 616:

²² PASCAL, *Pensieri. Seconda parte. Frammenti non ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2473-2716, qui pp. 2474-2479.

²³ PASCAL, *Scritti di fisica*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 600-895, qui p. 685.

Come avviene che si crede a tanti mentitori che dicono di aver visto dei miracoli, e non si crede a nessuno di coloro che dicono di avere dei segreti per rendere l'uomo immortale o per ringiovanirlo. Avendo considerato come mai avvenga che si presti fede a tanti impostori, che dicono di possedere dei rimedi, al punto di mettere spesso la propria vita nelle loro mani, *mi è sembrato che la vera causa sia che ve ne sono di veri. Infatti, non sarebbe possibile che ce ne fossero tanti falsi e che si accordasse loro tanta fiducia, se non ce ne fossero di veri.* Se non ci fosse mai stato rimedio per nessun male, e tutti i mali fossero stati incurabili, gli uomini non avrebbero potuto immaginare che di poterne dare qualcuno, e ancor più tanti altri avrebbero accordato la loro la fiducia a chi si fosse vantato di averne: come pure, se un uomo si vantasse di impedire la morte, nessuno gli crederebbe, mancandone qualsiasi esempio. Ma siccome vi è stata una quantità di rimedi risultati autentici, per riconoscimento anche dei più grandi uomini, la fiducia della gente vi si è piegata. Riconosciuto possibile, si è concluso che era vero. Perché di solito il popolo ragiona in questo modo: una cosa è possibile, dunque è; poiché la cosa non può essere negata in generale, essendoci degli effetti particolari che sono veri, il popolo, che non sa discernere quali tra questi effetti particolari siano i veri, li crede tutti. Allo stesso modo, ciò che fa credere a tanti falsi effetti della luna, è che ce ne sono di veri, come la marea. Lo stesso accade per le profezie, i miracoli, le divinazioni tramite i sogni, i sortilegi, ecc. Infatti, se niente di tutto ciò fosse mai stato vero, niente sarebbe stato mai creduto: *e così, invece di concludere che non ci sono veri miracoli perché ce ne sono tanti falsi, bisogna dire al contrario che ci sono certamente miracoli veri, poiché ce ne sono tanti falsi, e che ce ne sono di falsi per il motivo che ce ne sono di veri.* Bisogna ragionare allo stesso modo per la religione, perché non sarebbe possibile che gli uomini si fossero immaginati tante false religioni, se non ce ne fosse una vera. A ciò si obietta che i selvaggi hanno una religione. Ma a questo si risponde che ne hanno sentito parlare, come appare dal diluvio, la circoncisione, la croce di sant'Andrea ecc.²⁴

Tesi ribadita quasi con le stesse parole nel frammento 617:

Avendo riflettuto su come avvenga che ci siano tanti falsi miracoli, false rivelazioni, sortilegi, ecc., *mi è parso che la vera causa stia nel fatto che ce ne sono di veri.* Infatti, non sarebbe possibile che vi fossero tanti falsi miracoli se non ve ne fossero di veri, né tante false rivelazioni se non ce ne fossero di vere, né tante false religioni se non ce ne fosse una vera. Se infatti non ci fosse mai stato niente di tutto questo, è quasi impossibile che gli uomini se lo siano immaginato, e ancora più impossibile che tanti altri l'abbiano creduto. Ma siccome accaddero grandissime cose vere, e perciò grandi uomini le hanno credute, questa impressione ha fatto sì che quasi tutti siano stati capaci di credere anche alle false. *E così, invece di concludere che non ci sono veri miracoli, perché ce ne sono tanti di falsi, bisogna dire invece che ci sono miracoli veri perché ce ne sono tanti falsi, e ce ne sono di falsi solo a motivo che ce ne sono di veri;* e parimenti ci sono religioni false solo perché ce n'è una vera. Obiezione: i selvaggi hanno una religione. Ma è perché hanno sentito parlare della vera, come appare dalla croce di sant'Andrea, il diluvio, la circoncisione, ecc. Ciò deriva dal fatto che la mente umana, trovandosi piegata dalla verità verso quel lato, diviene con ciò capace di tutte le falsità di questa [...].²⁵

Nei due frammenti Pascal affronta le difficoltà che abbiamo indicato ancora da un punto di vista di carattere generale ovvero – e in certo qual modo – preliminare. In prima battuta egli

²⁴ PASCAL, *Pensieri. Seconda parte. Frammenti non ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2585-2587. Il corsivo è nostro.

²⁵ Ivi, pp. 2587-2589. Il corsivo è nostro.

cerca di mettere in luce che, intanto e comunque, l'esistere di una molteplicità di esperienze dette 'miracolo' non deve punto scoraggiare nella ricerca di quali siano i 'miracoli veri'.

La sua osservazione parte da una considerazione, che può apparire di senso immediato: se la gente presta fede a molti che si qualificano come guaritori e ad altri che si dicono medici, è perché – di fatto – qualcuno tra costoro ha veramente guarito. In caso contrario non sarebbe neppure emersa la figura del 'medico'. In modo analogo per i miracoli e per le molteplici religioni, proprio l'esistenza della pluralità delle religioni e dei relativi miracoli (ecco il *contro*) dice che almeno una religione con i relativi miracoli deve sicuramente essere vera (ecco il *pro*).

In seconda istanza, Pascal fa entrare in gioco, nella considerazione dei miracoli, anche il peso della dottrina: non si possono in tal senso considerare veri miracoli quegli eventi, che vanno contro una vera dottrina. E, per converso, egli precisa, una vera dottrina è riconoscibile dai miracoli che avvengono in suo nome.

Così appare nel frammento 421:

I miracoli distinguono la dottrina, e la dottrina distingue i miracoli. Ve [ne] sono di falsi e di veri. Ci vuole un segno per riconoscerli, altrimenti sarebbero inutili. Orbene, essi non sono inutili, anzi costituiscono un fondamento. Bisogna dunque che la regola che ci è data sia tale da non distruggere la prova che i veri miracoli portano a favore della verità, che è il fine principale dei miracoli. [...] Se la dottrina regolasse i miracoli, i miracoli risulterebbero inutili per la dottrina. Se i miracoli regolassero [...].²⁶

Un'affermazione di tal genere pone, come è di tutta evidenza, un grande problema. È fuor di dubbio che un miracolo non può avvenire in appoggio di una dottrina che risulti manifestamente falsa, perché andrebbe a contraddire i dati dell'esperienza o, perlomeno, quanto la ragione 'naturale' (discorsiva, del cuore e degli effetti) riesca a dire su Dio, che – per Pascal – è ben poco. Ma una cosa è dire semplicemente che la dottrina che i miracoli permettono di discernere non può contraddire l'esperienza e la 'teologia naturale', altra cosa è affermare, insieme, che 'i miracoli distinguono la dottrina, e la dottrina distingue i miracoli' ovvero affermando un duplice e contestuale discernimento: se i miracoli discernono la dottrina, la dottrina discerne i miracoli. In tal maniera si dice insieme che chi vuol sapere se una dottrina è vera deve badare ai miracoli mentre chi vuole sapere se i miracoli siano effettivamente tali e veri deve badare alla dottrina e alla sua verità. Ci troviamo evidentemente di fronte a un circolo vizioso: ognuno dei due termini in gioco – dottrina e miracoli – dovrebbe giustificare l'altro ed esserne a sua volta giustificato. Non si dice infatti soltanto: tra le dottrine che non contraddicono esperienza e ragione sarà certamente vera quella che reca con sé i miracoli. Si dice anche e insieme: quei miracoli, che hanno con sé una dottrina vera saranno veri miracoli.

A una tale difficoltà accenna lo stesso Pascal in due frammenti. Il primo è il frammento 425:

Non sta qui il paese della verità. Essa va errando sconosciuta fra gli uomini. Dio l'ha coperta con un velo che la lascia misconosciuta a quanti non sentono la sua voce. Vi è campo aperto per la bestemmia,

²⁶ Ivi, pp. 2479-2481. Il corsivo è nostro.

persino su delle verità quanto meno assai palesi. Se si diffondono le verità del Vangelo, si diffondono anche quelle contrarie, e si offuscano le questioni in modo che il popolo non possa discernere. E si domanda: “Che cosa avete in più degli altri per farvi credere? Quale segno fate? Avete solo parole, come noi. Se aveste miracoli, allora sì”. *Che la dottrina debba essere sostenuta dai miracoli, è una verità di cui si abusa per bestemmiare la dottrina. E se i miracoli accadono, si dice che i miracoli non bastano senza la dottrina. Ed è un'altra verità per bestemmiare i miracoli.*

Gesù Cristo guarisce il cieco nato e fece molti miracoli nel giorno di sabato, accecando così i farisei, che dicevano che bisognava giudicare i miracoli dalla dottrina. Noi abbiamo Mosè, ma costui non sappiamo di dov'è. Proprio questo è sorprendente, che non sapete di dov'è, e tuttavia fa tali miracoli. Gesù Cristo non parlava né contro Dio né contro Mosè.

L'Anticristo e i falsi profeti predetti dai due Testamenti parleranno apertamente contro Dio e contro Gesù Cristo. Chi non fosse contro, chi fosse nemico occulto, Dio non gli permetterebbe di fare miracoli apertamente. Non accade mai che in una disputa pubblica, in cui i due partiti si richiamano a Dio, a Gesù Cristo, alla Chiesa, i miracoli siano dalla parte dei falsi cristiani, e l'altra parte sia priva di miracoli. Ha un demonio (Giovanni 10, 21). E gli altri dicevano: il demonio può aprire gli occhi ai ciechi? Le prove che Gesù Cristo e gli apostoli traggono dalla Scrittura non sono dimostrative. Infatti si limitano a dire che Mosè annunciò che sarebbe venuto un profeta, ma con questo non provano che fosse lui: e tutta la questione era quella. Pertanto, questi passi servono solo a mostrare che non sono in disaccordo con la Scrittura e che non vi è incompatibilità, ma che non c'è accordo. Ora, questo basta: *esclusione di incompatibilità con i miracoli.*²⁷

Lo cogliamo bene nel frammento 428:

Vi è un dovere reciproco tra Dio e gli uomini. Esso fa perdonare queste parole. *Quod debui. Accusati, dice Dio, in Isaia [Is 5,4; 1,18]. Dio deve attuare le sue promesse, ecc. Gli uomini hanno nei confronti di Dio il dovere di accogliere la religione che egli invia loro. Dio ha nei confronti degli uomini il dovere di non indurli in errore. Ora, essi sarebbero indotti in errore, se coloro che fanno miracoli annunciassero una dottrina che non apparisse evidentemente falsa alla luce del senso comune, e se un più grande operatore di miracoli non avesse già ammonito di non credere a costoro. Così se ci fosse divisione nella Chiesa; se gli ariani, per esempio, che affermavano di fondarsi sulla Scrittura come i cattolici, avessero fatto miracoli, e i cattolici no, si sarebbe stati indotti in errore. Infatti, come un uomo che annuncia i segreti di Dio non è degno di essere creduto sulla sua personale autorità e per questo gli empì ne dubitano, così per un uomo che come segno della sua relazione con Dio risuscita i morti, predice l'avvenire, smuove i mari, guarisce le malattie, non vi è empio che non si arrenda. E l'incredulità di Faraone e dei farisei è l'effetto di un indurimento soprannaturale. Quando dunque si vedono insieme dalla stessa parte i miracoli e la dottrina non sospetta, non vi sono difficoltà. Ma quando si vedono dalla stessa parte i miracoli e [una] dottrina sospetta, allora bisogna vedere cosa è più chiaro. Gesù Cristo era sospetto. Bar-Iesus [mago e falso profeta giudeo cfr. Atti. 13,6] accecato. La forza di Dio supera quella dei suoi nemici. Gli esorcisti ebrei percossi dai diavoli che dicevano: Conosco Gesù e Paolo, ma*

voi chi siete? [cfr. Atti. 19,15] I miracoli sono per la dottrina, e non la dottrina per i miracoli. Se i miracoli sono veri, si potrà forse convincere di qualsiasi dottrina? No, perché non succederà. Si angelus [“Quand'anche noi o un angelo del cielo vi evangelizzasse con un Vangelo diverso da quello con cui vi evangelizzammo, sia anatema” cfr. Gal.1,8]

Regola.

²⁷ Ivi, pp. 2484-2485. Il corsivo è nostro.

*Dai miracoli bisogna giudicare la dottrina. Dalla dottrina bisogna giudicare i miracoli. Entrambe le cose sono vere, ma non si contraddicono. Infatti bisogna distinguere i tempi. Come siete soddisfatti di conoscere le regole generali, pensando così di gettare scompiglio e vanificare tutto. Vi sarà impedito, caro Padre. La verità è una e salda. È impossibile, per dovere di Dio, che un uomo, che nascondendo la sua cattiva dottrina e manifestandone soltanto una buona, e proclamandosi in conformità con Dio e con la Chiesa, compia miracoli per insinuare insensibilmente una dottrina falsa e sofisticata. Questo non può essere. E ancor meno che Dio, che conosce i cuori, faccia miracoli in favore di una persona così.*²⁸

Il passaggio chiave da sottolineare in questi frammenti è «dai miracoli bisogna giudicare la dottrina. Dalla dottrina bisogna giudicare i miracoli. Entrambe le cose sono vere, ma non si contraddicono. Infatti bisogna distinguere i tempi».

Léon Brunschvicg, nella sua edizione dei *Pensieri*, interpreta in questo modo: quando la dottrina è sospetta i miracoli la discernono, quando i miracoli sono equivoci o problematici a decidere è la dottrina. Un'ermeneutica che si appella a quanto Pascal ha scritto nel frammento 428: «Quando dunque si vedono insieme dalla stessa parte i miracoli e la dottrina non sospetta, non vi sono difficoltà. Ma quando si vedono dalla stessa parte i miracoli e [una] dottrina sospetta, allora bisogna vedere cosa è più chiaro. Gesù Cristo era sospetto». Il che, se si tiene conto di quanto affermato nel frammento 425 su Gesù che compie miracoli violando il sabato può significare: Gesù non si pone certamente contro lo spirito dell'Antico Testamento, ma non ne rispetta supinamente la lettera. Per questo egli è 'sospetto', la sua dottrina è 'sospetta' perché innesta su una dottrina certa veicolata dal Primo Testamento qualcosa di diverso, che insinua il dubbio. A fugare il dubbio e a garantire l'autenticità per questa nuova dottrina sono per l'appunto i miracoli di Cristo.

Esiste dunque, oltre a qualcosa di non dubbio, qualcosa di dubbio (di non immediatamente chiaro) nella dottrina religiosa vera. I miracoli serviranno così a indicare la prospettiva vera nell'ambito discutibile, soggetto a dubbi, della dottrina per altro verso non dubbia. Allorché invece saranno i miracoli ad essere dubbi, sarà proprio la dottrina non dubbia a decidere. Tale spiegazione sembra superare il circolo vizioso che si era venuto a determinare.

Peraltro, va rilevato che in diversi frammenti Pascal cita affermazioni della Scrittura in cui si pone proprio il miracolo come criterio per l'autenticità della dottrina e non viceversa. In tre frammenti, che poi indicheremo, Cristo afferma infatti di non potere appellarsi alla dottrina che Egli proponeva, quale prova della sua divinità, né poteva riferirsi alle profezie (che si sarebbero realizzate con la sua morte e resurrezione, con la distruzione del tempio, con la diffusione del cristianesimo) ma aveva bisogno dei miracoli. Il che, oltretutto, sta a significare che la dottrina 'da sola' non permetteva di riconoscere con sicurezza Cristo come Dio.

I frammenti in oggetto sono il n. 433:

Nell'Antico Testamento: Quando vi distoglieranno da Dio. Nel Nuovo: Quando vi distoglieranno da Gesù Cristo. Ecco le occasioni in cui i miracoli indicati vanno esclusi dalla fede. Non bisogna fissare altre occasioni. Ne consegue che avevano diritto di escludere tutti i profeti che sono venuti a loro? No. Avrebbero peccato non escludendo quelli che negavano Dio, e avrebbero peccato escludendo quelli che non negavano

²⁸ Ivi, pp. 2487-2489. Il corsivo è nostro.

Dio. *Pertanto, quando si vede un miracolo, bisogna o sottomettersi o avere strani indizi per fare il contrario. Bisogna vedere se negano Dio, o Gesù Cristo, o la Chiesa.*²⁹

E, a seguire, il n. 446:

Abramo, Gedeone: segni al di sopra della Rivelazione. Gli Ebrei si accecarono giudicando i miracoli con la Scrittura. Dio non ha mai abbandonato i suoi veri adoratori. *Preferisco seguire Gesù Cristo che chiunque altro, perché ha a suo favore il miracolo, la profezia, la dottrina, la perpetuità, ecc. Donatisti: nessun miracolo che obblighi a dire che è il diavolo. Più si particularizza Dio, Gesù Cristo, la Chiesa.*³⁰

Per concludere con il n. 423:

Le profezie, *gli stessi miracoli e le prove della nostra religione non sono tali che si possano dire assolutamente convincenti; però lo sono in modo che non si possa dire che crederli sia irragionevole.* Così vi è evidenza e oscurità, per illuminare gli uni e ottenebrare gli altri. Ma l'evidenza è tale da superare o almeno eguagliare l'evidenza del contrario, così che non è la ragione a poter determinare a non seguirla. Sicché può essere solo la concupiscenza e la malizia del cuore. In tal modo vi è abbastanza evidenza per condannare e non abbastanza per convincere, affinché risulti che in chi la segue c'è bensì la grazia, e non la ragione a spingere, e in chi la fugge è la concupiscenza a spingere e non la ragione.

VERE *discipuli*, VERE *Israelita*, Vere *liberi*, VERE *CIBUS*.

Suppongo che si creda ai miracoli. Voi corrompete la religione, o a favore dei vostri amici, o contro i vostri nemici. Ne disponete a vostro piacimento.³¹

L'appello all'appoggio reciproco tra dottrina e miracoli (anzi l'abbinamento tra veridicità del miracolo e veridicità della dottrina) non è costante in Pascal. Problematico è affermare se abbiano operato nel filosofo, quando scriveva i Frammenti, che si appoggiano 'solo' ai miracoli considerazioni più immediate di carattere pratico-polemico. Tale atteggiamento pascaliano rientrerebbe nella querelle polemica legata al miracolo della Santa Spina.

V. VALENZA PROBANTE DEI MIRACOLI

Come recita il frammento 21, Pascal individua i miracoli tra le 'prove' della religione: «*Prove della religione. Morale / Dottrina / Miracoli / Profezie / Figure*».³²

E, nel frammento 200, appoggiandosi all'autorità di Agostino afferma icasticamente: «Io

²⁹ Ivi, pp. 2492-2493. Il corsivo è nostro.

³⁰ Ivi, pp. 2506-2507. Il corsivo è nostro.

³¹ Ivi, pp. 2482-2483. Il corsivo è nostro.

³² PASCAL, *Pensieri. Prima parte. Frammenti non ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2284-2285.

non sarei cristiano senza i miracoli, dice Sant'Agostino». ³³

Sono 'prove' importanti ma non tali da imporsi in modo assoluto e da assoggettare tirannicamente la fede. Come leggiamo in un passaggio del lungo frammento 182, Pascal così chiarisce il rapporto tra Dio e l'uomo su questo piano:

Non voglio che sottomettiate a me, senza ragione, la vostra fede; né pretendo di assoggettarvi tirannicamente. Non pretendo nemmeno di spiegarvi ogni cosa. Per conciliare queste contraddizioni, *intendo mostrarvi con prove convincenti alcuni segni divini in me, in grado di persuadervi di ciò che sono e acquistare autorità con miracoli e prove irrefutabili*; infine, ottenere che crediate le cose che vi insegno, non trovandovi altro motivo per rifiutarle se non che, da soli, non potete sapere se esse siano vere o no. ³⁴

Va però sempre sottolineato che Pascal dichiara certamente la sua fiducia nei miracoli ma ne fissa la valenza probante al di qua del rigorosamente certo come leggiamo nel già citato Frammento 423

Le profezie, *gli stessi miracoli e le prove della nostra religione non sono tali che si possano dire assolutamente convincenti; però lo sono in modo che non si possa dire che crederli sia irragionevole*. Così vi è evidenza e oscurità, per illuminare gli uni e ottenebrare gli altri. Ma l'evidenza è tale da superare o almeno eguagliare l'evidenza del contrario, così che non è la ragione a poter determinare a non seguirla. Sicché può essere solo la concupiscenza e la malizia del cuore. In tal modo vi è abbastanza evidenza per condannare e non abbastanza per convincere, affinché risulti che in chi la segue c'è bensì la grazia, e non la ragione a spingere, e in chi la fugge è la concupiscenza a spingere e non la ragione.

VERE *discipuli*, VERE *Israelita*, Vere *liberi*, VERE CIBUS.

Suppongo che si creda ai miracoli. Voi corrompete la religione, o a favore dei vostri amici, o contro i vostri nemici.

Ne disponete a vostro piacimento. ³⁵

Forse qui troviamo la ragione dell'apparente conflitto operante nei Frammenti pascaliani riguardanti i miracoli. Ora essi bastano, ora no. I miracoli danno prove, ma non prove assolutamente probanti. Senza l'assenso del cuore (e alla radice della grazia) non si dà, per Pascal, un'accettazione profonda e impegnata della fede cristiana. I miracoli ci instradano, ma non possono

³³ Ivi, pp. 2372-2373. Non si tratta di una citazione testuale di sant'Agostino; il vescovo di Ippona dà molta importanza ai miracoli, ma non fa dichiarazioni così esplicite. Il passo a cui Pascal potrebbe fare riferimento è tratto dalla *Città di Dio*, XXII, 7: «L'intelligenza umana non avrebbe potuto tollerare la risurrezione della carne di Cristo e la sua ascesa in cielo, in quanto fatti impossibili, [...] se non fosse stata dimostrata la loro possibilità, anzi il loro accadimento, [...] dalla contemporanea testimonianza di segni miracolosi. Così [...] la risurrezione [...] e l'immortalità della carne furono credute con la massima fede».

³⁴ Ivi, pp. 2366-2367. Il corsivo è nostro.

³⁵ PASCAL, *Pensieri. Seconda parte. Frammenti non ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2482-2483. Il corsivo è nostro.

offerirci una certezza rigorosa.

Lo vediamo nel frammento 424:

Se non ci fossero falsi miracoli, vi sarebbe certezza. Se non ci fosse alcun criterio per distinguerli, i miracoli sarebbero inutili e non vi sarebbe alcun motivo di credere. Ora, umanamente, non vi è certezza umana, ma ragione. [...]. Mai, nella disputa sul vero Dio, sulla verità della religione, sono accaduti miracoli dalla parte dell'errore anziché della verità.³⁶

VI. I MIRACOLI CONVERTONO

A mo' di conclusione potremmo chiederci: i miracoli convertono? La risposta di Pascal, nel frammento 410, è drastica:

“*Se avessi visto un miracolo, dicono, mi convertirei*”. Come possono garantire che farebbero quel che ignorano? Si immaginano che questa conversione consista in un'adorazione di Dio fatta come un commercio e una familiarità a loro fantasia. L'autentica conversione consiste nell'annientarsi dinanzi a questo essere universale che si è irritato tante volte e che può legittimamente perdervi in ogni momento; consiste nel riconoscere che non si può niente senza di lui, e che da lui non si è meritato niente se non la perdita del suo favore. Essa consiste nel riconoscere che c'è un'insuperabile contrapposizione tra Dio e noi, e che nessun rapporto è possibile senza un mediatore.³⁷

E per questo, nel frammento 440, polemizza con Montaigne:

Come detesto quelli che dubitano dei miracoli! Montaigne ne parla come si deve in due punti. In uno si vede com'è prudente. E tuttavia nell'altro egli crede e si fa gioco degli increduli. Comunque sia, se essi hanno ragione, la Chiesa è senza prove. Dio o ha smascherato i falsi miracoli, o li ha predetti. E in entrambi i casi si è elevato al di sopra di ciò che è soprannaturale rispetto a noi e vi ha elevato anche noi. La Chiesa insegna e Dio ispira, l'uno e l'altra in modo infallibile. L'opera della Chiesa serve solo a preparare alla grazia, oppure alla condanna. Ciò che essa fa è sufficiente per condannare, non per ispirare. *Omne regnum divisum*. Gesù Cristo agiva infatti contro il diavolo e distruggeva il suo impero sui cuori, di cui l'esorcismo è la rappresentazione, per instaurare il regno di Dio. E così aggiunge: *Si in digito Dei, regnum Dei ad vos*. Se il diavolo favorisse la dottrina che lo distrugge, sarebbe diviso, come diceva Gesù Cristo. Se Dio favorisse la dottrina che distrugge la Chiesa, sarebbe diviso: Quando il forte, ben armato, fa la guardia ai propri beni, ciò che possiede è al sicuro.³⁸

³⁶ Ivi, pp. 2468-2469. Il corsivo è nostro

³⁷ B. PASCAL, *Pensieri. Prima parte. Frammenti ordinati*, in *Blaise Pascal. Opere complete*, cit., pp. 2366-2367.

³⁸ Ivi, pp. 2500-2501. Su questo cfr. G. FERREYROLLES, *Lecture pascalienne des miracles en Montaigne*, in *Montaigne et les Essais, 1580-1980, Actes du congrès de Bordeaux*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983, pp. 121-134.

VII. CONCLUSIONE

Abbiamo cercato di restituire in questo contributo la complessa visione di Pascal sul miracolo. Facendo parlare sempre e direttamente i testi, che sono molto più indicativi delle possibili interpretazioni. La letteratura critica su questa tematica, sia in Italia che all'estero, è a tutt'oggi piuttosto limitata³⁹. Questo può apparire certo discutibile ma permette di portare alla luce testi sul miracolo meno noti di quelli contenuti nei *Pensieri*.

Pascal è partito, da pensatore sperimentale quali egli era, da un evento-miracolo concreto di cui è testimone diretto e di cui cerca la conferma. A partire da questo decolla tutta la sua analisi del miracolo come oggetto di fede, ma di una fede che, in tal modo singolare, offre le sue 'prove'. Non si crederà per i miracoli, ma essi parlano a quella 'ragione del cuore' che sente, intuisce, coglie e vede quello che abitualmente non è visibile.

In questa sezione del numero dedicato al miracolo, Pascal assume così un'indubbia centralità.

silvano.zucal@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

³⁹ I pochi testi dedicati al tema (e per lo più settoriali) sono i seguenti: P. ERNST, *Les «Pensées» de Pascal, Géologie et stratigraphie*, Universitas et Fondation Voltaire, Paris-Oxford 1996; T. SHIOKAWA, *Pascal et les miracles*, Klincksieck Editions, Paris 1977 (in modo analogo al mio contributo analizza la posizione di Pascal in rapporto ai miracoli in generale e, in particolare, a quello della 'Santa Spina' cercando di evidenziare quale ruolo possa giocare una tale riflessione sui miracoli nell'evoluzione del suo pensiero); T. GOYET, *La méthode prophétique selon Pascal*, in *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976*, PUF, Paris 1979, pp. 63-74 (si riferisce alla profezia come miracolo permanente); A. FRIGO, *L'évidence du Dieu caché, Introduction à la lecture des Pensées*, Presse Universitaires de Rouen et Le Havre, Mont-Saint-Aignan 2015, pp. 73-85; M. LE GUERN, *Expérience et théorie du miracle chez Pascal*, in *Études sur la vie et les Pensées de Pascal*, Éditeur Champion, Paris 2015, pp. 47-57; P. FORCE, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Vrin, Paris 1989 (con riferimento al rapporto tra miracolo e dottrina); H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, 2^e éd., Vrin, Paris 1971, pp. 163-173; J. MESNARD, *Miracle et mystère, Les Miracles*, in «Communio, Revue catholique internationale», t. XIV, n° 5, septembre-octobre 1989, pp. 59-70; J. ORCIBAL, *La signification du miracle et sa place dans l'ecclésiologie pascalienne*, in «Chroniques de Port-Royal», n° 20-21, 1972, pp. 66-82; M. ADAM, *La signification du miracle dans la pensée de Pascal*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CVI (1981), pp. 401-423; J.-L. QUANTIN, *La vérité rendue sensible. Port-Royal entre l'histoire et le miracle, de l'Augustinus à la Perpétuité, Port-Royal et l'Histoire*, in «Chroniques de Port-Royal» 46, Bibliothèque Mazarine, Paris 1997, pp. 119-136; R. JASINSKI, *Autour de Port-Royal, sur le miracle de la sainte épine*, in *À travers le XVII^e siècle*, Nizet, Paris, 1981, pp. 137-157; D. DESCOTES, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 324-332; J. OLIVIER, *La campagne des Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2007.





ANDREA AGUTI

SUL MIRACOLO COME VIOLAZIONE DELLE LEGGI DI NATURA. DA HUME AL DIBATTITO ODIERNO

ON MIRACLES AS VIOLATIONS OF THE LAWS OF NATURE.
FROM HUME TO TODAY'S DEBATE

Since Hume's essay Of Miracles, the definition of the miracle as a 'violation of the laws of nature' has been widespread in the modern philosophy of religion. Such a definition seems, prima facie, coherent with a theistic conception of miracles and, from a particular point of view, a product of the latter. Still, it was used by both Spinoza and Hume to deny the possibility and credibility of miracles. Therefore, in the contemporary discussion, most theists have abandoned it, despite its revival by some authors such as Richard Swinburne. In this article, I consider some attempts to circumvent the definition of the miracle as a 'violation of the laws of nature' (especially Clive S. Lewis and Robert Larmer's attempts), claiming that they don't fully succeed. In the wake of Thomas Aquinas, I argue that this definition of the miracle, though not to be considered exclusive, has the advantage of preserving a realistic notion of a miracle and its apologetic function in theism.

I. IL MIRACOLO COME VIOLAZIONE DELLE LEGGI DI NATURA

La definizione del miracolo come una 'violazione delle leggi di natura' è caratteristica della filosofia moderna e su di essa poggia buona parte della sua critica nei confronti dei miracoli. La definizione è implicita nella trattazione del problema dei miracoli fatta da Spinoza nel capitolo VI del suo *Tractatus theologico-politicus* (1670), e diviene esplicita nella ricezione di quest'ultima, soprattutto in ambito anglosassone. Già nel 1683 un anonimo autore (dietro cui si celava probabilmente il deista Charles Blount) pubblicò un *pamphlet* intitolato significativamente *Miracles no*

Violations of the Laws of Nature, in cui si riprendeva letteralmente la critica spinoziana,¹ e, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, la definizione appare soprattutto negli scritti dei 'virtuosi cristiani' della *Royal Society*. Fra essi, John Wilkins, uno dei fondatori di quest'ultima, sostenne che il miracolo fosse una «violazione» o un «disordine» delle «universali Leggi di Natura».²

Questa definizione, com'è noto, viene esplicitamente menzionata da Hume nella sezione X delle sue *Ricerche sull'intelletto umano* (1748),³ intitolata *Of Miracles*, dov'è utilizzata per operare una distinzione concettuale tra prodigio e miracolo. Il primo è un evento raro e difficilmente credibile, come potrebbe apparire, riprendendo l'esempio già fatto da Locke,⁴ il congelamento dell'acqua per un principe indiano che alle sue latitudini non ha mai osservato un simile fenomeno. Il miracolo, invece, «è una violazione delle leggi di natura», ovvero un evento che trasgredisce leggi che sono stabilite, come osserva Hume, sulla base di «un'esperienza fissa e inalterabile».⁵ In verità, questa definizione del miracolo lascia spazio nello scritto di Hume ad un'altra più completa. Secondo questa ulteriore definizione, il miracolo è «una trasgressione di una legge di natura da parte di un particolare volere della Divinità (Deity) o per l'interporsi di qualche agente invisibile».⁶

Come Spinoza prima di lui, Hume ha fatto leva su questa definizione per imbastire una critica dei miracoli. Se per Spinoza è assurdo pensare che le leggi della natura, essendo stabilite dagli eterni decreti di Dio sulla natura, possano essere violate, sicché il miracolo concepito in questo modo risulta un'impossibilità ontologica, per Hume le leggi di natura offrono un'evidenza che assurge al grado epistemico di una prova che è «diretta e completa», sicché per rendere credibile il miracolo, cioè la violazione di queste leggi, c'è bisogno di una «prova opposta e che sia superiore».⁷ Ma una prova simile è impossibile, perché l'evidenza offerta dall'osservazione o dalla testimonianza di un evento che viola le leggi di natura non potrà mai essere superiore all'evidenza offerta dal regolare corso degli eventi descritto dalle leggi della natura. I miracoli, quindi, a differenza di Spinoza, non sono impossibili, ma sono incredibili.

Non intendo in questa sede soffermarmi sulla validità dell'argomento di Hume, che ha

¹ Cfr. M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005 p. 119.

² Cfr. J. WILKINS, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1675, p. 402, cit. in P. HARRISON, *Science, Miracles, and the Laws of Nature*, in «Journal of the History of Ideas», LVI, 1995, pp. 531- 553, p. 535. Cfr. anche J. EARMAN, *Hume's Abject Failure. The Argument against Miracles*, Oxford University Press, New York 2000, p. 9.

³ Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1978, pp. 138-169.

⁴ Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), vol. IV, Laterza, Bari 1972, p. 187.

⁵ D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., p. 145.

⁶ Ivi, p. 146 nota. Ho leggermente modificato la traduzione italiana.

⁷ Ivi, p. 146.

prodotto una mole enorme di discussione.⁸ Mi limito a osservare che uno degli aspetti più dibattuti riguarda proprio la sua definizione di miracolo come ‘violazione delle leggi di natura’ e la relativa comprensione di queste ultime che Hume presenta nel suo saggio. Se le leggi di natura sono, come Hume afferma, stabilite sulla base di un’esperienza fissa e inalterabile, allora si dovrebbe concludere che esse stesse sono fisse e inalterabili. Di conseguenza, le violazioni delle leggi di natura sono apparenti, e i miracoli non possono esistere. Se invece le leggi di natura sono descrizioni di regolarità dell’esperienza o generalizzazioni induttive, che indicano soltanto l’elevata probabilità di un certo evento, allora la probabilità di un miracolo, cioè di un evento contrario a questa probabilità antecedente, per quanto minima, non può essere esclusa. Poiché quest’ultima è la concezione delle leggi di natura coerente con l’epistemologia di Hume, non è chiaro come egli possa far valere la prima nel contesto della trattazione del miracolo.

Molti autori hanno rilevato questa ambiguità,⁹ ed esplicitato la necessità di riformulare il suo argomento sulla base di una concezione deduttiva delle leggi naturali,¹⁰ oppure l’hanno inteso come un argomento che rende difficile e quasi impossibile la credenza dei miracoli, ma senza poterla dismettere *a priori*,¹¹ mentre altri hanno visto nel suo scritto sui miracoli soltanto una «brillante propaganda»¹² antireligiosa o l’hanno addirittura liquidato come un cumulo di incoerenze, definendolo un «abietto fallimento».¹³ Altri autori ancora, in particolare Michael P. Levine, hanno sostenuto che la critica di Hume ai miracoli non è affatto ambigua, perché poggia in ultimo sull’assunto empiristico che non si può avere alcuna ‘impressione’ di una causazione soprannaturale, ma proprio per questo non presenta una forza probativa per chi non accetta tale

⁸ Uno degli studiosi di Hume che più si è dedicato alla questione dei miracoli, Michael P. Levine, arriva ad affermare che la relativa sezione delle *Ricerche* di Hume è probabilmente il saggio più ampiamente mai discusso in filosofia della religione. Cfr. M. P. LEVINE, *Hume on Miracles and Immortality*, in E.S. RADCLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, pp. 353-370, p. 355.

⁹ In modo molto efficace lo ha fatto C. D. BROAD, *Hume’s Theory of the Credibility of Miracles*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», XVII, 1916-1917, pp. 77-94.

¹⁰ Fra gli altri A. FLEW, *Hume’s Theory of Belief*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, pp. 204 ss.

¹¹ Cfr. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 19.

¹² Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Hume on Miracles*, in M. ANSCOMBE - L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter 2008, p. 46.

¹³ Cfr. J. EARMAN, *Hume’s Abject Failure. The Argument against Miracles*, cit.

assunto.¹⁴

Qui si può soltanto aggiungere che l'argomento basato sulla definizione di miracolo come 'violazione delle leggi di natura' non sembra concludente per lo stesso Hume, dal momento che egli ha sentito il bisogno di affiancare a questa prima linea di critica del miracolo quella basata sulla scarsa affidabilità delle testimonianze del miracolo, così come sul loro contrastante uso in ambito religioso.

A dispetto di questo esito critico, la definizione del miracolo come 'violazione di una legge naturale' è coerente con una visione teistica o soprannaturalistica del mondo e sembra addirittura un suo prodotto, dal momento che è illogico ricavare dalla natura qualcosa che agisca contro la natura. Una violazione dell'ordine della natura, infatti, ammesso che si dia qualcosa del genere, non può che venire da un principio esterno alla natura. Se per riferirsi all'ordine della natura si usa il termine 'legge', allora, nel contesto del teismo, è ovvio far dipendere la legge da un Legislatore, perché come afferma Stanley Jaki, «in un mondo separato dal suo Creatore, la legalità sarebbe un miracolo, cioè un evento assai inaspettato».¹⁵ Se Dio è il creatore delle leggi di natura, egli può quindi contravvenire a queste ultime, se lo vuole, esattamente come accade nel caso della legge morale. Con l'operare fuori dell'ordine naturale Dio dà infatti dimostrazione, come sostiene Tommaso d'Aquino, «che l'ordine delle cose è derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà» (S.c.G. III, 99).

Occorre tuttavia osservare che il teismo classico non ha considerato in via esclusiva il miracolo come una violazione delle leggi di natura, bensì come un evento che sta fuori o va oltre l'ordine della natura. Lo stesso Tommaso, nella classificazione dei miracoli che egli propone in vari luoghi della sua opera, ammette l'esistenza di miracoli che accadono *contra naturam*, cioè in cui permane in natura una disposizione contraria all'effetto che Dio opera (come nel fuoco che lascia illesi i fanciulli in *Dn* 3, 50), ma precisa che si tratta di atti in cui Dio non agisce contro l'ordine universale della natura, da lui stabilito, piuttosto agisce in natura «compiendo qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura» (S.c.G. III, 100).

In ogni caso, nel corso della modernità, questa concezione è entrata in crisi con il diffondersi della visione scientifica del mondo che ha autonomizzato le leggi di natura, e tentativi più o meno convincenti di conciliare queste due opposte visioni hanno caratterizzato la riflessione di Newton e dei suoi seguaci come S. Clarke.¹⁶ Questi ultimi hanno difeso la facoltà di Dio di intervenire nel mondo, e anzi, com'è noto, Newton ha sostenuto la necessità di periodici interventi da parte di Dio per conservare e rinnovare i movimenti fisici (*Optiks*, 1704, III), altrimenti

¹⁴ M. P. LEVINE, *Hume's Analysis of Causation in Relation to His Analysis of Miracles*, in «History of Philosophy Quarterly», I, 1984, pp. 195-202.

¹⁵ S.L. JAKI, *Miracles and Physics*, Christendom Press, Front Royal 1999, p. 30 (tr. it. dell'autore).

¹⁶ Non da ultimo prospettando una teoria della doppia verità, cioè offrendo una definizione filosofica del miracolo congruente con la visione meccanicistica del mondo e una teologica che contempla la possibilità della violazione delle leggi di natura da parte di Dio e ne garantisce l'uso apologetico. Cfr. P. HARRISON, *Science, Miracles, and the Laws of Nature*, cit., pp. 537 ss.

destinati ad esaurirsi nel tempo, anche se questi interventi non violano le leggi di natura, bensì le consolidano. Così, da un lato, proprio la fisica newtoniana ha dato un impulso determinante a quella visione meccanicistica del mondo che è risultata essere, in ultimo, la più temibile avversaria dell'idea di un intervento di Dio nel mondo che ne viola le leggi di funzionamento,¹⁷ e dall'altro l'idea di un Dio che periodicamente deve intervenire per aggiustare il meccanismo del mondo è apparsa implausibile agli stessi teisti perché, come osservava Leibniz, promuove una concezione al ribasso dell'onnipotenza divina.¹⁸

In ogni caso, la maggioranza dei filosofi e teologi moderni ha recepito la critica basata sulla definizione di miracolo come 'violazione delle leggi di natura', avanzando in alcuni casi (come in quelli di Ernst Troeltsch e Paul Tillich) il sospetto che l'idea di un Dio che nel miracolo agisce contro l'ordine della natura dopo averlo stabilito, sia il frutto di una concezione dualistica. Per questo, molti teisti hanno abbandonato la concezione del miracolo come violazione delle leggi di natura, pensando con ciò di sottrarre il terreno su cui poggia la critica moderna del miracolo, e optato per una concezione non interventistica del miracolo. Questa tendenza ha visto poche eccezioni, la più significativa delle quali è stata espressa da Richard Swinburne nel suo libro *The Concept of Miracle* (1970), che ha segnato un punto di avvio sulla discussione del miracolo nella filosofia della religione contemporanea.

Swinburne ha ripreso la definizione humiana del miracolo come «una violazione di una legge di natura da parte di un dio»,¹⁹ e ha cercato di utilizzarla per difendere la consistenza teorica della nozione di miracolo e la sua funzione apologetica nel teismo. Contro la tesi che il miracolo rappresenti tanto una «contraddizione in termini», perché le leggi naturali non sono altro che generalizzazioni descrittive di eventi, per le quali non ha senso dire che sono violate o sospese, quanto una «contraddizione in uso», perché o si afferma il miracolo, e quindi si sospende la legge, o si afferma la legge e quindi si nega il miracolo,²⁰ Swinburne ha osservato che le leggi di natura non descrivono semplicemente quello che accade, bensì ciò che accade in un modo regolare e predicibile, e che la peculiarità della violazione delle leggi di natura da parte di un evento miracoloso consiste nel derogare a queste ultime senza abolirle. Il miracolo va quindi definito, più

¹⁷ Cfr. J.H. BROOKE, *Divine Providence in the Clockwork Universe*, in K.W. GIBERSON (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 215-239.

¹⁸ Nel suo scambio con S. Clarke, Leibniz lamentava il concetto di Dio che risulta dall'idea che questi debba intervenire per aggiustare il meccanismo imperfetto che ha creato, concludendo che «quando Dio fa dei miracoli, non li fa per sostenere i bisogni della natura, ma a quelli della grazia. Giudicar diversamente, sarebbe avere un'idea molto bassa della saggezza e della potenza di Dio». Cfr. *Epistolario Leibniz-Clarke* (1715-1716), in G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. MATHIEU, Laterza, Bari 1963, p. 388.

¹⁹ R. SWINBURNE, *The Concept of Miracle*, MacMillan, London 1970, p. 11 (tr. it. dell'autore).

²⁰ A. MCKINNON, "Miracle" and "Paradox", in «American Philosophical Quarterly», IV, 1967, pp. 308-314.

precisamente, come l'«occorrenza di una contro-istanza [*counter-instance*] non ripetibile di una legge naturale».²¹

Il prodursi di molteplici contro-istanze costringe a una riformulazione di una legge di natura, andando a minare la sua capacità predittiva, mentre una singola violazione, come nel caso del miracolo, non lo fa, poiché la legge continua a predire in modo attendibile il corso degli eventi.²² In breve, una legge naturale non cessa di essere tale quando si presenta un'eccezione e un miracolo non sarebbe una 'violazione di una legge naturale', se non si ammettesse che una legge possa essere violata.

Naturalmente, ammesso questo punto, il problema è quello di stabilire se ci sono effettive ragioni per considerare un certo evento straordinario come una contro-istanza non ripetibile di una legge di natura. La principale ragione per farlo consiste, secondo Swinburne, nel fatto che una nuova formulazione della legge, poniamo L^1 rispetto a L , non è possibile oppure è più complicata rispetto alla precedente perché non ha capacità predittiva o ha una minore capacità predittiva. La semplicità è un criterio fondamentale per la formulazione di leggi scientifiche, così come lo è la maggiore capacità di predire fenomeni; non rispettare questi criteri, afferma Swinburne, significherebbe «sconvolgere l'intera struttura della scienza».²³

La tesi di Swinburne è stata ampiamente dibattuta e ha raccolto critiche incrociate sia dagli atei che dai teisti. L'ateo John Mackie, per esempio, nel suo libro *The Miracle of Theism* (1982),²⁴ ha ribadito, sulla scia di Hume, le due fondamentali linee argomentative che negano l'evidenza e la credibilità dei miracoli: la prima consiste nella possibilità di non considerare un evento straordinario, nonostante l'apparente evidenza in contrario, come una violazione delle leggi di natura, o perché potrebbe trattarsi di un evento dovuto a cause naturali sconosciute, ma compatibili con queste leggi, oppure perché le leggi che affermiamo essere tali potrebbero non esserlo in senso stretto. La seconda consiste nel considerare il miracolo come un'effettiva violazione delle leggi di natura, sollevando però così una forte presunzione contro il suo accadimento, che la testimonianza in suo favore ha l'onere di smentire. Mackie concede che questa testimonianza può essere più forte di quella ammessa da Hume, ma ritiene nondimeno che chi accetta il miracolo «ha il doppio onere di mostrare che l'evento ha avuto luogo e che ha violato le leggi di natura», concludendo che è «molto difficile sostenere questo doppio onere».²⁵

Fra i critici teisti di Swinburne menziono soltanto David Basinger, per il quale la concezione

²¹ R. SWINBURNE, *The Concept of Miracle*, cit., p. 26 (tr. it. dell'autore).

²² Un evidente punto debole di questa concezione è che alcuni miracoli, come quello della transustanziazione eucaristica, sembrano essere ricorrenti e ripetibili. Tuttavia, il punto decisivo nell'argomentazione di Swinburne non è tanto la ripetibilità o meno di un evento straordinario, quanto l'impossibilità di una contro-istanza alle leggi di natura, eventualmente ripetibile in circostanze diverse, di essere sussunta sotto una legge di natura.

²³ Ivi, p. 32 (tr. it. dell'autore).

²⁴ Cfr. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, cit., pp. 18-29.

²⁵ Ivi, p. 26 (tr. it. dell'autore).

del miracolo di Swinburne pone di fronte ad un falso dilemma: o rivedere la legge in base alla sua contro-istanza, se è possibile farlo, oppure, se non lo è, affermare che è scientificamente inesplicabile in senso forte, cioè non solo temporaneamente ma anche permanentemente inesplicabile. Per Basinger esiste una terza possibilità: «Finché le apparenti contro-istanze non sono ripetibili, lo scienziato può (di fatto dovrebbe) continuare ad affermare l'adeguatezza delle leggi in questione nel mentre continua a cercare nuove leggi o leggi modificate per aggiustare gli eventi recalcitranti».²⁶ La tesi di Swinburne è che in certi casi la nostra conoscenza di determinati ambiti dell'esperienza è sufficiente per affermare che ci troviamo di fronte a una contro-istanza permanentemente inesplicabile, ma secondo Basinger questa è un'opinione soggettiva che contrasta con gli annali della scienza, che dimostrano, al contrario, come nel corso della sua storia la scienza sia riuscita a rendere compatibili le contro-istanze con leggi di natura già conosciute o abbia rivisto queste ultime. Ciò è possibile perché la spiegazione scientifica non mira a spiegare un singolo evento (*event token*), bensì una serie di eventi (*event type*). Una singola contro-istanza sarebbe effettivamente inesplicabile se tutta la serie alla quale appartiene si dimostrasse inesplicabile; per contro, una singola contro-istanza non può essere dichiarata permanentemente inesplicabile, bensì soltanto temporaneamente inesplicabile. La conseguenza da trarre è quindi, come Basinger afferma, che «non saremo mai nella posizione di affermare che un miracolo, definito come il tipo di evento per il quale non potrebbe mai essere data una spiegazione naturale, è di fatto occorso».²⁷

La critica di Basinger a Swinburne, così, non intende negare l'occorrenza dei miracoli, ma sostenere che l'apparente prodursi di una violazione delle leggi di natura non è mai ragione sufficiente per definire l'evento in questione come miracoloso. Per farlo, c'è bisogno di connettere ad esso l'idea di una causazione soprannaturale, e ciò è possibile soltanto per qualcuno che già crede in essa. In questo modo, tuttavia, proprio la chiara linea di distinzione tra eventi prodigiosi ed eventi miracolosi tracciata dalla definizione humiana di miracolo, e ripresa da Swinburne, viene a cadere e non rimane altro che reimpostare la definizione di miracolo su un registro epistemico che di fatto rende il miracolo inutilizzabile per le finalità apologetiche del teismo.

II. MIRACOLO E LEGGI DI NATURA

La rinuncia alla finalità apologetica del miracolo non è, tuttavia, una conseguenza necessaria all'abbandono della definizione di miracolo come violazione di leggi di natura. Il libro *Miracles* di Clive S. Lewis (1947) ha offerto un'alternativa divenuta classica per negare la legittimità di questa definizione del miracolo, mantenendo al tempo stesso la sua validità apologetica. La tesi di Lewis, in sintesi, è che l'unico significato di legge di natura che sembra incompatibile con il

²⁶ D. BASINGER-R. BASINGER, *Philosophy and Miracle. The Contemporary Debate*, Mellen Press, Lewiston-Queenston 1986, p. 65 (tr. it. dell'autore).

²⁷ D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018, p. 29 (tr. it. dell'autore).

miracolo è quello, che Hume non si può permettere, di «verità essenziali»,²⁸ cioè di generalizzazioni universali di ciò che è fisicamente necessario. Se questo è il senso valido di legge di natura, allora o esistono i miracoli o esistono le leggi di natura.

Secondo Lewis, questa apparente incompatibilità può essere superata concependo il miracolo come un'interferenza nella natura da parte di Dio dove, non la legalità necessaria degli eventi viene violata, ma nuovi eventi vengono aggiunti, cioè creati dal nulla. Come Lewis afferma, «l'arte divina del miracolo non consiste nel non dare più corso allo schema al quale gli eventi si conformano, ma nel rifornire quello schema di nuovi eventi. Non la viola la clausola limitativa della legge 'Dato A, allora B', ma dice: 'Questa volta invece di A, A2' e la Natura, parlando per mezzo di tutte le sue leggi, risponde: 'Allora B2' e naturalizza l'immigrato, e sa assai bene come farlo. La Natura è un'ospite perfetta».²⁹

La linea argomentativa di Lewis è stata ripresa da autori più recenti, in particolare da Robert Larmer, per il quale il miracolo non viola leggi di natura perché accade ad un livello più profondo rispetto a queste, che è quello della costituzione fondamentale (*stuff*) della natura. La tesi di fondo di Larmer è che il miracolo consiste nella creazione o nella annichilazione di unità di materia/energia da parte di Dio senza che questo comporti una violazione delle leggi di natura, comunque esse siano concepite.³⁰ «Se Dio crea o annichila un'unità di massa/energia, o semplicemente modifica la posizione di alcune di queste unità, allora Egli cambia le condizioni materiali a cui le leggi di natura si applicano. Egli produce con ciò un evento che la natura non avrebbe potuto produrre da sola, ma non infrange alcuna legge di natura».³¹

Naturalmente questa concezione del miracolo confligge con il principio di chiusura causale dell'universo, per il quale non è possibile immettere energia dall'esterno in quest'ultimo. Questa concezione è però, secondo Larmer, un'interpretazione metafisica del principio fisico di conservazione dell'energia che nella sua formulazione scientifica si riferisce soltanto ad un determinato sistema fisico, non all'universo. Se infatti l'universo non è un sistema isolato e chiuso, il principio non impedisce che nuova energia sia prodotta e inserita nel sistema stesso. Un teista può legittimamente sostenere quest'ultima versione del principio (compatibile, peraltro, con la teoria cosmologica del *Big Bang*), ma non la prima, che è piuttosto espressione di un assunto fisicalistico. Così, la creazione di energia da parte di Dio mediante un'azione diretta «avrà implicazioni energetiche per l'universo, ma queste non sorgono per il trasferimento di energia da un qualche

²⁸ C.S. LEWIS, *Miracles. A Preliminary Study*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1947; tr. it. di M. FANELLI, *La mano nuda di Dio. Uno studio preliminare sui miracoli*, GBU, Roma 1987, p. 67.

²⁹ Ivi, p. 70.

³⁰ R.A. LARMER, *Miracles and the Laws of Nature*, in R.A. LARMER (ed.), *Questions of Miracle*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1996, pp. 40-49.

³¹ R.A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014, p. 39 (tr. it. dell'autore).

regno immateriale». ³² Si tratta appunto della potenza di Dio che crea la materia *ex nihilo*. ³³

Come nel caso di Lewis, Larmer ritiene che la confutazione del naturalismo sia la condizione preliminare per rendere sensata la nozione di miracolo, perché apre alla possibilità di un'interazione fra natura e soprannatura. Ammessa pure la critica del naturalismo, la soluzione di Lewis-Larmer presenta, nondimeno, un paio di difficoltà significative. La prima è che sembra concepire il miracolo esclusivamente sul modello della *creatio ex nihilo*, e quindi sembra portare alla conclusione che il primo e più grande miracolo sia proprio quello della creazione del mondo. Agostino d'Ipbona nutriva questa idea quando osservava che «tutto quel che di mirabile accade in questo mondo [...] è inferiore al mondo nella sua totalità» (*De civ. Dei* X, 12), e Lutero, a sua volta, pensava che la conservazione del mondo fosse da considerare miracolosa (WA 22, 356). ³⁴ In questa prospettiva, il miracolo non va contro le leggi di natura, quanto piuttosto consente l'esistenza di queste ultime.

Tuttavia, l'uso del termine 'miracolo' a proposito della *creatio* e della *conservatio* divine del mondo sembra improprio. Tommaso d'Aquino ha sostenuto che la creazione non è un miracolo «in senso proprio» (*proprie loquendo*), perché essa non avviene «fuori dall'ordine della natura [*praeter ordinem naturae*]», dal momento che non vi appartiene (*S. Th.* I, q. 105, a. 7, ad 1). Miracoloso in senso proprio è quindi un evento che appartiene all'ordine della natura superandolo, non l'atto che istituisce e conserva l'ordine della natura. Ritenerne, per analogia, che tutti i miracoli avvengano per creazione e nuova immissione di materia/energia da parte di Dio nel mondo, sul modello della *creatio ex nihilo*, è quindi, come minimo, riduttivo.

La seconda difficoltà consiste nel fatto che la soluzione di Lewis-Larmer non consente di aggirare del tutto il problema della violazione delle leggi di natura. Come Lewis ha affermato, esiste soltanto una concezione delle leggi di natura che profila un'impossibilità del miracolo, ed è quella che le considera necessarie. A questo riguardo, però, occorre chiedersi di quale tipo di necessità si tratti. La necessità delle leggi di natura non è di tipo logico, perché non c'è nulla di contraddittorio nel pensare che in un mondo diverso esistano leggi di natura diverse. La necessità è dunque metafisica, e allora o le leggi di natura sono concepibili come verità eterne, sullo

³² Ivi, p. 45 (tr. it. dell'autore).

³³ Alcuni studiosi come E. FALES, *It is not Reasonable to Believe in Miracles*, in J. P. MORELAND - CH. MEISTER-K.A. SWEIS (eds.), *Debating Christian Theism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 298-310, contestano la ragionevolezza dei miracoli proprio sulla base della difficoltà a concepire un intervento di Dio sul mondo inteso come causazione sulla materia. Ci si chiede infatti come Dio, non avendo massa né energia, possa esercitare una forza causale sulla materia. Una risposta potrebbe essere mediante il corpo (cfr. ivi, p. 300), ma nella concezione teistica classica non è una risposta plausibile.

³⁴ Cfr. H. SCHULZ, *Wunder und Naturgesetze*, in K. VIERTBAUER-G. GASSER (eds.), *Handbuch Analytische Religionphilosophie. Akteure - Diskurse - Perspektiven*, J. B. Metzler, Berlin 2019, pp. 221-230, in particolare p. 227.

stile platonico,³⁵ oppure come il risultato di determinate disposizioni o poteri inerenti alla natura degli oggetti fisici. Intese in quest'ultimo senso, le leggi naturali consistono nelle relazioni causali che necessariamente intercorrono tra oggetti dotati di certi poteri. Questa concezione delle leggi di natura è particolarmente attraente, perché riconosce alle leggi di natura quella validità che si è soliti attribuirgli, e che è difficile da giustificare nella loro concezione descrittivistica, induttivistica o strumentalistica. Al tempo stesso questa concezione delle leggi di natura non implica il determinismo fisico, qualora si ammetta l'esistenza di agenti razionali liberi, cioè in grado di dare inizio a nuove catene causali nel mondo. Questa, in effetti, è la concezione delle leggi di natura adottata da teisti come Lewis e Larmer, per i quali tanto la soluzione platonica quanto il determinismo fisico sono esclusi.

Ebbene, ammesso che Dio operi il miracolo mediante la creazione o la distruzione di materia/energia, questa azione interferisce sui poteri degli oggetti fisici, e quindi anche sulle loro relazioni, cioè sulle leggi di natura. Se queste ultime non sono un semplice schema di ricorrenza degli eventi, privo di potere causale, bensì relazioni causali necessarie, non serve sostenere che il miracolo accade ad un livello più profondo delle leggi di natura per evitare di interferire con esse, perché l'azione divina alterando i poteri degli oggetti fisici altera anche le leggi di natura.³⁶

Prendiamo a riprova di questa difficoltà la concezione di un altro autore che sostiene una concezione disposizionale delle leggi di natura e nega che il miracolo sia una violazione di queste ultime. Secondo Joel Archer,³⁷ i miracoli consisterebbero nell'introduzione da parte di Dio di 'maschere' nel sistema delle proprietà disposizionali degli oggetti fisici che impediscono la loro manifestazione senza abolirle o violarle. Nell'esempio che egli fa, il miracolo del passaggio degli Ebrei nel Mar Rosso sarebbe possibile per l'introduzione di una maschera che impedisce alla disposizione delle molecole di acqua di essere attratte da quelle a loro strettamente vicine. Come nella soluzione di Lewis-Larmer, il miracolo è quindi un evento «la cui sorgente causale sta fuori delle capacità disposizionali trovate nel mondo»³⁸, pur producendo effetti empirici nel mondo.

Quello che non appare chiaro, però, è, ancora una volta, come questo intervento divino si

³⁵ Come fa, per esempio, P. DAVIES, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning*, Penguin Books, London 1992, p. 92.

³⁶ Un rilievo di questo tipo è avanzato contro Larmer da J. COLLIER, *Against Miracles*, in R.A. LARMER (ed.), *Questions of Miracle*, cit. pp. 50-53, allorché ricorda che qualsiasi interferenza soprannaturale nella natura viola una legge fisica; se non fosse quella della conservazione di energia, sarebbe la terza legge di Newton che stabilisce che in natura ogni azione dà luogo ad una reazione uguale e contraria, legge che appunto viene violata nel caso di un'azione divina. Larmer ha replicato a questa obiezione sostenendo che la legge si applica al rapporto tra oggetti fisici (cfr. *ivi*, p. 58) e non all'azione divina, ma resta il fatto che quest'ultima interferisce con gli oggetti fisici e quindi anche con il loro rapporto.

³⁷ N. ARCHER, *Against Miracles as Law-Violations. A Neo-Aristotelian Approach*, in «European Journal for Philosophy of Religion», VII, 2015, pp. 83-98.

³⁸ *Ivi*, p. 93 (tr. it. dell'autore).

realizzi senza interferire con le leggi di natura, se queste sono il risultato dei poteri causali degli oggetti fisici. Introdurre una maschera nel mondo degli oggetti fisici, facendo sì, per riprendere ancora un esempio fatto da Archer, che la proprietà della fragilità di un oggetto non si manifesti in un frangente dove altrimenti si sarebbe invariabilmente manifestato, non significa forse produrre una simile interferenza? Ne è conferma il fatto che la possibilità, ammessa da Archer, che Dio possa introdurre maschere nella natura ogni volta che ritiene opportuno, permettendo quindi la moltiplicazione dei miracoli senza violare le leggi di natura, solleva chiaramente l'obiezione che si potrebbe arrivare a non distinguere più tra maschere e leggi di natura.³⁹ In questo modo le leggi di natura sarebbero considerate in prospettiva occasionalistica, una prospettiva per la quale, in effetti, il concetto di violazione non ha senso. Difficoltà simili sono presenti in altri autori che offrono una variante della concezione disposizionale delle leggi di natura con il medesimo intento di rifiutare una concezione del miracolo come violazione di queste ultime.⁴⁰

Il risultato è quindi che proprio una concezione disposizionale delle leggi di natura consente di sostenere la coerenza della concezione del miracolo come violazione delle leggi di natura. Non a caso, Swinburne, che nella prima fase della sua riflessione ha concepito le leggi di natura come descrizione della regolarità di occorrenza di una classe di eventi, le ha in seguito concepite come «sommari»⁴¹ dei poteri di cui gli oggetti fisici sono dotati, continuando a usare il concetto di violazione di leggi di natura a fronte di eventi che risultano fisicamente impossibili. Un evento fisicamente impossibile, infatti, è un evento che viola l'intero sistema delle leggi naturali da noi conosciute e per il quale non è disponibile una spiegazione naturalistica.⁴²

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 95.

⁴⁰ Cfr. D. VON WACHTER, *Miracles are not Violations of the Laws of Nature Because the Laws of Nature do not Entail Regularities*, in «European Journal for Philosophy of Religion», VII, 2015, pp. 37-60. Von Wachter concepisce le leggi di natura come forze o tendenze di un certo tipo in situazioni di un certo tipo, e intende distinguere questo resoconto da quello disposizionale, facendo dipendere le tendenze da stati di cose, cioè da complessi di proprietà in certi luoghi o cose in certi momenti (cfr. *ivi*, p. 50). Il miracolo consisterebbe, secondo questa prospettiva, non nell'abolire le leggi di natura, cioè le tendenze degli oggetti fisici, ma nell'operare in modo da inibirle. Ma la tesi che la violazione delle leggi di natura nel miracolo non consista in una loro abolizione è esattamente quella di Swinburne, che pure è oggetto di critica in questo articolo.

⁴¹ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, cit., p. 277 e ID., *The Christian God*, Clarendon, Oxford 1994, pp. 62-65.

⁴² Cfr. E.J. LOWE, *Miracles and Laws of Nature*, in «Religious Studies», XXIII, 1987, pp. 263-278, p. 276. L'esempio portato da Lowe è quello della lievitazione di un tavolo in assenza di un supporto, un evento che, secondo lui, fornirebbe *prima facie* l'evidenza di un «genuino miracolo».

III. MIRACOLO, INDETERMINISMO, CONTINGENZA

Una via alternativa per rifiutare la definizione del miracolo come violazione di una legge di natura è quella di concepire le leggi di natura come leggi statistiche ovvero indeterministiche. Peter van Inwagen, fra gli altri, ha sostenuto che in un mondo regolato da leggi indeterministiche Dio, per operare miracoli, deve soltanto sfruttare la loro interna flessibilità.⁴³ In questo senso non c'è bisogno di pensare al miracolo come a un 'intervento' divino che darebbe luogo ad un'occasionale *creatio ex nihilo* o a un sovrapotenziamento della natura, bensì come a un atto divino che attualizza possibilità già insite nella natura.

La concezione di van Inwagen e altre ad essa simili sono molto attraenti e oggi sono largamente riprese soprattutto nel dibattito sull'azione divina tra teologia e scienza.⁴⁴ Tuttavia, non sono esenti da difficoltà: la prima è che esse assumono che l'intero complesso delle leggi di natura sia indeterministico quando invece è discutibile che lo sia. La seconda è che, ammesso che le leggi di natura siano interamente indeterministiche, il concetto di miracolo come violazione può essere riformulato, come ha suggerito Swinburne, in quello di 'quasi-violazione', dal momento che le leggi indeterministiche danno luogo, comunque, a predizioni che presentano un certo grado di attendibilità.⁴⁵ In caso contrario, un mondo indeterministico sarebbe del tutto caotico. In terzo luogo, se il miracolo consiste nello sfruttare possibilità che sono insite nelle leggi di natura per realizzare effetti desiderati, allora anche gli esseri umani sono in grado di realizzare miracoli, oppure, posto il problema sotto un'altra prospettiva, non si vede perché Dio debba modificare i poteri causali della materia, ovvero agire direttamente su di essa, per produrre un miracolo, quando essa ha in sé la possibilità nomica di produrre effetti inusuali come quelli miracolosi.⁴⁶ L'eterno piano provvidenziale di Dio sul mondo sarebbe sufficiente a questo riguardo. Infine, il vantaggio offerto dalla spiegazione probabilistica di un determinato evento si riduce, come ha notato Nicolas Saunders, al modesto guadagno che non è mai possibile affermare con certezza che «Dio *non* sia la causa dell'evento in questione».⁴⁷

Altri autori, recependo queste osservazioni, hanno una posizione più sfumata. Daniel Saudek, per esempio, rileva che in un mondo indeterministico la nozione di violazione di leggi di natura non ha senso, ma ammette che, se alcune leggi fossero deterministiche, una concezione

⁴³ Cfr. P. VAN INWAGEN, *The Place of Chance in a World Sustained by God*, in ID., *God, Knowledge, and Mystery. Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1995, pp. 42-65.

⁴⁴ Su questo punto cfr. almeno F. LERON SHULTS - N. MURPHEY - R.J. RUSSELL (eds.), *Philosophy, Science and Divine Action*, Brill, Leiden 2009.

⁴⁵ Cfr. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004², pp. 277-292.

⁴⁶ Questa difficoltà è messa in luce, nel contesto di una discussione di teodicea, da L.C. VICENS, *On the Natural Law Defense and the Disvalue of Ubiquitous Miracles*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LXXX, 2016, pp. 33-42, in particolare p. 38.

⁴⁷ N. SAUNDERS, *Divine Action & Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 80 (tr. it. dell'autore).

disposizionale di esse legittimerebbe la nozione di miracolo come violazione. Verso questa possibilità, egli avanza però l'obiezione teologica richiamata in precedenza, cioè che è implausibile sostenere che il Creatore della natura operi contro di essa. Come egli afferma, «se le cose devono il loro potere causale alla bontà di Dio come loro ultima causa, sembra ragionevole dubitare che Dio, per così dire, revochi il suo dono originale e privi un oggetto di una delle sue disposizioni naturali, sebbene lo possa fare». ⁴⁸ Per questo motivo Saudek ritiene che la possibilità di miracoli *contra naturam* rimanga puramente teorica e questa secondo lui è l'opinione di teisti come Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino: «Questi pensatori hanno sostenuto che i miracoli eccedono, e non tanto contravvengono, il corso ordinario della natura sebbene non abbiano fatto uso del concetto di leggi di natura nel senso in cui noi lo facciamo oggi». ⁴⁹

Questa conclusione è però discutibile: in primo luogo, perché mette sulla stessa barca Agostino d'Ippona, che effettivamente predilige una concezione non interventistica del miracolo, e Tommaso d'Aquino, che invece la ammette. Come ho detto in precedenza, per quest'ultimo esistono miracoli che vanno «contro l'ordine particolare delle cause seconde» (*Compendium Theologiae*, I, 136) e quindi non ritiene che essi rimangano una possibilità teorica, sebbene non veda nel prodursi di tali eventi una contrarietà all'ordine universale della natura. Ma a questo riguardo, occorre osservare che l'ordine universale della natura di cui parla Tommaso non è altro che il piano provvidenziale voluto da Dio stesso sul mondo, non una necessità a cui egli è sottomesso, sicché sostenere che Dio non contraddice questo ordine universale significa semplicemente sostenere che egli, con i miracoli, non contraddice il proprio governo sul mondo.

Una concezione non deterministica della natura, come quella dell'Aquinate, lascia spazio, in effetti, per la contingenza, cioè per il prodursi in natura di effetti inattesi, dovuti o a un incontro di più agenti causali oppure alla debolezza nella causa efficiente o a una scarsa disposizione nell'ente che riceve l'azione della causa efficiente. Tuttavia, con l'ammissione della contingenza, Tommaso non mira a sostenere che il miracolo sia null'altro che l'effetto inatteso e imprevedibile dell'operazione di cause naturali sconosciute o poco conosciute, ma, ancora una volta, a evitare l'obiezione che il prodursi di effetti inaspettati in natura venga considerato incompatibile con la provvidenza divina, ⁵⁰ e quindi avanzando un argomento *a fortiori* per l'esistenza dei miracoli. Se infatti già le cause naturali producono occasionalmente effetti inaspettati, tanto più può farlo Dio operando fuori dall'ordine di queste cause. La concezione del miracolo di Tommaso resta dunque interventistica e contempla che, quando il miracolo sia tale da produrre l'effetto contrario a quello atteso, esso possa intendersi una come violazione o una 'quasi-violazione' dell'ordine delle cause naturali.

⁴⁸ D. SAUDEK, *Miracles and Violation of Laws of Nature*, in «European Journal for Philosophy of Religion», IX, 2017, pp. 109-123, p. 120 (tr. it. dell'autore).

⁴⁹ Ivi, p. 122 (tr. it. dell'autore).

⁵⁰ Tommaso è quindi convinto che Dio guidi il mondo anche per mezzo di ciò che accade in modo contingente o casuale. Cfr. I. SILVA, *Thomas Aquinas on Natural Contingency and Providence*, in K.W. GIBERSON (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, cit. pp. 158-174.

IV. CONCLUSIONI

Lo scopo delle riflessioni precedenti è stato quello di mostrare che il tentativo di rendere incoerente la definizione di miracolo come violazione delle leggi di natura, soprattutto quando sia unito a quello di favorire una concezione non interventistica del miracolo, non riesce del tutto. Al contrario, mantenere una validità a questa definizione è utile sotto due profili: in primo luogo, perché essa rende esplicita l'intuizione prescientifica e prefilosofica del miracolo come evento straordinario di tipo speciale, ovvero come evento che deroga 'realmente' all'ordine della natura o alle leggi di natura per come noi le conosciamo. Questo non significa che l'uso di una diversa terminologia sia da respingere: il miracolo può essere legittimamente definito anche come un'eccezione, una 'sospensione' o un 'superamento' delle leggi di natura,⁵¹ o meglio ancora dell'ordine della natura (anche perché di certi miracoli si farebbe fatica a dire precisamente quali leggi sono state violate).⁵² In particolare, il termine 'eccezione' sembra essere quello più felice. Richard L. Purtill, che opta per esso, motiva questa scelta con un paragone tra il miracolo, come libero atto di Dio, e la concessione della grazia da parte del Presidente (poniamo della Repubblica italiana). Tale atto non viola l'ordinamento giuridico, perché è previsto da esso, né sospende quest'ultimo perché si applica in modo eccezionale a un unico caso. Allo stesso modo accade con il miracolo, che è qualcosa di previsto dall'ordine naturale creato da Dio, e che non sospende la validità di quest'ultimo in tutti gli altri casi. Secondo l'esempio che fa Purtill, nella tomba accanto a quella del Lazzaro risorto, sta qualcuno che continua ad essere morto.⁵³ Il paragone è convincente, anche se, a mio giudizio, l'utilizzo di una terminologia differenziata per definire i miracoli è utile anche, come ha fatto Tommaso d'Aquino, per differenziare la loro tipologia. Non ci sono soltanto miracoli che vanno 'sopra' o 'oltre' la natura, ma anche miracoli che vanno 'contro' la natura e in particolare per questi ultimi la definizione di 'violazione delle leggi di natura' è del tutto coerente.

Un secondo motivo per conservare questa definizione è quello di non abdicare, da parte dei teisti, alla possibilità di imbastire un *argument from miracle*. Un elemento accomunante negli argomenti dei teisti che rifiutano questa definizione è la considerazione del miracolo come una speciale azione divina; una simile considerazione muove, però, dall'ammissione della possibilità di quest'ultima nel contesto del teismo, non dagli effetti visibili di questa azione, cioè dalle anomalie alle leggi di natura mediante cui si manifesta. In altri termini, l'impossibilità fisica di un

⁵¹ Come fa, per esempio, A. ŚWIEŻYŃSKI, *The Ontology of Miracle, Supernaturalism, God's Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, pp. 50 ss.

⁵² Come nel caso della resurrezione di un morto. Cfr. T. MCGREW, a. v. *Miracles*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/> (sezione 1.2) (consultato il 25.08.2023).

⁵³ R.L. PURTILL, *Thinking About Religion. A Philosophical Introduction to Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1978, pp. 70-71.

evento straordinario viene, sì, spiegata mediante il ricorso ad un'azione soprannaturale, ma, come afferma Timothy Pritchard, «l'evento è naturalmente impossibile nel senso che senza Dio quell'evento non sarebbe accaduto».⁵⁴ La circolarità del ragionamento è palese, perché anziché assumere la straordinarietà dell'evento, ovvero la sua impossibilità fisica, come premessa per inferire un'azione soprannaturale, si assume come premessa la possibilità di un'azione soprannaturale e la si propone come spiegazione plausibile del prodursi dell'evento straordinario. In questo modo si può sviluppare un *argument for miracle* ma non un *argument from miracle*.

Una posizione di questo tipo sembra dovuta a una sopravvalutazione dell'argomento di Hume che, per le ragioni richiamate all'inizio del saggio, è lungi dall'essere convincente: in sintesi, se le leggi di natura sono descrizioni della regolarità degli eventi, o mere generalizzazioni induttive, allora le leggi di natura ammettono l'accadere di eccezioni. Se invece sono concepite come relazioni causali necessarie tra enti fisici, allora, posto che si produca un'anomalia inspiegabile, bisognerà prenderne atto e interrogarsi sulla sua causa, anziché ignorarla sulla base dell'osservazione che una legge di natura, per essere definita tale, deve essere priva di eccezioni. Come si domanda Ch. Hughes, se eventi miracolosi di fatto accadono, «non sarebbe stupido insistere che *ex vis terminorum* non potrebbe aver luogo alcun miracolo?».⁵⁵

andreaaguti@hotmail.com
(Università di Urbino)

⁵⁴ T. PRITCHARD, *Miracles and Violations*, in «Religious Studies», XLVII, 2011, pp. 41-58, p. 53 (tr. it. dell'autore).

⁵⁵ CH. HUGHES, *Miracle, Laws of Nature and Causation*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», LXVI, 1992, pp. 179-205, p. 186. Hughes, per indicare il prototipo di un evento miracoloso, fa l'esempio del disporsi ordinato delle stelle in modo tale da formare la frase «GOD MADE US». Peraltro, egli è critico nei confronti della definizione del miracolo come violazione di natura, anche se è disposto ad ammettere che certi miracoli siano da intendere in questo senso.



CLAUDIO TUGNOLI

**ALEXANDRE CLAUDE FRANÇOIS
HOUTTEVILLE (ABBÉ HOUTTEVILLE):
I MIRACOLI SONO FATTI CHE ATTESTANO LA
VERITÀ DEL CRISTIANESIMO**

**ALEXANDRE CLAUDE FRANÇOIS HOUTTEVILLE (ABBÉ HOUTTEVILLE):
MIRACLES ARE FACTS THAT ATTEST TO THE TRUTH OF CHRISTIANITY**

*Against Spinoza, who claims to demonstrate the impossibility of miracles strictly understood, Abbé Houtteville (author of *La religion chrétienne prouvée par les faits*) maintains that it is, instead, possible to adduce an invincible proof, which demonstrates the possibility of miracles. The contrast between the abbot and Spinoza pivots on the very concept of creation. Abbé Houtteville specifies that, in his opinion, the invariability of the universal laws consists only in the fact that they always determine the same effects through the same order of causes. The abbot denies that their invariability excludes any suspension of the laws themselves. But let's admit, writes Houtteville, that Spinoza's claim is true, and that it is therefore impossible for the laws of the universe to be interrupted or broken. Miracles could then be conceived as events connected to the action of general laws completely unknown to any limited spirit, both in themselves, both in terms of their number, and with regard to the infinite diversity of their mutual combinations. Miracles are indubitable facts, which alone can represent valid arguments that demonstrate the truth of the Christian religion, and make philosophical reasoning appear to be inconsistent sophisms.*

PREMESSA

L'impegno di Spinoza nella difesa della libertà religiosa è tanto più significativo se riferito alla sua esperienza diretta e ai rapporti che intrattenne con esponenti di numerose sette

religiose, divenute oggetto di frequenti episodi di intolleranza e di persecuzione.¹ Distruggendo la libertà di coscienza e di pensiero si rafforzano il pregiudizio, la superstizione e l'intolleranza. La società politica non può conformarsi a un solo credo religioso. Già nella prefazione al *Tractatus* Spinoza distingue nettamente tra ragione e rivelazione.² La religione rivelata non rappresenta alcuna autorità in ambito teoretico e deve quindi rimanere circoscritta al suo ambito etico. Quando vi fosse contrasto nella conoscenza della natura, si dovrà riconoscere il primato della ragione, del tutto libera nella sua ricerca. La ragione conosce le stesse leggi della natura che Dio ha stabilito e sarebbe del tutto assurdo credere che Dio sospenda le sue stesse leggi, come presuppone chi crede nel miracolo. Il naturale e il soprannaturale, l'umano e il divino coincidono perfettamente e solo una conoscenza imperfetta può considerare il soprannaturale del tutto separato o addirittura opposto al naturale. Il concetto di un Dio fatto uomo è contraddittorio e superfluo dal punto di vista della verità, perché la funzione essenziale della religione rivelata consiste esclusivamente nell'obbedienza morale. L'obbedienza morale ispirata dalla religione è indispensabile per la maggior parte degli uomini immersi nell'ignoranza e dotata di una conoscenza immaginativa, mentre è superflua per i sapienti. La Scrittura è certamente parola di Dio, ma anche la verità razionale è divina e perciò non dipende dalla Scrittura, ma direttamente da Dio.³

Alexandre Claude François Houtteville (Abbé Houtteville) (Parigi 1686 – Parigi 1742), prete cattolico seguace della confederazione degli oratoriani fondata da san Filippo Neri nel XVI secolo e approvata da Gregorio XIII nel 1575, è stato un avversario di Spinoza; ha denunciato i pericoli della tolleranza, che predisporrebbe all'ateismo. Voltaire a sua volta ha disapprovato la posizione

¹ Sulla messa al bando che colpì ufficialmente Spinoza il 27 luglio 1656 (sesto giorno del mese di Av dell'anno 5416, secondo il calendario ebraico), quando fu proclamata in ebraico nella sinagoga dell'Houtgracht l'espulsione e scomunica del filosofo, accusato di opinioni e azioni malvagie, cfr.: S. NADLER, *Spinoza's Heresy*, trad. it., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, di D. TARIZZO, Einaudi, Torino 2005.

² Solo la libertà di ragionare, dubitare, discutere, argomentare ed esprimere oralmente e per iscritto la propria opinione assicura il progresso delle scienze e delle arti: cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DINI, Bompiani, Milano 2001, XX, 243. La pace e la sicurezza della società civile non sono minacciate dalla libertà di pensiero, la quale ne è invece la condizione, come Spinoza dimostra nella seconda parte del *Trattato*.

³ Cfr.: M. RAVERA, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, pp. 138-145. Per una discussione aggiornata sul contesto storico-ideologico in cui si colloca il progetto apologetico di Houtteville, cfr.: C. BORGHIERO, *Houtteville et les Modernes* in M. C. PITASSI, D. S. CAMILLOCCI, *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, Brill, Leiden; Boston 2018, pp. 551-567; C. BORGHIERO, *Matières de fait. Procédure de preuve et systèmes du savoir aux XVII e et XVIII e siècles*, in «Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation», 34 (2012-2013), pp. 55-89.

di Houtteville nel primo capitolo del *Trattato sulla tolleranza* (1763).⁴ L'opera di Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, pubblicata nel 1722, ebbe una seconda edizione nel 1740, in tre tomi, e una terza edizione postuma nel 1744, suddivisa in quattro tomi.⁵ Il libro è dedicato A Monseigneur le duc d'Orléans, premier prince du sang nelle tre edizioni.⁶

L'intento di Houtteville è di confutare gli argomenti degli increduli antichi e moderni attenendosi alle regole della *Logique* di Port-Royal,⁷ in cui Antoine Arnauld stabiliva i criteri per verificare la verità dei fatti tramandati dai racconti storici. La fede del cristiano non può fondarsi soltanto sui misteri che superano la capacità di comprensione dell'uomo, ma deve anche riconoscere la verità dei fatti storici narrati nei Vangeli. Le prove basate sui fatti, oltre ad essere accessibili al maggior numero di persone, si fondano su accadimenti irrefutabili la cui evidenza è irresistibile. Houtteville enuncia sette caratteri o condizioni in base ai quali un fatto è comprovato. Essi riguardano il fatto in sé (possibilità, pubblicità e rilevanza, il nesso con gli effetti), i testimoni (pluralità e contemporaneità, semplicità a prova di inganno, ammissione universale del fatto) e la tradizione che lo documenta. «La questione dei miracoli mostra con evidenza», scrive Borghero, «come la fissazione delle regole della credenza nelle prove di fatto comporti scelte filosofiche che impongono una considerazione complessiva dell'apologetica e impediscono di trattare l'apologetica storica come rigorosamente separata da quella filosofica. È lo stesso Houtteville ad ammetterlo quando presenta il cogito cartesiano come la più semplice delle *prove di fatto*, capace

⁴ Nel primo capitolo del *Trattato sulla tolleranza* Voltaire illustra il caso dell'omicidio Calas, commesso a Tolosa il 9 marzo 1762 e riferisce che una conseguenza di questa vicenda incredibile fu di aver «fatto nascere in alcune persone imparziali, ma sensibili, il proposito di presentare al pubblico qualche riflessione sulla tolleranza, sull'indulgenza, sulla commiserazione, tutte cose che l'abate Houtteville, nella sua declamazione ampollosa ed errata su alcuni fatti, definisce 'dogma mostruoso' e che la ragione chiama 'appannaggio della natura'» (M. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di D. FELICE, con un saggio di I. MEREU, Einaudi, Torino 2022, p. 13). HOUTTEVILLE però nella Prefazione alla *La religion chrétienne prouvée par les faits*, primo tomo, p. VIII, usa l'espressione 'sistema mostruoso', non 'dogma mostruoso'. Domenico Felice avverte che peraltro Voltaire cita correttamente l'espressione di Houtteville in una sua lettera del novembre 1762 (Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cit., p. 148).

⁵ A.C.F. HOUTTEVILLE (Abbé Houtteville), *La religion chrétienne prouvée par les faits*, nouvelle édition, chez G. Dupuis, Paris 1740, tomes trois; A.C.F. HOUTTEVILLE (Abbé Houtteville), *La religion chrétienne prouvée par les faits*, nouvelle édition, chez H.d. Sauzet, Amsterdam 1744, tomes quatre.

⁶ L'opera fu tradotta in italiano con il titolo *La religione cristiana dimostrata col mezzo dei fatti* e pubblicata a più riprese nel 1761-1762, 1771, 1819.

⁷ Si veda di C. BORGHERO, *L'Art de penser, le pyrrhonisme, la connaissance des faits*, in C. BAHIER-PORTE [et al.] (ed.), *Liberté de conscience et art de penser (XVIe-XVIIIe siècle)*. Melanges en l'honneur d'Antony McKenna, Champion, Paris 2017, pp. 313-326.

di reggere l'intera architettura del sistema filosofico più accettato dalla ragione». ⁸ L'insegnamento dei Vangeli coincide con l'acquisizione di quelle verità che la ragione cercherebbe invano dopo essersi allontanata dalla rivelazione. «Sicché l'insegnamento di Gesù Cristo», conclude Borghero, «prima ancora di essere un *fatto storico* semplice e incontestabile di fronte al quale devono sottomettersi le opinioni filosofiche, diventa anch'esso una dottrina *filosofica* che si afferma non perché poggia su una fonte rivelata ma perché la *ragionevolezza* del suo contenuto la rende superiore alle astruserie metafisiche delle dottrine rivali». ⁹

L'apologetica moderna, secondo Houtteville, poteva rinnovarsi liberandosi della vetusta filosofia. E ciò accade con Descartes, il cui metodo ha consentito di smascherare le oscurità del linguaggio e di rivitalizzare le scienze con l'adozione di rigore e precisione. Ma accanto a Descartes Houtteville colloca Pascal, l'autentico innovatore dell'apologetica, il quale progettò di portare la religione cristiana allo stesso livello di certezza ed evidenza che è riconosciuto alle cose più indubitabili da parte degli esseri umani. Gli amici di Pascal possono testimoniare che il suo progetto, rimasto incompiuto, era di mettere da parte le prove speculative astratte per dimostrare Dio mediante la percezione che l'uomo ne ha nel suo cuore, nonostante la sua miseria. «Houtteville», commenta Borghero, «si propone di proseguire lungo la strada dell'apologetica storica pascaliana e di opporre all'insufficienza dei “*secours offerts par la seule Philosophie*” la certezza del cristianesimo poggiante sulle profezie e sui miracoli di Gesù Cristo, attestati dalla “*candeur de ses Historiens*” e dal “*Courage de ses Martyrs*”». ¹⁰

Sul fronte dei nemici della verità Houtteville mette in primo piano Spinoza, che nel *Tractatus* avrebbe demolito sistematicamente la certezza della rivelazione, la saggezza dei profeti, l'elezione del popolo ebraico, i miracoli, l'autenticità delle Scritture, sottoposte all'esame spregiudicato della ragione, senza considerarne l'eccezionalità. Per confutare la tesi dell'unicità della sostanza Houtteville si avvale delle *Réflexions sur l'athéisme* del padre Tournemine, che Fénelon aveva pubblicato come prefazione alla seconda edizione (1713) della propria *Démonstrations de l'existence de Dieu* e in parte degli scritti su Spinoza di Lamy, Bayle e Jaquelot, tutti accomunati dalla denuncia delle contraddizioni derivanti dal principio dell'unicità della sostanza; i seguaci di Spinoza, non comprendendo le violazioni dell'evidenza e della ragione su cui si fonda il suo sistema e abbagliati dall'apparato geometrico dell'*Ethica*, sono stati persuasi ad aderirvi solo perché vi trovavano confermato il proprio ateismo.

Sul fronte opposto Houtteville prende in considerazione il *Traité de la vérité de la religion chrétienne* del protestante Abbadie, ma giudica i prelati francesi Bossuet, Huet e Fénelon gli esponenti di maggiore spicco dell'apologetica. A Bayle Houtteville riconosce il merito di aver messo talvolta il suo ingegno sottile e la sua erudizione al servizio dell'apologetica cristiana, ma nel complesso ha più demolito che costruito, moltiplicato i dubbi più che risolti, dimostrando così di avere come obiettivo di farci diffidare della ragione mediante l'esercizio sistematico del pro e

⁸ C. BORGHERO, *Apologetica storica e filosofia in Houtteville*, in, «Studi Filosofici», XL, 2017, p. 122.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ivi*, p. 126.

contro. Il risultato dell'impossibilità di uscire dalla paralisi provocata dalla ragione allorché rivolge obiezioni a se stessa è il rifiuto della distinzione tra ciò che è sopra e ciò che è contro la ragione. Sul piano dell'apologetica tale distinzione è irrinunciabile. Leibniz, opponendo le verità di ragione alle verità di fatto, le proposizioni necessarie alle contingenti, avrebbe ristabilito la distinzione che Bayle aveva preteso di dissolvere. In conclusione, Houtteville si richiama all'evidenza della prova dei fatti, la più persuasiva, la più semplice e la più sicura dimostrazione.¹¹

Houtteville avrebbe tenuto conto delle critiche rivoltegli con le numerose correzioni apportate nella seconda edizione della *Religion prouvée par les faits* che fu pubblicata nel 1740 e fu accolta favorevolmente. «Tra le parti interamente nuove si segnala in particolare la risposta all'obiezione per la quale l'evidenza dei fatti del Vangelo sarebbe comunque insufficiente a compensare l'assurdità dei dogmi [...] Questo ragionamento è considerato da Houtteville “le plus grand effort de l'incrédulité” e il “dernier azyle” del deista, il quale, essendo in difficoltà nel contestare la verità storica dei fatti narrati nel Vangelo, ripiega sulla “contradiction palpable des mystères” e nega che l'evidenza storica dei fatti possa mai bilanciare l'evidenza metafisica della falsità dei misteri della religione cristiana: infatti la prima richiede l'accertamento di una pluralità di condizioni e conserva un margine congetturale, mentre la seconda produce “une certitude vive, intime, inébranlable”. Dunque, non sono i fatti a dimostrare la verità dei dogmi, bensì è la manifesta assurdità dei dogmi a provare la falsità dei fatti».¹² La risposta di Houtteville è la denuncia di un fatale errore nel ragionamento dei deisti, i quali mettono a confronto l'evidenza di ambiti di natura e specie diverse: i fatti e i misteri. Inoltre, una cosa è evidente o non lo è. In altre parole, la nozione di evidenza non è graduabile. I dogmi non possono essere messi a confronto con i fatti storicamente accertati e i primi non sono assurdi solo perché incomprendibili allo spirito umano. Per sostenere l'assurdità dei dogmi si dovrà commettere l'errore di Bayle, che confonde ciò che è al di sopra della ragione con ciò che è contro la ragione. Houtteville eredita la lezione dell'*Art del penser* poi ripresa da Locke, per la quale si deve rispettare la corrispondenza tra l'oggetto della conoscenza e la limitata facoltà della mente, ma al tempo stesso va respinta l'idea di evidenza razionale riguardo a fatti che non sono alla portata della ragione senza essere tuttavia contrari alla ragione.

Nella Prefazione a *La religion chrétienne prouvée par les faits* l'autore dichiara la propria intenzione di difendere il Vangelo e il cristianesimo dal pirronismo, dall'incredulità, mostrando la debolezza degli argomenti portati dagli scettici e dai critici della religione cristiana. La tolleranza, ossia la piena accettazione di quella libertà di pensiero che Spinoza aveva difeso strenuamente, è la 'bestia nera' dell'abate Houtteville. A suo avviso, a forza di predicare la tolleranza si è giunti alla più completa insensibilità e cecità dinanzi alle orribili conseguenze che ne derivano praticamente.¹³ Opporsi agli eccessi dell'indulgenza non significa tuttavia esprimere alcuna intenzione di turbare la pace esteriore di cui godono gli increduli, né ispirare alcuna violenza nei

¹¹ Cfr.: BORGHERO, *Apologetica storica e filosofia in Houtteville*, cit., pp. 127-128.

¹² Ivi, p. 137.

¹³ «On laisse chacun arbitre de ses opinions particulières, & libre de se composer à son gré sa propre religion» (HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., p. VIII).

loro confronti. Al contrario, rassicura l'abate, gli increduli meritano tutta la compassione, la comprensione, la dolcezza, la carità di questo mondo. Tuttavia, non è possibile non considerare con dolore il fatto che «questa pace umana che è utile conservare con quegli stessi *che sono con noi senza essere dei nostri*, abbia fatto nascere una così prodigiosa indifferenza per il loro stato». ¹⁴ L'abate Houtteville lancia un monito: l'empietà, nonostante i suoi progressi, non riuscirà mai a prevalere contro il vangelo, né si deve temere che essa turbi la tranquillità dello stato o la nostra.

LA CONFUTAZIONE DELLA DOTTRINA DI SPINOZA SUI MIRACOLI

Houtteville riferisce che, a seguito della prima edizione (1722) di *La religion chrétienne prouvée par les faits*, alcuni critici hanno preso di mira il quinto capitolo del primo libro, sostenendo che la confutazione della dottrina di Spinoza sul miracolo fornisce armi proprio agli empi che negano la stessa possibilità del miracolo in generale. «Io», si difende l'abate, «sostenevo che, supponendo i miracoli connessi all'azione delle leggi generali sconosciute a ogni spirito limitato, con questa ipotesi non pretendevo di fare altro che opporre Spinoza a lui stesso, di adattarmi al suo ragionamento per condiscendenza allo scopo di scoprirne la debolezza e di adottare provvisoriamente i suoi principi al fine di confutarlo mediante i suoi stessi principi». ¹⁵ L'abate lamenta che sia stata fraintesa la sua intenzione di conformarsi al pensiero di Spinoza per combatterlo meglio e ribadisce ciò che intendeva dire esattamente: i miracoli sono interruzioni dell'armonia delle leggi generali. Asserto, questo, che si è voluto travisare nell'altro: i miracoli sono compresi nell'azione delle leggi naturali che ci sono note. Per rispondere alle critiche rivolte alla prima edizione del libro per non aver trattato la questione della verità e attendibilità dei profeti dell'antico testamento, e dell'autenticità dei vangeli, l'abate annuncia di aver aggiunto cinque nuovi capitoli in questa edizione del 1740. L'intento dichiarato dell'abate è quello di dimostrare che la religione cristiana è vera e divina solo in virtù dei fatti. I deisti avrebbero preteso di confutare i solidi argomenti dei fatti con vane dichiarazioni. ¹⁶

La Prefazione si conclude con una «Lettera dell'abate di Houtteville a M*** a proposito di alcune difficoltà sorte in relazione al libro *La religion chrétienne prouvée par les faits*». Qui l'abate deplora che le difficoltà sollevate dai suoi critici siano dovute a fraintendimenti. E ritorna sulla questione della concezione spinoziana dei miracoli. Secondo l'abate, se Spinoza pretende di dimostrare l'impossibilità dei miracoli propriamente detti, è invece possibile rispondergli adducendo una prova invincibile, che dimostra la possibilità dei prodigi. Il principio di dimostrazione in questo senso è «la dépendance naturelle, intime, absoluë, & continuelle de la matière à l'égard de son Auteur». ¹⁷ Il punto di contrasto tra l'abate e Spinoza consiste nel concetto stesso di

¹⁴ Ivi, p. X.

¹⁵ Ivi, p. XIV.

¹⁶ Ivi, p. XXXIII.

¹⁷ Ivi, p. XLIX.

creazione. Le due concezioni sono irriducibili, in quanto fondate su due presupposti incompatibili: l'affermazione e la negazione della creazione. L'abate Houtteville precisa che, a suo avviso, l'invariabilità delle leggi universali consiste soltanto nel determinare sempre gli stessi effetti mediante lo stesso ordine di cause. L'abate nega che tale invariabilità escluda qualsiasi sospensione di queste leggi. Ma ammettiamo pure, scrive Houtteville, che sia vera la pretesa di Spinoza, che sostiene l'impossibilità che le leggi dell'universo siano interrotte o infrante. Ebbene, proprio sulla base dell'assunto di Spinoza si dovrà ammettere la possibilità dei miracoli. In che modo? I miracoli potrebbero essere concepiti come eventi connessi all'azione di leggi generali del tutto sconosciute a ogni spirito limitato, sia in se stesse, sia quanto al loro numero, sia riguardo all'infinita diversità delle loro combinazioni reciproche.

La soluzione di Houtteville appare un interessante compromesso: i miracoli sono sia l'effetto della sospensione di leggi naturali note, sia eventi connessi all'azione di leggi sconosciute a ogni mente finita, quindi nota solo a Dio. Il fraintendimento del suo pensiero, per cui è accusato di spinozismo, consiste nell'attribuirgli ciò che non ha mai detto: che i miracoli siano impossibili perché sono sospensioni delle leggi di natura. Houtteville in fondo non fa che distinguere il punto di vista di Dio e quello dell'uomo.¹⁸ Se per Spinoza il prodigio è impossibile perché le leggi della natura non possono essere sospese (le leggi sono decreti di Dio, la cui natura immutabile è compresa perfettamente da ogni intelletto finito che accede al terzo genere di conoscenza), per l'abate invece l'intelletto finito non può conoscere tutte le leggi divine, altrimenti l'uomo e Dio sarebbero omologhi. Il miracolo sarà allora quell'evento che è connesso all'azione di una legge divina, la quale tuttavia deve rimanere sconosciuta all'intelletto finito. Per l'abate l'uomo e Dio non conoscono le stesse leggi della natura. Rimane quindi salva la possibilità del miracolo *a parte hominis*, anche se, in senso stretto, non *a parte Dei*. Infatti, come ribadisce l'abate, i miracoli sono in ogni caso 'sospensioni delle leggi o di qualcuna delle leggi comuni che governano l'universo'. L'azione di Dio si fa sentire nel modo che colpisce di più proprio grazie a questa sospensione delle

¹⁸ La distinzione tra i due piani è già presente in Agostino d'Ipbona. La sua teoria della creazione prevede che i miracoli siano inclusi nelle ragioni seminali, le potenzialità che danno origine sia al corso della natura, sia al verificarsi dei *prodigia* o *portenta*. Ciò permette al vescovo di Ipbona di precisare che i miracoli non sono *contra naturam*, *sed contra quam nota est natura* (SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, trad. it., *La città di Dio*, a cura di D. MARAFIOTI, testo latino a fronte, Mondadori, Milano 2022, XXI, 8, 2, p.1261). Non può essere contro natura ciò che avviene secondo la volontà di Dio. La distinzione tra natura e contro natura rispecchia l'apparenza, non la realtà profonda delle cose. «Le ragioni seminali sono state create abili all'uno e all'altro modo di agire, sia a quello, ordinarissimo, secondo il quale gli esseri si sviluppano nel tempo, sia a quello secondo il quale si producono i fatti rari e mirabili come a Dio piaccia di fare nelle circostanze opportune» (SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 6, 14, 27, cit. in SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum, Introduzione di A. TRAPÈ, R. RUSSELL, S. COTTA, trad. di D. Gentili, p. LII). Le ragioni seminali, sempre totalmente dipendenti dalla volontà divina, sono di due specie: quelle che presiedono al corso ordinario della natura e quelle che prevedono il manifestarsi di eventi miracolosi.

leggi comuni. I miracoli rappresentano dunque un veicolo di conoscenza soprannaturale oltre che un'azione diretta della mano di Dio.

L'elemento di differenza rispetto a Spinoza rimane pur sempre la volontà di Dio (afferzata da Houtteville e negata da Spinoza), quella volontà per cui il mondo esiste ed è qualcosa, anziché nulla; quella volontà che agisce imperscrutabilmente e senza preavviso nel momento in cui un miracolo accade. Si può anche ammettere, come fa Houtteville, che i miracoli siano connessi all'azione di leggi ignote alle menti finite, ma rimane comunque il fatto che essi sono innanzi tutto espressione della volontà divina che interrompe l'azione di altre leggi note agli esseri umani. È pur sempre la volontà di Dio che fa valere alcune leggi contro altre. Ovviamente la nozione di volontà imperscrutabile di Dio è incompatibile con la dottrina di Spinoza.¹⁹ Il tentativo di Houtteville di confutare Spinoza sul suo stesso terreno, quindi, non muta la sostanza della posizione apologetica tradizionale, per cui i miracoli sono la manifestazione della volontà di Dio. La concessione che egli fa a Spinoza, concependo i miracoli come eventi connessi all'azione di leggi sconosciute alle menti finite, non può essere fraintesa come adozione della tesi di Spinoza, tutt'altro.²⁰ Con la sua concessione l'abate non si lascia assimilare dal suo poderoso avversario, ma si porta sul suo stesso terreno solo per assimilarlo alla posizione apologetica. Houtteville nutre così l'ambizione che Spinoza possa essere addirittura arruolato tra le fila dell'ortodossia teologica, solo con qualche aggiustamento e una concessione alla sua gnoseologia che costa assai poco, visto che lascia intatte le coordinate della metafisica tradizionale del Dio persona che invece Spinoza respinge radicalmente. Pensiamo pure con le categorie di Spinoza, sembra insinuare l'abate, ma la sostanza deve rimanere quella di sempre. È curioso come si possa dare ragione a Spinoza al fine di dargli torto. L'insinuazione è più lunga: si considera innegabile la differenza tra finito e infinito, tra uomo e Dio; si concepisce il miracolo come un evento che

¹⁹ Cfr. C. TUGNOLI, *La questione del miracolo in Baruch Spinoza*, in A. DI SECLÌ (ed.), *Annali del Ginnasio Liceo 'Giovanni Prati' di Trento*, con la collaborazione di C. TUGNOLI e M. BONAZZA, Trento 2008, pp. 591-664.

²⁰ Quanto all'accusa di non aver risposto adeguatamente alla negazione dei miracoli da parte di Spinoza, Houtteville aveva risposto immediatamente nella *Lettre* del 18 marzo 1722, pubblicata poi nella seconda edizione dell'opera (1740). Houtteville aveva respinto l'accusa di aver trattato i miracoli come fatti eccezionali ma naturali e spiegava che non si era compreso il suo intento, che consisteva nell'opporre Spinoza a lui stesso e di adottarne provvisoriamente i principi allo scopo di confutarlo sul suo stesso terreno. Tuttavia il sospetto, se non l'accusa di spinozismo, si sarebbe ripresentato a proposito dell'*Essai philosophique sur la Providence* (1728), in cui Houtteville avrebbe proposto una concezione leibniziana della provvidenza, tentativo però mal riuscito, avverte Borghero, che il *Journal de Trévoux* avrebbe giudicato severamente per aver rafforzato gli argomenti degli avversari della provvidenza: «infatti dietro la dottrina del migliore dei mondi possibili e il sistema dell'armonia prestabilita adottati da Houtteville traspare un necessitarismo di impronta spinoziana, che toglie libertà alla scelta di Dio e trasforma gli spiriti in automi» (Borghero, *Apologetica storica e filosofia in Houtteville*, cit., p. 142).

obbedisce a leggi che rimangono sconosciute alle menti finite e insieme come sospensione delle leggi comuni, lasciando perfettamente operativa la volontà di Dio e il suo potere infinitamente trascendente. A questo punto l'ipotesi che i miracoli siano dovuti all'azione di leggi che solo Dio conosce ridiventa superflua e conserva tutt'al più il valore di un artificio polemico nel contesto di una strategia che mira ad appropriarsi della filosofia di Spinoza per confutarlo e arruolarlo al tempo stesso.

L'abate si misura con lo stesso Spinoza in una confutazione della sua metafisica. Tutto il sistema di Spinoza si fonda sul principio che una sostanza non può produrne un'altra.²¹ Di qui la conclusione che esiste solo una sostanza, che questa sostanza è l'universo e l'universo è Dio stesso.²² L'abate sostiene che possono esserci sostanze con differenti attributi perfettamente concepibili l'una separatamente dall'altra. Esse potranno essere conosciute non mediante qualcosa che hanno in comune, se non hanno niente in comune, ma mediante il rapporto causale che intercorre tra due sostanze con differenti attributi.²³ Sono numerose le assurdità che, secondo l'abate, derivano dal sistema di Spinoza:

In primo luogo, se la natura è l'Essere infinitamente perfetto, ne consegue che tutte le parti della natura sono delle porzioni della Divinità; che questa è una e molteplice; pensante e insieme non pensante; volente e non volente; libera e determinata; attiva e passiva; il soggetto infine di modalità le più differenti e persino le più contrarie. Strana questa divinità che raccoglie in sé le perfezioni e i difetti, i vizi e le virtù, le conoscenze e l'ignoranza, la limitazione e l'infinità, la potenza e la schiavitù, tutte le incompatibilità e tutte le ripugnanze più formali [...] In secondo luogo questa totalità dell'Universo, questo assemblaggio infinito, è veramente uno, d'una unità semplice e reale? Se si risponde affermativamente, allora sarà vero che ciascuna parte sarà il tutto; sarà evidente che essa sarà, come il tutto, infinita, indivisibile, immobile, realmente immutabile; sarà certo, contro l'esperienza manifesta, che nessuna parte sarà difettosa, limitata, mutevole, né soggetta a modificazioni successive. Di più, sarà dimostrato che le parti non saranno più parti e che l'una sarà l'altra identicamente e positivamente; che l'essere incorporeo avrà tutte le proprietà dell'essere corporeo, che ciascun spirito avrà le modificazioni di tutti gli spiriti e ciascun corpo le modalità di tutti i corpi; che ciascuna parte sarà il tutto; che infine ciascuna parte sarà ciascuna delle altre parti. Concezione così mostruosa, che nessun termine può esprimerla.²⁴

Si dovrà dunque ammettere che l'Universo non è infinitamente perfetto. Se si ammette questo, allora è possibile contrapporgli il vero Dio, che dunque non è la stessa cosa dell'Universo. L'universo, insiste l'abate, non può essere infinitamente perfetto, essendo una collezione di esseri limitati.²⁵ Un tutto limitato non può essere infinito. L'universo non esiste al di fuori

²¹ SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Prima parte, prop. 6.

²² HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit. p. CXC.

²³ Ivi, p. CXCI. L'abate dimentica che, secondo Spinoza e non solo per lui, il rapporto causale tra due sostanze presuppone che esse abbiano qualcosa in comune.

²⁴ HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., pp. CXCII-CXCIII.

²⁵ Si può ravvisare, in questo ragionamento di Houtteville, la fallacia di composizione per cui si attribuisce a una collezione una proprietà di ciascuna delle sue parti: non è detto che

dell'assemblaggio delle sue parti, esso è lo stesso numero delle parti; e ciascuna di queste parti esiste indipendentemente dal resto e può quindi essere tolta. Ma se togliamo una delle parti, il tutto subirà una diminuzione, se subisce una diminuzione, non è più infinito. E se non lo è più dopo la riduzione, non lo era nemmeno prima. Che si aggiunga o si tolga una parte dell'universo, l'universo rimane finito. Si dovrà quindi concludere che «l'Universo composto di parti finite e divisibili non può essere un infinito reale, né Dio di conseguenza, che è l'Essere illimitato nella sua perfetta unità».²⁶ Spinoza, dunque, non è il grande filosofo che molti credono e che lui stesso ha voluto far credere adottando il metodo geometrico. Alla vaghezza degli assiomi, alle inesattezze delle definizioni e ai paralogismi delle dimostrazioni l'abate aggiunge l'insinuazione che le idee di Spinoza non siano affatto originali. Infatti, tutti gli atei che l'hanno preceduto, secondo Houtteville, hanno ragionato come lui. Sul piano teoretico Houtteville guarda alla filosofia di Leibniz come felice contestazione dello spinozismo. Leibniz stabilisce una distinzione netta tra le verità eterne e le verità positive e fisiche, affermando che la fede non può essere contraria alle verità eterne, perché in tal caso due contraddittorie sarebbero vere, ma può tuttavia essere in contrasto con le verità positive e fisiche, e in tal caso il ragionamento che si costruisce da questa opposizione non è dimostrativo, ma solo verosimile e quindi rimane inefficace contro i misteri. Piace all'abate la metafisica di Leibniz, che giustifica la conclusione per cui «i misteri superano la nostra ragione, poiché essi contengono le verità non comprese nella concatenazione di quelle che ci sono state manifestate dai lumi della ragione naturale; ma non sono contrari alla nostra ragione, poiché essi non contraddicono alcuna delle verità alle quali ci conduce tale concatenazione».²⁷

LE PROVE DI FATTO

Houtteville applica alla storia del vangelo i caratteri che dimostrano la verità dei fatti. L'abate si propone di dimostrare ai deisti che «se i fatti del vangelo sono incontestabili, questo mezzo semplice mette fine a tutti i nostri conflitti; che se i miracoli di Gesù Cristo hanno veramente avuto luogo, la sua religione è provata in misura più che sufficiente; e che senza esaurirsi in controversie interminabili sui dogmi, questo solo punto taglia corto sull'intera questione e implica una decisione generale».²⁸

Bisogna tuttavia «approfondire la natura e la forza delle prove di fatto». L'abate distingue tra: *i*) prove metafisiche (stabilite dal rapporto tra le idee); *ii*) prove di sentimento (appartengono al cuore e allo spirito); *iii*) prove morali (fondate sull'assemblaggio di rapporti, circostanze,

l'universo come insieme di parti limitate sia a sua volta limitato. Senso distributivo e collettivo di un termine raramente coincidono.

²⁶ HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., p. CXCIV.

²⁷ Ivi, p. CCXLV.

²⁸ Ivi, p. 5.

aspetti diversi); iv) prove di fatto (risultano da avvenimenti conosciuti e incontestabili).²⁹ Ciascuna di queste prove ha la sua specifica evidenza. Le prove di fatto presentano un'evidenza schiacciante e universale, dal momento che non tutti gli uomini sono predisposti alla meditazione filosofica. In secondo luogo le prove di fatto, anche se hanno avuto luogo in un passato lontanissimo, sono più convincenti delle altre, perché trasmettono verità che sono state create con noi e di cui si trova il principio in se stessi. Le verità geometriche e quelle storiche, le proposizioni che riguardano proprietà delle figure geometriche e quelle riguardanti fatti storici sono ugualmente vere ed evidenti, ciascuna nel suo ordine, ma la certezza dei fatti ha qualcosa che colpisce i sensi ed è più persuasiva delle verità contenute nelle proposizioni matematiche.³⁰ In terzo luogo, ciò che rende le prove di fatto più dimostrative è il loro sottrarsi alle sottigliezze e agli artifici del ragionamento, poiché, come è noto, spesso nei ragionamenti si insinuano errori difficili da scoprire a causa dei sofismi impiegati nelle controversie. Di fronte ai fatti acclarati, insiste Houtteville, nessun ragionamento può avere la meglio. In quarto luogo, le prove di qualsivoglia natura devono cedere il posto alle prove di fatto, le quali non possono essere né superate né compensate da alcun ragionamento. Vale sempre il principio universale, che impone di regolare le opinioni speculative sui fatti e non il contrario. Infatti, se una cosa è, sarà vano ogni sforzo di fare in modo che essa non sia e viceversa.³¹

La certezza di tutto ciò che lo spirito scopre riflettendo su una determinata idea ha un limite rimarchevole nel fatto che l'applicazione della massima analitica non porta ad alcuna conoscenza nuova. La religione cristiana ha le sue prove non in una astratta teologia, ma nella storia degli stessi fatti del vangelo e nelle conseguenze naturali che derivano dalla loro certezza.³² Ogni articolo della religione cristiana è dimostrato dai fatti riferiti nei vangeli. Dio non può ingannare, essendo egli la Verità stessa; inoltre, i lumi della mia ragione naturale sono limitati, mentre Dio è infallibile. Impossibile dunque non credere nei misteri rivelati dal Vangelo, come fanno i deisti, quando è lo stesso Dio che ci istruisce. Ma l'incredulo sostiene che non è dimostrato

²⁹ Ivi, p. 6.

³⁰ Ivi, pp. 11-12.

³¹ Ivi, pp. 15-17.

³² Come già per John Locke, la prova dell'origine divina della rivelazione non può mai consistere nella persuasione soggettiva, per quanto irresistibile essa sia, ma nella testimonianza oggettiva dei miracoli, i quali sono un argomento per la ragione in virtù del loro carattere *sensibile*. La rivelazione non può intervenire per via di ispirazione o di fantasia, che sono inaffidabili. Il miracolo è un fatto sensibile che può essere interpretato come teofania e prova che conferma una certa credenza solo da parte di chi considera la natura governata da leggi, ma pur sempre una realtà creata e quindi suscettibile di quel sovvertimento dell'ordine consueto in cui consiste il miracolo. Il miracolo quindi attesta una verità superiore, che le leggi della natura creata non sono immutabili. La ragione ha il compito di decidere se accogliere il miracolo come prova della verità della dottrina (Cfr.: J. LOCKE, *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio*, in J. LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. SINA, UTET, Torino 2000).

che Dio stesso si sia manifestato nel Vangelo. L'abate allora replica stabilendo che i) Dio non può autorizzare l'impostura, né farsi complice di un essere maligno; se così fosse non sarebbe Dio; ii) l'azione di Dio si fa sentire nel modo più persuasivo attraverso i prodigi; iii) la sospensione di qualche legge della natura può essere provocata solo da Dio; iv) se una dottrina è autorizzata da sospensioni della legge comune, allora essa sarà autorizzata da Dio stesso.³³

Houtteville ammette che la religione cristiana contiene dogmi difficili da credere (l'incarnazione, la Trinità, la morte di un Dio, la sua resurrezione, ecc.), ma la verità di queste proposizioni è perfettamente dimostrata dai miracoli che le accompagnano. L'ateo miscredente, il deista, non crede nella verità dei miracoli e pensa che tutti i misteri siano stati inventati dagli uomini. L'abate riconosce che ci sono regole precise che devono guidare nell'accertamento della verità dei fatti. Coloro che dubitano dei fatti del passato considerandoli degli enigmi inesplicabili si contraddicono poi nella loro stessa conduzione degli affari quotidiani, in cui danno regolarmente per scontata la verità di fatti che non hanno mai visto, come quando paragonano fatti del presente con altri appartenenti al più lontano passato.³⁴

L'abate Houtteville sostiene che miracoli e i fatti storici possiedono la stessa 'fattualità' e 'unicità'. Non possiamo prestare fede ai secondi e respingere i primi come se fossero chimere o invenzioni. Una volta accertata l'esistenza di testimoni attendibili, è impossibile non credere ai miracoli, quando ciò che importa ed è veramente in gioco non è la loro probabilità, ma il loro essere effettivamente accaduti. La discriminazione dei miracoli in base alla loro improbabilità rispetto all'ordinamento naturale a noi noto avrebbe ragion d'essere se dovessimo accertare fatti ripetibili, cioè eventi non unici, ma tipici. Ora, i miracoli, come anche i fatti storici, sono eventi unici. Se così non fosse, sarebbe sufficiente trattare i fatti storici come esempi di leggi fisiche, antropologiche e sociologiche. Si racconta la storia perché si parte dal presupposto che gli eventi di cui abbiamo testimonianza possiedono qualcosa di unico e non del tutto riducibile alle leggi della fisica, della chimica e della psicologia. I fatti storici sono perciò più significativi e quindi sorprendenti, meno uniformi dei fenomeni meteorologici o dei processi digestivi. Ai miracoli si devono riconoscere questi caratteri di unicità, singolarità e imprevedibilità in misura superiore ai fatti storici, ma, al pari di questi, i primi sfuggono alla concatenazione causale deterministica.

I miracoli in generale, e in particolare quelli del vangelo, sono possibili. La definizione di miracolo («un'azione straordinaria superiore a ogni potenza finita o, se si vuole una definizione più comune, un avvenimento singolare prodotto al di fuori della successione delle cause naturali»)³⁵ non è ancora la dimostrazione della sua possibilità. La prova consiste nel richiamo alla trascendenza dell'Essere perfetto, il cui potere deve essere riconosciuto come illimitato. Dio può ordinare diversamente la materia dell'universo che ha creato perché la creazione non mette fine al suo potere di intervento sul creato che continua a ricevere l'essere da Dio, esattamente come nel primo momento in cui esso è stato creato. Ogni creatura continua a dipendere da Dio anche dopo la creazione, fino alla fine. Dio quindi possiede il potere di mutare l'ordine del mondo, che

³³ HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., p. 22.

³⁴ Ivi, p. 27.

³⁵ Ivi, p. 33.

non dipende dalle leggi (anche queste istituite da Dio) e neppure da una qualche eterna necessità indipendente da Dio o coincidente con Esso. I miracoli sono possibili perché non sono assurdi e non è assurdo che Dio, creatore della materia, possa modificarla a suo piacimento e farle subire tutte le trasformazioni concepibili. Contro questa evidenza si è alzata la voce di Spinoza, ‘filosofo empio’, il quale sostiene che le leggi della natura sono i decreti necessari di Dio. Ma essendo Dio immutabile, i suoi decreti non possono mutare e quindi neppure le leggi della natura, che coincidono con gli stessi decreti. Di qui la conclusione sofistica di Spinoza, che i miracoli sono impossibili.³⁶ Houtteville insiste sulla premessa che si deve contestare: l’identificazione delle leggi della natura con i decreti di Dio, identificazione insostenibile, secondo l’abate, perché nega la trascendenza di Dio rispetto al mondo e fa coincidere l’essere di Dio con l’essere dell’universo.

Le leggi della natura sono decreti di Dio, ma non vale il contrario. La dottrina di Spinoza, così spesso acclamata, non è che una speculazione chimerica, perché l’Essere perfetto si presenta alla nostra mente non come necessario, ma come una volontà infinitamente libera: essa non dipende dagli effetti che produce, ma li guida. Spinoza, secondo Houtteville, riprende la favola di certe speculazioni dell’antichità (stoicismo, in particolare) che sottomettono l’uomo a un destino implacabile e immutabile. L’immutabilità dei decreti divini, secondo l’abate, va intesa solo in rapporto agli effetti che ne risultano, nel senso che le stesse cose si producono secondo le stesse leggi, ma non nel senso che Dio non possa mutare questi decreti. La confutazione più efficace di Spinoza consiste, secondo l’abate, nel supporre che i miracoli siano connessi ai decreti stabiliti da Dio per il governo del mondo. Se si adotta questa ipotesi, allora è vero che le leggi della natura corrispondono perfettamente ai decreti di Dio.³⁷ Se i decreti di Dio prevedono anche i prodigi, allora non sarà più necessario concepire i miracoli come la sospensione in assoluto di tutte le leggi della natura, ma solo di quelle che sono la conseguenza di certi decreti; e vi possono essere decreti ‘sconosciuti’ all’uomo che si compiono mediante l’esecuzione di leggi altrettanto sconosciute agli esseri umani, come accade con i miracoli.³⁸ L’abate non è diventato spinozista, ma,

³⁶ Ivi, p. 35.

³⁷ Ivi, pp. 37-38.

³⁸ Si conferma così l’affinità della tesi di Houtteville con la concezione agostiniana delle ragioni seminali: le une preposte al corso ordinario della natura, le altre «create tali che la loro natura resta soggetta totalmente alla volontà potentissima (del Creatore)» (SANT’AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 9, 17, 32, cit. in SANT’AGOSTINO, *La città di Dio*, Testo latino dell’edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum, Introduzione di A. TRAPÈ, R. RUSSELL, S. COTTA p. LIII). ‘Soggettivamente’, la differenza tra corso ordinario e straordinario della natura sfuma, poiché, se considerati attentamente, i fatti ordinari suscitano addirittura maggior stupore di quelli prodigiosi. I fatti ordinari non destano stupore a causa della loro frequenza e regolarità (Sant’Agostino, *La città di Dio*, cit., 10, 12, p. 503; tale comparazione ricorre in numerosi passi dell’intera opera agostiniana). Insomma, i fatti della natura, ordinari e straordinari, differiscono in se stessi in relazione alle diverse ragioni seminali da cui dipendono ma sono tutti espressione della perfezione divina e tali apparirebbero se si prescindesse dalla loro frequenza. (cfr. nota 18).

come ha già spiegato, cerca di combattere Spinoza sul suo stesso terreno, per mostrare la contraddizione che rende inaccettabile il suo sistema. L'abate insinua così abilmente un cuneo che permette di ristabilire la trascendenza di Dio rispetto all'universo. C'è qualcosa in Dio che l'uomo non può conoscere: i decreti che si compiono mediante leggi diverse da quelle comuni. Questo rende comprensibile, ragionevole e possibile il miracolo senza negare il rapporto tra le leggi della natura e i decreti di Dio, ma in contraddizione con la tesi di Spinoza, che ritiene impossibile il miracolo. L'abate in sostanza cerca di dimostrare che si può provare la possibilità del miracolo persino all'interno del sistema di Spinoza.³⁹

I miracoli quindi secondo Houtteville sono possibili proprio in virtù del fatto che qualcosa sappiamo e molto altro ignoriamo. Essi sono concepibili solo dalla mente dell'uomo, ma non da quella di Dio. Dio non può avere la nozione di miracolo, dal momento che nulla egli fa accadere nel mondo che non sia possibile ricondurre a qualche legge della natura. Il ragionamento dell'abate deve molto ad Agostino d'Ippona e appare ispirato dalla volontà di rendere perfettamente razionali i misteri della religione senza distruggerli o ridurli a vuote finzioni. L'abate è figlio legittimo di un secolo che tutto vuole scrutinare e sceverare dinanzi al tribunale della ragione, concedendo tutto alla ragione, tranne la difesa dell'ateismo. L'apologetica trae impulso da questo sforzo di mettere la ragione al servizio del dogma e dei misteri per giustificarli e confermarli, anziché, come in Spinoza, per distruggerli.

Dopo aver dimostrato che i miracoli sono possibili e quindi possiedono il primo carattere richiesto per l'accertamento dei fatti, l'abate procede ad applicare la seconda regola, per dimostrare che i fatti del vangelo sono stati annunciati da testimoni oculari o contemporanei. Anche questa seconda condizione sembra soddisfatta dal momento che, secondo l'abate, i fatti del vangelo ebbero effettivamente testimoni oculari diretti o contemporanei. Marco potrebbe essere stato discepolo degli apostoli, da cui si deve concludere che egli ha scritto solo ciò che ha appreso da loro, soprattutto da Pietro, di cui dunque sarebbe stato l'interprete – opinione questa molto antica. Houtteville trova la tradizione unanime su questo punto. A coloro che sollevano dubbi sull'attendibilità delle testimonianze riferite da scrittori che non sono contemporanei dei fatti di cui riferiscono, si dovrà chiedere di quanti fatti gli storici sono stati effettivamente testimoni o anche solo contemporanei, tra quelli che essi raccontano. A chi mette in questione l'infallibilità della tradizione, l'abate risponde che, in base a questa considerazione, nessun fatto del passato sarebbe certo.⁴⁰ L'abate conosce il fenomeno della falsificazione, ma dà per scontato che la storia profana sia una trama di fatti certi, con la pretesa di estendere questa certezza anche ai fatti del vangelo. Riguardo alla proliferazione di vangeli prodotti all'interno delle varie sette (oggi chiamati apocrifi, non entrati nel canone), Houtteville presuppone che gli antichi cristiani fossero già da sempre fissati nell'ortodossia, nella sola regola giusta dalla quale la tradizione della chiesa non si sarebbe mai allontanata, perciò ritiene indubitabile che gli scritti canonici siano autentici,

³⁹ Scrive Houtteville: «Il sera vrai que les loix de la nature ne souffrent point d'interruption: & il sera vrai cependant que les miracles sont possibles, contre la thèse formelle de Spinoza» (HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., p. 39).

⁴⁰ Ivi, pp. 59-65.

perché i vangeli sono dell'epoca degli apostoli e gli apostoli dell'epoca di Gesù Cristo.⁴¹

I fatti del vangelo sono stati riconosciuti certi da quegli stessi che avevano interesse a negarli. Se si ammette che i miracoli di Gesù Cristo sono veri e non fatti inventati, tutto il resto appare indubitabile. Ora, spiega l'abate, i giudei, i pagani e i musulmani, tutti hanno riconosciuto che i miracoli di Gesù Cristo sono certi. I farisei, avverte Houtteville, non hanno mai contestato i miracoli di Gesù Cristo, come si vede in Mt 12,5. Infatti, rimproverano a Gesù di aver guarito il paralitico di sabato (Gv 5,10). I giudei riconoscevano la verità dei prodigi del Messia, anzi era proprio questo potere del Messia a preoccuparli seriamente. L'abate intende mostrare che il passo è autentico e testimonia che tutti erano colpiti dai meravigliosi poteri di Gesù Cristo. Inoltre, i suoi discepoli facevano miracoli in suo nome. Neppure Celso, nemico giurato del cristianesimo, riesce a negare i miracoli di Gesù Cristo.⁴²

CONCLUSIONE

Houtteville esorta Dio a illuminare i suoi figli che ancora sono nell'errore, in modo che essi abbandonino la superba filosofia, «questa curiosità vana e temeraria, questa intemperanza di conoscere, questo gusto pericoloso delle novità, questo orgoglio di decidere che danno alla fede i primi scossoni e che presto ne provocano il naufragio».⁴³ I miracoli autentici della tradizione sono gli *argomenti* che dimostrano e confermano la verità della fede, mettendo alla porta la filosofia e i suoi corrosivi sofismi generatori di vanità, presunzione e disorientamento. L'efficacia argomentativa e la forza persuasiva dei veri miracoli decretano il discredito della stessa dialettica filosofica. Gli uomini dovevano essere istruiti da un'autorità trascendente, senza la quale sarebbero rimasti perennemente nell'incertezza più disorientata. Ma poiché essi dovevano sottomettersi convinti dalla ragione stessa, Gesù operò dei prodigi innumerevoli e incomparabili – prove che sarebbero apparse evidenti a chiunque, ai dotti e agli ignoranti, ai filosofi e ai

⁴¹ Ivi, p. 83. Per un aggiornamento sulle origini del cristianesimo e sulla storia della Chiesa delle origini, è utile oggi consultare: A. DESTRO, M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005; G. FILORAMO (ed.), *Storia delle religioni - Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2005; B. D. EHRMAN, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford 2003, trad. it., *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, di L. Argentieri, Carocci editore, Roma 2005; C. AUGIAS, M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano 2006; G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011; M. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Morcelliana, Brescia 2012; M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2021.

⁴² HOUTTEVILLE, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, I°, cit., p. 154.

⁴³ Ivi, pp. 251-252.

semplici.⁴⁴

L'obiezione a questo ragionamento si richiama alla differenza tra i pretesi fatti che sono i miracoli e i fatti comuni della storia profana, che hanno un decorso regolare e costante. La conquista della Gallia da parte di Cesare non è un fatto nello stesso senso in cui lo è la resurrezione di Lazzaro. Il primo fatto è naturale, il secondo è soprannaturale. Gesù ha preteso di confermare la sua dottrina con i miracoli, senza tener conto del fatto che noi non siamo in grado di distinguere il vero dal falso. Certo, tra fatti naturali e soprannaturali la differenza è massima, risponde l'abate, ma questo non significa che i secondi non provino nulla. Si può forse negare che un miracolo sia un fatto solo perché è opera di Dio soltanto e non ha altra causa che la sua potenza? Anche se ignoriamo il modo in cui si produce un effetto soprannaturale, non per questo siamo autorizzati a negarlo. Una volta accaduto, rimane un fatto compreso nell'ordine degli avvenimenti. Quanto alla certezza dei due ordini di fatti, bisogna ammettere, secondo l'abate, che la conquista di Cesare non è più certa della resurrezione di Lazzaro. So come Cesare è giunto alla conquista della Gallia, non so come Lazzaro sia resuscitato. Ma qui è in gioco il riconoscimento dell'esistenza di un fatto, non dei mezzi che hanno portato al suo accadimento. Per accertare la consistenza del fatto e avere la certezza che esso è un fatto realmente accaduto devo solo controllare le testimonianze, non esaminare le modalità in cui si è prodotto. Come si vede, Houtteville oscilla tra l'asserzione di una differenza qualitativa tra fatti e miracoli, tra naturale e trascendente, e la negazione di tale differenza, in virtù del presupposto occasionalista per cui tutto ciò che accade è la manifestazione della volontà divina, indipendentemente dal modo in cui essa giunge a effetto.

tugnoli53@virgilio.it

(Associazione culturale "A. Rosmini", Trento)

⁴⁴ Ivi, p. 268.

GLORIA DELL'ÉVA

IL MIRACOLO NEL PENSIERO DI FRIEDRICH HEINRICH JACOBI: SALTO MORTALE, PERCEZIONE E LIBERTÀ¹

THE MIRACLE IN F.H. JACOBI'S THOUGHT:
SOMERSAULT, PERCEPTION, FREEDOM

In my article, I analyse the topic of the miracle in the philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). In Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn (Spinoza Letters - 1785), Jacobi used the metaphor of the somersault (salto mortale) to represent faith. In my article, I start with the question of whether this movement, due to its acrobatic difficulty, can be interpreted as something miraculous or as something that arouses wonder. Furthermore, I show the meaning of each stage of the somersault in the Spinoza Letters. Finally, I analyse the expressions “miracle of perception” (in Jacobi to Fichte - 1799) and “miracle of freedom” (in the Introduction to the Author's Collected Philosophical Works - 1815), which Jacobi explicitly combines with the somersault

Wo hat die Natur ein Ende? Sie hat ein Ende da, wo die Freiheit anhebt. Gerade dieses Ende suche ich. Ich gehe den Wundern nach, wie Andere der alle Wunder vertilgenden Wissenschaft. Wer den Wundern ein Ende macht, ist nicht mein Freund.²

Dove finisce la natura? Là, dove inizia la libertà. Proprio questo confine è quello che cerco, seguendo il miracolo, come altri seguono la scienza che cancella ogni miracolo. Chi mette fine ai miracoli, non è mio amico.

¹ Questo articolo è stato scritto nell'ambito del mio lavoro di ricerca nel progetto Euregio *Resilient Beliefs: Religion and Beyond*: <https://resilientbeliefs.fbk.eu/> (28.04.2023).

² F.H. JACOBI, *Fliegende Blätter. Dritte Abtheilung*, in F. VON ROTH (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, voll. 1-6, Fleischer, Leipzig 1812-1825, vol. 6, pp. 208-209; tr. it. dell'autrice.

I. IL SALTO MORTALE, UN MIRACOLO?

Il salto mortale è un movimento acrobatico composto da tre fasi: l'innalzamento, la volta e l'atterraggio. Questo movimento acrobatico desta meraviglia, in quanto temerario e in quanto può sembrare miracoloso: il corpo dell'acrobata si viene a trovare per un attimo in una posizione estremamente innaturale e pericolosa, cioè quella a testa in giù nell'aria a metà della volta che poi, nel compimento della volta, viene superata come grazie a un miracolo. La posizione dinamica del precipitare a testa in giù è molto pericolosa ed è quella che dà il nome – 'mortale' – all'intero movimento, poiché, se qualcosa va storto in questa fase e il corpo non si raddrizza in tempo, per l'acrobata può andare a finire male. Completando la volta in aria, l'acrobata supera questa posizione innaturale e il pericolo di una caduta mortale ad essa congiunta. Sfidando la legge di gravità e la morte, l'acrobata si rigira verso l'alto e, infine, atterra di nuovo sui suoi piedi. L'innalzamento e l'atterraggio fanno da contorno (preparazione e conclusione) a questi due movimenti centrali della caduta e del suo superamento o – se li consideriamo come un tutt'uno – alla volta nell'aria: tramite l'innalzamento l'atleta raggiunge un'altezza sufficiente per attuare la volta e, atterrando, riconquista di nuovo terreno sotto i piedi, ritorna cioè proprio su quel terreno da cui l'intero movimento acrobatico aveva preso inizio.³

Nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi non tematizza il miracolo direttamente e neppure si può constatare un utilizzo costante e significativo del termine. Tuttavia, il momento centrale delle *Lettere* è la metafora del salto mortale.⁴ Nella *Lettera a Fichte*, Jacobi abbina esplicitamente il movimento del salto mortale al miracolo, confermando l'ipotesi che questi due *topoi* siano strettamente connessi l'uno con l'altro. Qui Jacobi dice di essere rimasto lo stesso che nelle

³ Per una descrizione dettagliata di questo movimento acrobatico, si veda G. DELL'ÉVA, *Salto mortale: Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020. Si veda, in particolare, il primo capitolo dedicato ad Arcangelo Tuccaro (cfr. *ivi*, pp. 39-66). Nel suo testo scritto nel 1599, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, Tuccaro (un acrobata italiano che viveva alla corte di Francia) in più punti si difende dall'accusa di stregoneria, dicendo che il salto mortale e gli altri movimenti acrobatici, che descrive nel libro e che insegna ai suoi discepoli, sono frutto di destrezza fisica e non di magia. Si veda a questo proposito il sonetto posto all'inizio dei *Trois dialogues* che recita nella sua parte centrale parafrasato: il salto mortale fa credere all'ignorante che l'acrobata voli e che sia condotto solo dalla mano sottile di un demone impostore; povero stolto, Arcangelo, dotto e sapiente, ti dimostrerò con i suoi discorsi che in quest'arte non c'è nessun incantesimo e che la sola causa è la destrezza. Cfr. A. TUCCARO, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, Claude de Monstr'oeil, Paris 1599, sonetto sulla prima pagina non numerata di questa edizione: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k882581s/f13.item> (28.04.2023).

⁴ Cfr. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1795)*, in K. HAMMACHER - W. JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, voll. 1-7, Meiner Verlag, Hamburg 1998-[...], vol. 1,1, p. 20 e p. 30; tr. it. di V. VERRA, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969, pp. 69-70 e pp. 76-77.

Lettere sulla dottrina di Spinoza

aveva preso le mosse dal **miracolo della percezione** [*Wunder der Wahrnehmung*] e dall'**imperscrutabile mistero della libertà** [*unerforschliche[s] Geheimnis der Freyheit*] e osava in questo modo con un **salto mortale** non tanto fondare la sua filosofia quanto piuttosto esporre agli occhi del mondo, temerariamente, la sua non-filosofica cocciutaggine.⁵

Legittimata da questo abbinamento fatto da Jacobi stesso, in questo articolo procedo come segue: innanzitutto, presento l'utilizzo della metafora del salto mortale nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1785). In un secondo paragrafo, analizzo il *topos* del «miracolo della percezione» nella *Lettera a Fichte* (1799) e, infine, analizzo il tema del «miracolo della libertà» nella *Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore* (1815), che – come si può già vedere nella citazione precedente – è connesso non solo al «miracolo della percezione», ma anche al salto mortale.

II. IL SALTO MORTALE NELLE LETTERE SULLA DOTTRINA DI SPINOZA

Nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi sostiene di fare un salto mortale per salvarsi dal determinismo/fatalismo a cui conduce la filosofia di Spinoza;⁶ che Jacobi avesse in mente il movimento descritto sopra, viene confermato dal fatto che nella discussione con Lessing si parla anche della posizione a testa in giù⁷ e del ritornare a stare sui propri piedi.⁸ Jacobi si serve quindi non solo del salto mortale *in toto*, ma anche delle sue singoli fasi. Ciò è in perfetto accordo con la

⁵ F.H. JACOBI, *Jacobi an Fichte* (1799), in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 187-258, qui p. 214; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1948, p. 190.

⁶ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 29; tr. it., p. 70.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 20 e p. 30; tr. it., pp. 69-70 e p. 76.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 20; tr. it., p. 70. Cfr. a questo proposito: M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 69-70; T. DINI, *Il «filo storico» della verità. La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*, Rubettino, Soveria Manelli 2005, pp. 181-184; A. TIKAL, *Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System*, Fink, München 2012, pp. 84-88; B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000, in particolare pp. 23-63; K.M. KODALLE, *Salto mortale: Kierkegaard und Jacobi*, in W. JAESCHKE - B. SANDKAULEN (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 395-421; A.M. RASMUSSEN, *Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap*, in J. STEWART (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception und Resources*, vol. 5,1: *Kierkegaard and the Renaissance and the Modern Traditions: Philosophy*, Routledge, Farnham-Burlington 2009, pp. 33-49.

teoria ricoeuriana della metafora che sostiene che «una metafora non è mai sola».⁹ Una metafora per Ricoeur si presenta piuttosto sempre inserita in una rete di immagini metaforiche congiunte le une alle altre che servono a dare struttura alla realtà, servono a rappresentare ‘qualcosa’ nella sua complessità. Il salto mortale per Jacobi non è infatti un’immagine monolitica, ma un insieme composto da diverse fasi, ognuna con un proprio significato metaforico, connesse strettamente tra loro. Inoltre, nel testo si presenta anche una serie di altre immagini che non sono specificamente fasi del salto, ma tuttavia sono in relazione con esso, come ad esempio l’immagine degli antipodi¹⁰ o dell’altro movimento acrobatico del camminare a testa in giù sulle mani.¹¹ Il salto mortale non è da intendersi come un ‘salto nella fede’, un salto nella trascendenza, con il conseguente abbandono di ciò che è terreno da parte dell’uomo. Jacobi non ha mai utilizzato questa espressione, proprio perché il movimento che aveva in mente non era un semplice salto verticale verso l’alto, ‘nella fede’. Tramite la metafora del salto mortale, Jacobi descrive sì la fede, il rapporto tra Dio-uomo-mondo, ma questo rapporto per lui è ben più complesso di quello rappresentato da un semplice salto verso l’alto. Vediamo, quindi, cosa significano i singoli momenti del salto mortale, tenendo presente che si tratta di una metafora, che quindi ogni interpretazione ci spinge in una determinata direzione che non può mai essere considerata come esaustiva ed esclusiva.

Al momento dell’innalzamento dal terreno corrisponde il sottrarsi dell’uomo (il saltare via) al modello interpretativo spinozistico, caratterizzato, secondo Jacobi, da un radicale determinismo naturalistico. Spinoza non solo considera la natura come completamente assoggettata a leggi naturali eterne e immutabili, egli identifica inoltre queste leggi immutabili con Dio. Questo è l’aspetto della sua filosofia che maggiormente disturba Jacobi che ‘salta via’ da questo modello

⁹ P. RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser Verlag, München 1974, pp. 45-70, qui p. 64; tr. it. di G. MORETTO e G. GRAMPA, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 73-107, qui p. 99.

¹⁰ L’immagine degli antipodi viene citata esplicitamente a pagina 21 delle *Spinozabriefe* (cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 21; tr. it., p. 70), dove Jacobi dice che chi (come lui stesso) non può ammettere le conseguenze fatalistiche alle quali conduce la filosofia di Spinoza, deve essere ai suoi antipodi. Già all’inizio di questa prima lettera a Mendelssohn, Jacobi sostiene che la profondità di pensiero (*Tiefsinn*) ha sempre un’unica direzione, come la forza di gravità nei corpi (che li attira sempre verso il centro della terra); che, però, le direzioni dei diversi corpi non si possono mai incrociare, perché partono da diversi punti della periferia (come i raggi di un cerchio). Jacobi stesso definì questa metafora geometrica un «*Bilderkram*» (una confusione di immagini) e si scusò con Mendelssohn per averla utilizzata. Cfr. *ivi*, pp. 14-15; tr. it., p. 65.

¹¹ L’immagine del camminare sulle mani, a testa in giù viene utilizzata da Jacobi per il capovolgimento attuato dall’intelletto umano, che, volendo spiegare tutto, capovolge ciò che – secondo Jacobi – è evidente che sia l’esatto contrario. Cfr. *ivi*, p. 29; tr. it., p. 76.

interpretativo della realtà che non lascia nessuno spazio né alla libertà divina né a quella umana. Jacobi ha quindi bisogno di Spinoza, come terreno e trampolino da cui spiccare il salto iniziale,¹² ma anche, come vedremo nelle conclusioni, a cui ritornare.

L'alternativa a questo modello deterministico-naturalistico è il modello creazionistico-teistico del rapporto tra Dio e il mondo, proposto e difeso da Jacobi stesso. Egli dice di credere in un Dio extramondano, creatore personale e libero del mondo,¹³ che ha creato l'universo *ex nihilo* (dal nulla) secondo un piano che aveva in mente prima della sua realizzazione.¹⁴

Dio, per Jacobi, è persona ed è extramondano. Che Dio sia persona e che tra lui e il mondo sia istituita una distanza, significa che Dio, per Jacobi, è un Tu a cui l'uomo si può rivolgere nella preghiera e nella devozione.¹⁵ Nelle *Lettere* Jacobi declama: «Senza il tu, l'io è impossibile».¹⁶ Questo pensiero del Dio-Persona verrà ripreso anche con insistenza nella *Lettera a Fichte*: «Ma poi – dice Jacobi – non si monti in collera, se io, di fronte a colui che mi mette innanzi a quella secca alternativa dell'ateismo: o Tu o Io, affermo il Tu».¹⁷ Jacobi sostiene che la sua soluzione non è l'Io, «ma più che l'Io; meglio dell'Io! – un completamente Altro».¹⁸ Questo Tu divino sarà l'aspetto della concezione teologica di Jacobi che nel XX secolo affascinerà Martin Buber, che lo riprenderà, conferendogli un posto d'onore nello sviluppo del suo principio dialogico.¹⁹

Il Dio-Persona di Jacobi è, inoltre, il creatore del mondo dal nulla. Nell'immagine

¹² Jacobi dice a Lessing che, se si salta correttamente sul punto elastico giusto, il movimento dell'essere sbalzati in aria accade da sé. Cfr. *ivi*, p. 30; tr. it., p. 77.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 20; tr. it., p. 69; cfr. inoltre: *ivi*, p. 23; tr. it., p. 71.

¹⁴ Questo pensiero nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* è espresso sempre in contraddizione ai principi della dottrina di Spinoza. Si veda ad esempio: *ivi*, p. 19; tr. it., p. 69; si veda inoltre anche il dialogo fittizio con Spinoza, che Jacobi spedisce a Mendelssohn (cfr. *ivi*, pp. 59-88; tr. it., pp. 101-112).

¹⁵ Cfr. a questo proposito *ivi*, pp. 341-342; tr. it., p. 16. Vedi a questo proposito anche: A. TIKAL, *Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System*, Fink, München 2012, pp. 52-61.

¹⁶ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 116; tr. it., p. 136; è vero che questa frase si riferisce innanzitutto alla conoscenza del mondo esterno e alla reale esistenza dell'oggetto percepito; tuttavia, nella frase successiva, in questa sicurezza del 'tu' e in questa relazione di dipendenza tra tu e io vengono incluse anche le verità eterne, quindi anche Dio. Questo è un movimento tipico per Jacobi, che attua costantemente un parallelismo tra conoscenza sensibile e conoscenza religiosa.

¹⁷ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 221; tr. it., p. 194.

¹⁸ *Ivi*, p. 210; tr. it. modificata, p. 186.

¹⁹ Cfr. a questo proposito: I. KAJON, *Fede come sapere immediato o come fiducia. Leo Strauss e Martin Buber interpreti di Jacobi*, in «Archivio di filosofia», LXXXVIII, 2020, 2/3, pp. 179-193.

meccanicistica del mondo di Spinoza – così come Jacobi la descrive a Lessing, che gli aveva chiesto di fare un sunto dei punti centrali del pensiero di Spinoza – ogni effetto doveva avere una causa e questa concatenazione necessaria di cause-effetti andava avanti all'infinito. Spinoza, inoltre, – si lamenta Jacobi – identifica Dio con questa catena di cause ed effetti infinita presa nel suo insieme. In questo modello è quindi impossibile stabilire un punto d'inizio e un punto finale.²⁰ Nel modello teologico e antropologico di Jacobi, che lui stesso dice essere agli antipodi di quello di Spinoza,²¹ Dio è persona ed è esterno al mondo²² e da questa sua distanza crea il mondo dal nulla. Il Dio-Persona è per Jacobi l'unica causa del mondo, che ha quindi un inizio ben preciso che corrisponde al momento della sua creazione. Inoltre, la specificazione *ex nihilo* per la creazione sottolinea il fatto che essa è una novità assoluta, senza nessun presupposto, se non Dio stesso. La materia – sottolineerà più tardi Jacobi nella sua polemica contro Schelling a questo proposito²³ – non esisteva già prima della creazione, altrimenti ci sarebbe stato qualcosa di preesistente di cui Dio, nel processo di creazione, si sarebbe dovuto servire e che lo avrebbe vincolato e limitato nella assoluta libertà del processo creativo.

Il Dio-Persona di Jacobi è completamente libero nel suo agire: non è vincolato a niente e a nessuno. Questo Dio nella sua libertà agisce come un architetto, un artista e, prima di agire, pensa: egli agisce liberamente, secondo un piano ben preciso. Jacobi accusa il modello immanentistico di Spinoza di costringere la divinità ad agire necessariamente e di rendere il pensiero secondario: il pensiero, secondo Jacobi, nel modello spinozistico è qualcosa di esclusivamente umano. Dio, infatti, per Spinoza non pensa: la concatenazione naturale di cause ed effetti si svolge con necessità seguendo le leggi naturali immutabili e che si svolgono in modo meccanico. Non solo il pensiero nel sistema di Spinoza è qualcosa di meramente umano e non pertiene alla divinità, ma esso, per l'uomo, segue l'azione solo a cose fatte: solo in un secondo momento, l'uomo – non dimentichiamoci che il pensiero per Spinoza è uno dei due modi secondo i quali

²⁰ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 18-20; tr. it., pp. 68-69.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 21; tr. it., p. 70.

²² «Io credo in una causa intelligente e personale del mondo» dice Jacobi (*ivi*, p. 20; tr. it., p. 69).

²³ Jacobi critica in particolare il principio di indifferenza presente nella filosofia di Schelling, secondo il quale, in una materia originaria universale e indifferente (senza determinazioni particolari), si muove uno spirito altrettanto indifferente, senza coscienza di quello che fa. Dio come persona, cosciente di se stesso e delle sue opere, secondo questa dottrina, si sarebbe sviluppato solo in un secondo momento, a partire da questo stato di indifferenza originario. Prima della vera creazione attuata dal Dio-Persona, ci sarebbero stati diversi tentativi abortiti di creazione che sarebbero poi stati risucchiati in questo stato di indifferenza originario. Cfr. a proposito di questa polemica contro Schelling: F.H. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 373-433, qui pp. 405-406 e p. 414; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, cit., p. 37 e pp. 47-48.

l'«uomo» conosce la sostanza infinita – può inseguire con il pensiero ciò che è già accaduto e constatare che la natura si comporta secondo queste leggi eterne e costanti.²⁴ Il Dio-Persona di Jacobi, invece, prima pensa e progetta e poi agisce, realizzando liberamente il suo piano. Questa priorità del pensiero rispetto all'azione nel processo di creazione libera per Jacobi è molto importante e viene da lui continuamente sottolineata e proiettata anche sulla creatività dell'uomo.²⁵

Il determinismo di Spinoza ha secondo Jacobi delle ripercussioni fatali anche sulla sua antropologia: l'uomo, nel modello spinozistico, altro non è che una parte del meccanismo della natura. Anche lui agisce solamente secondo necessità, cioè seguendo quelle leggi naturali che tutto pervadono. Jacobi a questo proposito riporta un esempio molto efficace tratto da Leibnitz, sostenendo che la concezione antropologica leibnitziana e quella spinoziana corrispondono: l'uomo – dice Jacobi – è come un ago di una bussola che pensi di muoversi verso nord, perché ha voglia di fare così.²⁶ La proclamazione della libertà umana, per Leibnitz e per Spinoza, dipende unicamente dalla ignoranza da parte dell'uomo delle leggi che in realtà guidano necessariamente il suo agire e il suo movimento. Con la stessa argomentazione, Spinoza negherà anche la possibilità del miracolo, definendola un *deficit* conoscitivo da parte dell'uomo. Per Jacobi, invece, l'uomo è libero ed è in grado di percepire e conoscere sia la libertà di Dio sia la sua propria. La libertà – sia quella divina sia quella umana – viene definita da Jacobi un miracolo, come vedremo in seguito.

Jacobi, quindi, inorridito dalle conseguenze teologiche e antropologiche del determinismo di Spinoza salta via dal terreno dello spinozismo.²⁷ La prima cosa che egli scopre dopo questo salto non è la tanto agognata (contro Spinoza) libertà umana, ma al contrario una dipendenza dell'uomo da Dio ancora più radicale di quella teorizzata da Spinoza. Il salto verso l'alto libera l'uomo dal determinismo naturalistico e rivela all'acrobata la libertà assoluta del Dio-creatore, che però, allo stesso tempo, implica la dipendenza dell'uomo in quanto creatura. Nel dialogo con Lessing, Jacobi connette la dipendenza dell'uomo in quanto creatura con lo stare a testa in giù all'interno del salto mortale. Lessing – viene detto nel dialogo di Wolfenbüttel – è diventato spinozista, non riconosce più un creatore extramondano dell'universo e sembra non avere tanta voglia di stare a testa in giù.²⁸ Jacobi invece sembra non avere nessun problema a stare in questa posizione.

Perché la posizione a testa in giù – in cui Lessing non vuole stare e nella quale Jacobi invece sembra trovarsi a suo agio – rappresenta il rapporto dell'uomo in quanto creatura al suo

²⁴ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 20-21; tr. it., p. 70.

²⁵ Cfr. a questo proposito ad esempio JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 395; tr. it., pp. 26-27.

²⁶ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 25; tr. it., p. 73.

²⁷ Dopo avere proclamato di salvarsi con un salto mortale Jacobi dice: «[I]o dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso» (ivi, p. 20; tr. it., p. 70).

²⁸ Cfr. ivi, p. 20; tr. it., pp. 69-70.

creatore? Qui posso solo fare delle speculazioni, perché Jacobi non ci aiuta nell'interpretazione: questo rapporto è un rapporto di totale dipendenza, che mette in luce l'onnipotenza di Dio come creatore e l'impotenza dell'uomo come creatura. L'uomo precipitando a testa in giù è completamente in balia della forza di gravità. Tuttavia, bisogna qui osservare che la forza di gravità lo attira e lo fa precipitare verso il basso, mentre il Dio creatore e onnipotente viene identificato-collocato da Jacobi maggiormente con la dimensione orientativa-metaforica dell' 'alto'. Una seconda via interpretativa, che al momento è solo un'ipotesi che devo approfondire, mi viene suggerita dalla figura dei tarocchi dell'appeso. Jacobi, nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* cita in più punti la cabala, poiché segue l'interpretazione di Johann Georg Wachter, che cerca di dimostrare un profondo legame tra la filosofia di Spinoza e soprattutto il suo immanentismo e la cabala ebraica.²⁹ Diversi studi (purtroppo sempre piuttosto esoterici) hanno dimostrato che gli arcani dei tarocchi, la loro rete metaforica di immagini, hanno una forte valenza religiosa e in alcuni studi viene dimostrata addirittura una connessione con la cabala ebraica.³⁰ L'appeso pende a testa in giù dall'albero della vita. Se non ci fosse l'albero a cui è appeso per un piede cadrebbe. In questo senso l'appeso potrebbe rappresentare l'accettazione da parte dell'uomo della posizione di dipendenza da Dio come suo creatore con il rischio di assolutizzare questo stato di passività.

Nel suo rapporto con Dio, quindi, l'uomo come prima cosa non scopre la sua libertà, al contrario, egli scopre un aspetto della sua mancanza di libertà diverso e ancora più profondo da quello che era presente nel determinismo di Spinoza: egli si scopre dipendente dal suo creatore. Tuttavia, nel dialogo di Wolfenbüttel, Lessing introduce un livello di dipendenza dell'uomo da Dio ancora più radicale rispetto a quello dell'essere creatura. Lessing descrive questa mancanza di libertà introducendo Lutero: «Io rimango un luterano sincero – proclama Lessing – e rimango fedele all' "errore e alla bestemmia più bestiale che umana, che non vi è libero arbitrio"; al quale errore nondimeno si seppe adattare anche la mente chiara e limpida del suo Spinoza».³¹ Lutero e Spinoza vengono accumulati da Lessing in quanto entrambi negano la libertà umana. Tuttavia, nella narrazione di Jacobi – o forse in quanto gli disse Lessing, non possiamo saperlo – è presente un' incongruenza: la mancanza di libertà 'alla Spinoza' è completamente diversa da quella 'alla Lutero'. Se Spinoza negava la libertà umana partendo da una visione meccanicistica della natura, questa non è di certo la strada seguita da Lutero. La tesi centrale di Lutero, scritta soprattutto in polemica con Erasmo da Rotterdam, è che l'uomo non è libero di conquistarsi da sé la salvezza tramite le opere buone. L'uomo, infatti, secondo Lutero, per raggiungere la salvezza necessita della grazia divina che egli non ha nessuna possibilità di influenzare. Solo una volta che ha ricevuto la grazia ed è entrato nella fede, l'uomo ha la forza ed è in grado di agire liberamente in senso morale. Prima della rinascita nella fede, la morale è per l'uomo un ideale irraggiungibile

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 122; tr. it., pp. 139-140. Cfr. a questo proposito: G. SCHOLEM, *Die wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in K. GRÜNDER - W. SCHMIDT-BIGGEMANN (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Schneider, Heidelberg 1984, pp. 15-25.

³⁰ Cfr. ad esempio: S.A. HOELLER, *The Fool's Pilgrimage. Kabbalistic Meditations on the Tarot*, Quest Book, Wheaton 2004.

³¹ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 28; tr. it. leggermente modificata, p. 75.

che serve solo a fargli vedere che con le sole sue forze non è in grado di adempiere la legge.³² Quindi nelle *Lettere* abbiamo tre tipi di negazione della libertà umana dal significato completamente diverso: 1) la negazione naturalistico-deterministica di Spinoza 2) la negazione creazionistica di Jacobi ed infine 3) la negazione soteriologica di Lutero e Lessing. Lessing sembra accettare la negazione spinozistica e quella luterana, ma sembra opporsi all'idea della dipendenza umana da un Dio creatore.³³ Jacobi si oppone in modo deciso alla negazione deterministica della libertà dell'uomo e accetta la dipendenza dell'uomo in quanto creatura dal creatore. In questo articolo lascio aperta la domanda se Jacobi vede l'uomo come dipendente dalla grazia divina, se cioè accetta la versione luterana della mancanza di libertà.

Inoltre, si presenta qui un ulteriore problema: nel dialogo, Jacobi abbina la dipendenza dell'uomo dal creatore con la posizione dello stare a testa in giù. Se quest'immagine – come abbiamo supposto – rappresenta la dipendenza dell'uomo da Dio, Lessing allora non dovrebbe a maggior ragione stare a testa in giù? La dipendenza soteriologica dell'uomo da Dio (ammessa da Lessing in quanto luterano) è a livello teologico un riflesso più profondo della sua dipendenza in quanto creatura. Nel dialogo, però, la posizione metaforica dello stare (o del precipitare) a testa in giù viene citata solo in connessione con il credo di Jacobi in un Dio creatore extramondano e personale del mondo e il discorso su Lutero e la sua specifica negazione della libertà emerge solo in seguito e non è connesso esplicitamente a questa posizione. Inoltre, Jacobi dice esplicitamente che gli sembra che Lessing non abbia tanta voglia di stare a testa in giù. Lessing risponde così alla provocazione di Jacobi: «Non dica questo, purché non mi tocchi imitarla. E lei sarà già di nuovo ritornato a stare sui suoi piedi».³⁴ Da un lato, quindi, Lessing lascia aperta la possibilità di assumere questa posizione e inoltre dice a Jacobi, che anche lui stesso, non starà in questa posizione in modo definitivo, ma che la supererà.

Lei ritornerà a stare sui suoi piedi – dice Lessing a Jacobi –. Il salto mortale è un ritorno alla posizione eretta di partenza. Il corpo dell'acrobata dopo avere attraversato la posizione spaventosa del precipitare a testa in giù, già nell'aria completa la volta e si rigira verso l'alto e poi atterra e ritorna nella posizione di partenza a terra. Esso è, se partiamo dalla posizione dello stare a testa in giù, una «*revolutio[...] et restitutio[...] ad primaevum statum*».³⁵ Ritornerò nelle conclusioni su

³² Cfr. ad esempio il lemma *Freiheit* in G. MÜLLER ET AL. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 11, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, in particolare pp. 512-516.

³³ Innanzitutto, perché Jacobi dice che sembra non avere molta voglia di stare a testa in giù, subito dopo avere collegato questa posizione con il suo credo in una causa personale del mondo. In secondo luogo, perché, proprio in apertura del dialogo di Wolfenbüttel, Lessing aveva affermato che i concetti ortodossi della divinità non facevano più per lui e che lui non sapeva più nient'altro che: *Hen kai pan!* Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 16; tr. it., p. 67.

³⁴ Ivi, p. 20; tr. it. modificata, p. 70.

³⁵ Questa formula, che si adatta benissimo anche alla descrizione del salto mortale, è stata utilizzata da Johann Georg Wachter nel suo testo *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae hebraeorum philosophiae brevis et succinta recensio* (1706), per spiegare la ritrazione delle cose nel primo ente,

questo punto.

Dopo avere citato la posizione dello stare a testa in giù e averla abbinata al suo credo in una «causa intelligente e personale del mondo»,³⁶ Jacobi dice di non potersi rassegnare all'idea che l'uomo agisca in modo meramente meccanico. Soprattutto per quanto riguarda le opere d'arte, del pensiero e della politica, dice di essere agli antipodi di Spinoza e di voler credere che l'uomo sia libero, che l'uomo possa impostare le sue azioni secondo la sua volontà: l'uomo non è costretto ad agire secondo leggi meccanicistiche che determinano il suo volere e neppure a permanere in una posizione di dipendenza creazionistica dalla divinità, che blocca ogni libera iniziativa e azione da parte dell'uomo. «Noto – dice Lessing a Jacobi – che lei vorrebbe che la sua volontà fosse libera».³⁷ Jacobi ammette che è così, anche se nell'ammettere la libertà umana deve al contempo ammettere che esista «una fonte del pensiero e dell'azione umana che [gli] rimane del tutto inspiegabile»;³⁸ questa fonte, dirà in seguito, non può essere spiegata dall'uomo, può solo essere scoperta e rivelata.³⁹

La scoperta di questa fonte del suo pensiero e della sua azione da parte dell'uomo corrisponde a ciò che Jacobi nella *Lettera a Fichte* chiamerà il «miracolo della percezione» e il «mistero della libertà». Procedo quindi con l'analisi di questi *topoi*, facendo riferimento in essa anche ai risultati a cui siamo pervenuti attraverso l'analisi del salto mortale nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*.

III. IL MIRACOLO DELLA PERCEZIONE

Nella *Lettera a Fichte* il salto mortale viene abbinato al «miracolo della percezione» e al «mistero della libertà» come abbiamo visto nella citazione già proposta sopra che per chiarezza riprendo anche qui. Jacobi dice di se stesso:

Così io son in tutto e per tutto pur sempre quello stesso che nelle *Lettere su Spinoza* aveva preso le mosse dal **miracolo della percezione** [*Wunder der Wahrnehmung*] e dall'**imperscrutabile mistero della libertà** [*unerforschliche[s] Geheimnis der Freyheit*] e osava in questo modo, con un salto mortale, non tanto fondare la sua filosofia, quanto piuttosto esporre agli occhi del mondo, temerariamente, la sua non-filosofica cocciutaggine.⁴⁰

secondo la cabala: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10413144?q=%28elucidarius+cabalisticus%29&page=,1>, p. 22. (28.04.2023)

³⁶ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 20; tr. it., p. 69.

³⁷ Ivi, p. 21; tr. it. modificata, p. 70.

³⁸ Ivi, p. 28; tr. it. modificata, p. 75.

³⁹ Cfr. ivi, p. 29; tr. it., p. 76.

⁴⁰ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 214; tr. it., p. 190.

Che cosa significa il «miracolo della percezione»? È una costante del pensiero di Jacobi attuare un parallelismo tra la percezione dei sensi e la percezione de 'le cose divine'. Jacobi identifica il processo mentale-conoscitivo alla base di questi due tipi di percezione (sensitiva e – la chiamo per comodità – religiosa) e ne differenzia solo gli oggetti, per questo parla in modo ambiguo in entrambi i casi di percezione, ma anche di rivelazione e di fede. Nel caso della percezione sensibile, si tratta di una conoscenza di un oggetto esterno che è rivelazione 'miracolosa',⁴¹ perché io non «ho nessun'altra dimostrazione di questo oggetto fuori di me», se non la presenza dell'oggetto stesso.⁴² Questa rivelazione in realtà è duplice rivelazione, poiché io esperisco che io sono e che c'è qualcosa fuori di me nello stesso identico momento. Io e tu (soggetto e oggetto) sono presenti nello stesso attimo, senza che l'intelletto debba intervenire con una qualche riflessione⁴³ – sostiene Jacobi nel dialogo *David Hume* a proposito della conoscenza sensibile. Nella *Lettera a Fichte* una terminologia simile viene usata per la percezione de 'le cose divine'. Ciò che viene percepito in modo immediato è innanzitutto un Dio «al di sopra e al di fuori di me»: «La mia ragione istintivamente mi dà questo insegnamento: Dio. Con irresistibile forza ciò che vi è di più alto in me [la ragione] mi indica al di sopra e al di fuori di me l'essere superiore a tutti gli esseri [*weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir*]». ⁴⁴ Quindi la percezione fa conoscere all'uomo l'esistenza di Dio e, al contempo, la sua relazione a Dio – parallelamente alla percezione sensibile che gli rivelava in modo immediato allo stesso tempo l'io e il tu. Jacobi specifica in maniera drammatica questa relazione uomo-Dio: «Io non sono e non voglio essere se Egli non è». ⁴⁵ Quindi la relazione che viene rivelata all'uomo è una relazione di dipendenza: «io non sono [...] se Egli non è»; non solo, Jacobi rimarca anche l'accettazione da parte dell'uomo di questa relazione di dipendenza: «io [...] non voglio essere se Egli non è».

Tuttavia, ciò non è tutto. «La mia ragione – continua Jacobi – mi costringe [anche] a credere [...] a quello che non si può comprendere e che sfugge a ogni concetto, in me e fuori di me». ⁴⁶ Che

⁴¹ Cfr. F.H. JACOBI, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 5-112, qui pp. 32-33; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, cit., p. 95-96. Cfr. anche JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 390; tr. it., p. 21.

⁴² JACOBI, *David Hume*, cit., pp. 33-34; tr. it., p. 96.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 38; tr. it., p. 101. Questa discussione sul rapporto tra la nostra rappresentazione e il mondo reale e la questione se il mondo esterno viene realmente percepito o viene creato dall'io, viene ripresa in modo conciso e riassuntivo anche in una nota a piè di pagina nella *Prefazione* del 1815 e discussa in polemica con Kant e Fichte. Cfr. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 393; tr. it., p. 72, nota 21.

⁴⁴ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 210; tr. it., pp. 186-187.

⁴⁵ *Ibidem*; tr. it. leggermente modificata, *ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*; tr. it. leggermente modificata, *ibidem*.

cos'è questo «in me e fuori di me»? «*Das Allerhöchste*» di cui parlava prima non si trova di certo in me, ma fuori e sopra di me, la mia ragione infatti «mi indica» Dio, che è percepito come lontano e superiore. Allora ci dobbiamo chiedere che cosa significa invece questo «in me»? E il «fuori di me» che ne consegue è lo stesso del mio rapporto di dipendenza dall'«*Allerhöchste*» che è «al di sopra e al di fuori di me»?

Prima di rispondere a questi quesiti, soffermiamoci brevemente a fare una riflessione sul perché Jacobi chiami questa percezione (sia quella sensibile sia quella religiosa) miracolosa. Il miracolo è per Jacobi un inizio assoluto che non dipende da nulla e in questo senso si sottrae alle leggi della natura e del pensiero. Egli definisce ad esempio la creazione divina come qualcosa di miracoloso,⁴⁷ perché essa è un'azione originaria che non dipende da nulla, se non dalla volontà di colui che agisce. Allo stesso modo, Jacobi – come vedremo nell'ultimo paragrafo – definisce la libertà umana come miracolosa, perché si sottrae alle leggi del determinismo che la vorrebbero inserire in una catena di cause-effetti naturali.⁴⁸ Qui, invece, sia nel caso della percezione sensibile sia nel caso di quella religiosa esse vengono definite miracolose,⁴⁹ perché sono presenti all'uomo in modo immediato. L'uomo possiede questi 'dati' per lui evidenti, senza dovere rifletterci su: essi non dipendono dal suo pensiero e dalle sue rielaborazioni mentali. L'uomo è quindi nei loro confronti passivo e, se nel caso della percezione sensibile, la passività dell'uomo è dettata dal suo rapporto all'oggetto esterno, che per Jacobi è reale e affetta i sensi, nel caso della percezione delle cose divine l'uomo è passivo nei loro confronti, perché esse gli vengono rivelate da Dio stesso, come Jacobi ammette in uno dei pochi punti della *Lettera a Fichte* in cui usa esplicitamente il termine «rivelazione»: «Creati a sua immagine; Dio in noi: questa è la notizia che noi abbiamo di lui, e l'unica possibile; così Dio si è rivelato all'uomo, in maniera viva, continuamente e per tutti i tempi».⁵⁰

Dio si rivela all'uomo in tutti i tempi in maniera viva, rivelandogli allo stesso tempo chi è lui stesso (l'uomo): egli è creatura e portatore di Dio in se stesso. Quindi qui viene ribadita quella duplicità che abbiamo trovato prima: da un lato, l'uomo ha una relazione di dipendenza con Dio (qui definito esplicitamente in parallelo alle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* come Dio-creatore: «Creati a sua immagine»), dall'altro lato, c'è una relazione di intimità tra l'uomo e Dio che prima veniva definita «in me», mentre qui «in noi». Questo «Dio in noi [*Gott in uns*]», presente al plurale nell'ultima citazione, mi permette quindi di ricollegarmi alla domanda lasciata aperta sopra, cioè che cosa significhi che «[l]a mia ragione mi costringe [...] a credere [...] a quello che non si può comprendere e che sfugge a ogni concetto, in me e fuori di me».⁵¹ Che cosa significa che la

⁴⁷ Cfr. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 400; tr. it., p. 31.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 431-432; tr. it., p. 67.

⁴⁹ Cfr. JACOBI, *David Hume*, cit., pp. 32-33; tr. it., pp. 95-96.

⁵⁰ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 219; tr. it. dell'autrice: questa citazione si trova in una parte della *Lettera a Fichte* che Jacobi dice di riprendere da *Le cose divine e la loro rivelazione* e che Bobbio non traduce.

⁵¹ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 210; tr. it. leggermente modificata, pp. 186-187.

divinità è presente «in me», che cosa significa «Dio in noi»? Oppure, per dirla con le *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che cosa è la fonte del pensiero e dell'azione umana, che va scoperta e rivelata?⁵²

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo rifarci a una distinzione centrale attuata da Jacobi nella *Lettera a Fichte* prima di introdurre il salto mortale e il miracolo della percezione, cioè quella tra la ragione umana, che è percezione, e quella divina che invece è produttiva. La ragione divina è la pienezza del bene e della verità ed è la perfezione della vita ed è – a differenza di quella umana – una ragione autonoma e indipendente.⁵³ Nella prima nota alla *Beilage II* alla *Lettera a Fichte* questa ragione divina viene definita esplicitamente come spirito.⁵⁴ L'incipit di questa *Beilage II* è la famosa domanda: «Ha l'uomo la ragione o la ragione l'uomo?».⁵⁵ Nella nota Jacobi spiega questa frase iniziale. Da un lato, l'uomo possiede egli stesso la ragione. Qui, la ragione, a differenza che nel corpo principale della *Lettera*, non è intesa come una facoltà percettiva dell'uomo, ma come una facoltà essa stessa produttiva, cioè come la capacità di formare i concetti astruendo dalle cose reali e di sussumere poi nuove percezioni sotto questi concetti già formati. La ragione in questo senso è una qualità o facoltà dell'essere umano, che l'essere umano possiede: l'uomo ha la ragione. Questo tipo di ragione corrisponde a ciò che più tardi Jacobi stesso, cercando di eliminare questa confusione terminologica, chiamerà «intelletto» (*Verstand*);⁵⁶ dall'altro lato, l'uomo è posseduto dalla ragione: l'essere umano non è altro che «una forma che ha preso la ragione», quella ragione che è lo «spirito», «il principio e la fonte originaria del sapere»;⁵⁷ qui

⁵² Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁵³ Cfr. JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 209; tr. it., p. 186.

⁵⁴ Cfr. JACOBI, *Jacobi an Fichte. Beilage II*, cit., p. 232, nota 1; questa appendice non è tradotta da Norberto Bobbio.

⁵⁵ Ivi, p. 232.

⁵⁶ JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., pp. 377-378; tr. it., pp. 8-9.

⁵⁷ JACOBI, *Jacobi an Fichte. Beilage II*, cit., p. 232, nota 1. Qui Jacobi usa il termine «*Urquell der Erkenntnis*» (fonte originaria della conoscenza) che richiama la «fonte [*Quelle*] del pensiero e dell'azione umana» delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (cfr. note 37 e 38). Si cfr. a questo proposito il saggio di B. Sandkaulen, *Oder hat Vernunft den Menschen?* nel quale l'autrice distingue tra una razionalità strumentale, posseduta dall'uomo, della quale l'uomo si serve – quella che sopra ho chiamato ragione (3) e una ragione che, invece, possiede essa stessa l'uomo (complemento oggetto), che Sandkaulen definisce anche sentimento dello spirito (*Geistgefühl/Gesitgefühl des Jemeinigen*), in quanto certezza che il singolo ha del suo essere personale-individuale. Questo secondo tipo di ragione, per Sandkaulen, non è mai impersonale, non può essere identificata con lo spirito divino presente nel mondo e nell'uomo e tanto meno con la provvidenza. La principale differenza tra la mia interpretazione e questa interpretazione è che Sandkaulen elimina la ragione divina, intesa come spirito presente nel mondo – quella che sopra ho chiamato ragione (1). Così facendo modifica anche il significato della ragione (2). Per Sandkaulen questa è la percezione che il singolo ha di se

abbiamo quindi una ragione di cui l'uomo stesso è una manifestazione particolare, una particolare forma assunta da questa ragione che va oltre l'individuo umano: una ragione che ha l'uomo. A ben vedere quindi i tipi di ragione di cui parla Jacobi nella *Lettera* e nella *Beylage II* sono tre: 1) la ragione produttiva-divina, intesa come spirito, oltre l'uomo (sebbene nella storia) e di cui l'uomo è una manifestazione particolare, 2) la ragione che è «percezione», intesa come capacità dell'uomo di percepire se stesso sia come essere dipendente dal creatore sia come forma particolare di questa ragione oltre l'uomo, che è lo spirito ed infine 3) la ragione come intelletto, come specifica forma del pensiero umano che astraendo, comparando e differenziando forma i concetti e li applica nella conoscenza.

Questo terzo tipo di ragione nel nostro contesto non è importante; essa serve a Jacobi nella sua polemica contro Fichte, che secondo lui assolutizza questo tipo di ragione, 'dimenticandosi' così completamente degli altri due tipi, per Jacobi molto più importanti. Ciò che ci interessa qui è il rapporto del secondo tipo di ragione con il primo tipo: secondo Jacobi, la ragione percettiva dell'uomo – la ragione (2) – non gli rivela soltanto che c'è un Dio esterno a lui e di gran lunga superiore a lui, ma gli rivela anche che c'è un legame intimo tra lui e Dio come spirito – ragione (1). La relazione dell'uomo con Dio è qualcosa di duplice, da un lato, egli è creatura, legata a Dio da un legame di profonda dipendenza, rappresentata nelle citazioni precedenti dal sistema metaforico-orientativo dell'alto-basso. Dall'altro, nel momento in cui Dio è spirito, è ragione produttiva presente nel mondo – ragione (1) – e l'uomo lo percepisce come tale, l'uomo entra anche in una relazione diversa con Dio, non più quella di dipendenza (creatore-creatura), ma quella di intimità (Dio in me/ Dio in noi) e di identità: l'uomo è una manifestazione dello spirito divino presente nel mondo e presente in lui stesso e ne è cosciente.⁵⁸ Ecco il significato dell'«in me»

stesso nella sua particolarità e nel suo essere creato a somiglianza di un'immagine originaria che è Dio. Da un lato, viene quindi meno l'idea di una presenza di Dio come spirito nel mondo, dall'altro, ma in stretta connessione con questo primo punto, anche la relazione tra uomo e Dio viene ridotta al rapporto di creazione e all'essere immagine di Dio dell'uomo. Cfr. B. SANDKAULEN, *Oder hat Vernunft den Menschen?*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIX, 1995, 3, pp. 416-429.

⁵⁸ Nel suo articolo *La questione su Dio nella 'Lettera a Fichte' di Jacobi*, Ariberto Acerbi sottolinea giustamente l'importanza della dimensione teistico-personale nella concezione della divinità della *Lettera a Fichte*. Egli sottolinea inoltre la centralità della ragione divina rispetto a quella umana e la dipendenza di quest'ultima dalla prima; Acerbi non dimentica tuttavia di evidenziare anche la funzione chiave della ragione umana come riconoscimento del fondamento divino esterno ad essa (della ragione divina). Un punto di differenza nelle nostre interpretazioni mi sembra consistere nel fatto che nella mia interpretazione la ragione divina – quella che nel testo chiamavo ragione (1) – è immanente al mondo e presente nell'uomo stesso e che l'essere umano la riconosce in se stesso (tramite la ragione umana); mentre per Acerbi la ragione umana si deve rivolgere alla trascendenza per potere avere «una premonizione (*Ahndung*) di Dio [...] come vita razionale in sé compiuta» (A. ACERBI, *La questione su Dio nella 'Lettera a Fichte' di Jacobi*, in «Rivista di filosofia neo-

della citazione precedente e della «fonte del pensiero e dell'azione» che va solo scoperta delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*.⁵⁹

Inoltre, prima ci siamo chiesti se il «fuori di me» – che segue la scoperta da parte dell'uomo di questa sua relazione di intimità con lo spirito – coincide con il rapporto tra creatore e creatura. La mia tesi è che questo «fuori di me» che segue la scoperta del Dio «in me» indichi piuttosto l'azione della libertà umana, la possibilità per l'uomo di esprimere 'fuori di sé' tramite le sue azioni lo spirito (la ragione divina) che ha appena scoperto in sé; un aspetto quindi molto diverso dal «fuori di me» della relazione di dipendenza tra creatore e mondo/creatura. Analizzo questo aspetto della libertà umana seguendo Jacobi nella *Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore*, poiché qui – a differenza della *Lettera a Fichte* dove parla di «mistero della libertà» – il *topos* della libertà viene più volte definito esplicitamente un miracolo.

IV. IL MIRACOLO DELLA LIBERTÀ

La *Prefazione* del 1815 introduceva il volume dell'*opera omnia* di Jacobi (pubblicata da lui stesso) dedicato ai suoi scritti filosofici. Esso conteneva sia il dialogo *David Hume* sia la *Lettera a Fichte* e le sue *Beylagen*. Nella *Prefazione*, Jacobi ritorna con insistenza sul tema della libertà umana.

Il riconoscimento di una libertà e di una provvidenza vere e reali, non solo nell'essere supremo, ma in ogni essere razionale, e l'affermazione che queste due proprietà si presuppongono a vicenda, è ciò che distingue la mia filosofia da tutte le altre filosofie, da Aristotele sino ai nostri giorni.⁶⁰

Secondo Jacobi, la libertà dell'uomo deve essere riconosciuta a fianco della libertà divina; Jacobi, inoltre, definisce la libertà umana un'«efficacia miracolosa con provvidenza»⁶¹ e parla del «miracolo della provvidenza e della libertà».⁶² La libertà umana è miracolosa, poiché, come la

scolastica», CXIII, 2021,1, pp. 205-223, qui p. 213). Questa dimensione trascendente della divinità si vede anche nella determinazione morale dell'uomo in Jacobi che, secondo Acerbi, deve ancorare il suo volere «a un bene sostanziale *trascendente*» (ivi, p. 214). Secondo me, nella concezione della divinità di Jacobi è importante mettere in luce una certa duplicità: da un lato, troviamo un Dio personale, creatore del mondo, trascendente: il Dio del teismo; dall'altro, si trova però anche la concezione di un Dio come spirito, come ragione divina presente nel mondo e nell'uomo stesso. Cfr. a questo proposito in particolare ivi, pp. 209-210 per la concezione teistico personale di Dio; ivi, pp. 213-214, per la concezione della ragione divina.

⁵⁹ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁶⁰ JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 396; tr. it., p. 27.

⁶¹ Ivi, p. 396; tr. it., p. 28.

⁶² *Ibidem*; tr. it., p. 27.

libertà di Dio-creatore, essa è in grado di porre un inizio assoluto che si sottrae alla catena deterministica delle leggi naturali e al determinismo da esse implicato e dipende solo della volontà libera dell'essere agente. Jacobi sostiene infatti:

Ogni azione schiettamente morale, veramente virtuosa è, rispetto alla natura, un miracolo e rivela Colui da cui solo i miracoli possono essere compiuti, il creatore, l'onnipotente signore della natura, il reggitore dell'universo. Lo stesso si può dire di qualsiasi creazione umana veramente geniale. Un intelletto che sia rivolto unicamente alla natura, non ammettendo a buon diritto sul proprio terreno nessun miracolo, è costretto a negare tanto la realtà di creazioni autentiche e veramente geniali quanto la realtà di azioni autentiche e veramente virtuose. Della realtà delle une e delle altre testimonia lo spirito, nella sua intimità, nella sua imperscrutabilità, lo spirito che ci rivela per ogni dove soltanto cose misteriose; non già la scienza. Questa finisce necessariamente là dove l'effetto della libertà si fa manifesto.⁶³

La libertà umana si manifesta come riflesso di quella divina nelle azioni morali dell'uomo e nella sua attività creativa, geniale sia artistica sia filosofica. La scienza – così nella citazione precedente – rivolta esclusivamente alla natura, vede ovunque cause ed effetti, determinismo e non è in grado di cogliere le opere della libertà umana. Solo lo spirito testimonia il miracolo della libertà: solo ciò che Jacobi nella *Lettera a Fichte* chiamava la ragione percettiva dell'uomo, ciò che gli rivela la presenza della ragione divina/dello spirito in se stesso, è in grado di produrre azioni libere che ubbidiscono a una logica diversa da quella deterministica-naturalistica. L'uomo manifesta tramite queste sue azioni libere 'fuori di sé' la presenza dello spirito divino che ha scoperto 'in sé'. Ecco quindi rivelato anche il significato di quel «fuori di me» della *Lettera a Fichte*. Inoltre, anche la fonte delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* andava «scoperta e rivelata». La rivelazione da parte dell'uomo di questa fonte corrisponde proprio alla rivelazione o alla testimonianza di fronte agli altri da parte dell'uomo della presenza dello spirito divino, che ha scoperto in sé.⁶⁴

Nella *Prefazione* la libertà si presenta di continuo accompagnata dal *topos* della provvidenza (*Vorsehung*).⁶⁵ Questo termine ha, in concomitanza alla ragione nella *Lettera a Fichte*, un duplice significato: da un lato la provvidenza corrisponde a ciò che nella *Lettera* veniva chiamato percezione/ragione percettiva dell'uomo. La provvidenza va interpretata come *Vor-sehung* dell'uomo, come capacità dell'essere umano di vedere prima di agire. L'uomo percepisce se stesso come creatura e come portatore dello spirito e solo con questa consapevolezza può agire liberamente, cioè non sottostando alle leggi naturali. Il termine provvidenza, inoltre, nella sua accezione tradizionale, si può riferire anche a Dio, parallelamente alla ragione nella *Lettera a Fichte*, che era anche ragione divina, spirito. La provvidenza divina è il piano secondo il quale Dio ha creato il mondo e lo guida e lo mantiene.⁶⁶ Mi sembra che il termine provvidenza, forse più che il termine ragione o spirito, che venivano utilizzati nella *Lettera*, permetta di conciliare meglio l'idea del

⁶³ Ivi, pp. 431-432; tr. it. modificata, p. 67.

⁶⁴ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁶⁵ Cfr. ad esempio: JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., pp. 395-396; tr. it., pp. 26-27.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 431; tr. it., p. 67.

Dio creatore extramondano con quella di un Dio o un'istanza divina (spirito) presente nel mondo. Qui, possiamo pensare a un Dio esterno al mondo, che lo ha creato, e che allo stesso tempo ha un piano per il mondo attuato nella creazione e che si realizza in esso nello svolgimento storico. Tuttavia, questa al momento è solo un'ipotesi che deve essere verificata. Ciò che va approfondito è se per Jacobi Dio come spirito è realmente presente nel mondo oppure se nel mondo si trova attuato un progetto, un pensiero di Dio, cioè la provvidenza. In questa seconda variante il legame di intimità tra Dio e l'uomo sarebbe fortemente indebolito. In entrambe le ipotesi però si presenta un ulteriore problema che riguarda la concezione della libertà umana sostenuta da Jacobi: se l'azione libera umana, come l'azione divina di creazione, deve essere libera nel senso che essa è un inizio assoluto che non dipende da nulla se non dalla volontà dell'essere agente, è estremamente problematico il fatto che l'uomo nella sua azione libera debba portare ad espressione lo spirito divino presente nel mondo e in se stesso o il piano divino presente nel mondo come provvidenza. In entrambi i casi abbiamo una forte limitazione della libertà umana. Non è questa un'altra forma di determinismo, non più naturalistico, come voleva Spinoza, ma divino/provvidenzialistico?

V. CONCLUSIONE

Nella descrizione del suo salto mortale, alla fine del movimento acrobatico, Jacobi torna a stare sui suoi piedi. Questa era anche la posizione da cui era partito, saltando via dal determinismo di Spinoza. Spinoza, come abbiamo visto, identifica le leggi naturali che tutto determinano in maniera costante con Dio e ammette così la presenza di Dio nel mondo. Il determinismo di Spinoza assume quindi una giustificazione teologica e diviene così – per Jacobi – fatalismo. Nella filosofia di Spinoza, inoltre, per la volontà umana non rimane nessuna possibilità di agire liberamente, poiché anch'essa è determinata completamente dalle leggi naturali. Jacobi, inorridito da queste conseguenze del pensiero di Spinoza, 'salta via' dal terreno dello spinozismo. Scopre così un Dio personale ed extramondano che ha creato il mondo in piena coscienza e libertà e, allo stesso tempo, scopre la dipendenza radicale dell'uomo da questo Dio (rappresentata dalla posizione a testa in giù dell'uomo). Inoltre, però scopre anche un'altra faccia della divinità: un Dio presente nel mondo e in lui stesso come spirito o come ragione che tutto regge e governa. L'uomo è libero di decidere se vuole diventare testimone dello spirito divino presente in lui; se tramite le sue azioni libere (moralì e creative) vuole testimoniare questa presenza divina nel mondo, agendo in una nuova ottica e prospettiva che rompe completamente con le leggi del determinismo naturalistico.

Jacobi, completa così la volta nell'aria e alla fine del suo salto mortale, ritorna nella stessa posizione da cui era partito, per terra diritto, sui suoi piedi. Jacobi ritorna quindi sul terreno di partenza e nella stessa posizione (la posizione eretta a terra) che metaforicamente era occupata

dalla filosofia di Spinoza.⁶⁷ Che cos'hanno queste due posizioni in comune e che cos'hanno di diverso? Da un lato, entrambe ammettono la presenza di Dio nel mondo. Jacobi, però, non identifica questo Dio immanente con le leggi immutabili della natura, ma con la ragione divina, con lo spirito. Jacobi, inoltre, giunge a questa posizione dopo avere compiuto il movimento audace e pericoloso del salto mortale, mentre Spinoza non si è mosso. Questo implica metaforicamente, da un lato, il riconoscimento da parte di Jacobi di un Dio extramondano e della posizione di dipendenza dell'uomo da lui. Dall'altro, il riconoscimento della presenza di Dio nel mondo, tuttavia come spirito e provvidenza e non come leggi costanti del naturalismo deterministico. Lascio qui irrisolta la difficile questione di che cosa significhi che l'uomo raggiunge la posizione eretta a testa-in-su già all'interno della volta, ancora nell'aria, prima di atterrare.

In tutto questo processo acrobatico che cos'è un miracolo? Abbiamo visto che, per Jacobi, il miracolo ha a che fare con la possibilità di porre un inizio assoluto, libero, in quanto non può essere inserito nella catena di cause ed effetti. La creazione divina è per Jacobi il miracolo per eccellenza; anche la volontà umana è miracolosa, perché è in grado di essere inizio, sottraendosi alla concatenazione di causa ed effetto e anche alla dipendenza dal Dio-creatore. Abbiamo visto, tuttavia, come questa concezione della libertà sia problematica, perché essa porta ad espressione lo spirito divino presente nell'uomo, che Jacobi definisce anche come 'provvidenza' e così sembra che ci sia comunque una guida eteronoma della volontà dell'uomo. L'uomo può 'solo' decidere se portare ad espressione lo spirito divino scoperto in sé o se ribellarsi. Infine, il miracolo è per Jacobi la percezione da parte dell'uomo della propria relazione a Dio; da un lato, della sua dipendenza dal Dio creatore, dall'altro, ancora più miracolosa è la scoperta della presenza dello spirito divino in noi. La percezione dello spirito è miracolosa, innanzitutto, perché essa è semplicemente presente nella sua evidenza all'uomo (cioè essa non è frutto del pensiero della rielaborazione mentale dell'uomo); in secondo luogo, perché essa dà avvio al processo libero di testimonianza dello spirito da parte dell'uomo. Concludo con una citazione tratta, come quella iniziale, dai *Fliegende Blätter*:

Auch ich glaube Wunders wegen; des Wunders wegen nämlich der Freiheit, die ein kontinuierliches Wunder ist, und viel Analogie hat mit dem das Christenthum begründenden Wunder der Geistesempfängniß am Pfingsttage.

Frei seyn und ein Geist seyn ist Eins. – Wo Geist ist, da ist Erfindungskraft, Schöpfungskraft, Originalität, Selbstseyn. Jedes große Beispiel ergreift uns mit der Autorität eines Wunders, und spricht zu uns:

⁶⁷ Tristana Dini riconosce correttamente questo ritorno alla posizione di partenza e sottolinea i punti in comune tra la filosofia di Jacobi e quella di Spinoza. In due punti del capitolo intitolato *Intermezzo. L'approdo del salto mortale*, Dini abbina questo ritorno anche al movimento del salto mortale, senza tuttavia soffermarsi a fondo sulla dinamica del movimento: «Il pensiero di Spinoza non rappresenta per Jacobi solo il “punto elastico” a partire dal quale effettuare il salto mortale, ma, in un certo senso, ne indica anche il punto d'arrivo». DINI, *Il «filo storico» della verità*, cit., pp. 181-185, qui p. 181.

Wenn ihr nur Glauben hättet, so könntet auch ihr die Thaten thun, die ich thue.⁶⁸

Anch'io credo grazie al miracolo; al miracolo, cioè, della libertà, che è un miracolo continuo, e somiglia molto al miracolo, che fonda il cristianesimo, della ricezione dello spirito a Pentecoste.

Essere liberi ed essere spirito è Uno. – Dove c'è lo spirito, lì c'è anche forza di inventare, forza creativa, originalità, Essere-se-stessi. Ogni esempio eccellente ci cattura con l'autorità di un miracolo e ci dice: Se aveste fede, anche voi potreste compiere le azioni, che faccio io.

gloriade@zedat.fu-berlin.de
(Zedat, Freie Universität Berlin)

⁶⁸ F.H. JACOBI, *Fliegende Blätter*, in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 5,1, p. 415.





OMAR BRINO

LA «DICERIA CHE LA RELIGIONE
OFFENDEREBBE LA TOTALITÀ DEI GIUDIZI
DELLA SCIENZA NATURALE»: «SENSO
DELL'INFINITO» E MIRACOLO IN
SCHLEIERMACHER

THE «RUMOR THAT RELIGION WOULD OFFEND THE TOTALITY OF THE
JUDGMENTS OF NATURAL SCIENCE»:
«SENSE OF THE INFINITE» AND MIRACLE IN SCHLEIERMACHER

The article proposes an analysis of Schleiermach's discussion of the question of miracles, a discussion which lasted for more than thirty years - from the first edition of On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers in 1799 to the last edition of the Glaubenslehre in 1830/31. This discussion places itself on the one hand at the conclusion of the long process of hermeneutic accommodation of religious contents with respect to post-Copernican science and, on the other hand, at the beginning of a further season of religionistic research: the problem of the miracle either as accommodation, or as a contrast between science and religion is, in fact, transcended towards a properly religious understanding of it.



I.

Nel contesto di *Sulla religione. Discorsi a chi è colto e la disprezza* del 1799,¹ e in particolare nel secondo di tali discorsi, *L'essenza della religione*, Schleiermacher propone esplicitamente di risemantizzare il termine 'miracolo': egli parla, infatti, di un «mio significato» di miracolo rispetto al «vostro», laddove quest'ultimo possessivo indica i destinatari dell'opera fin dal sottotitolo, ossia coloro che si ponevano verso la religione secondo la cultura del tempo e tendevano a disprezzarla, a non valutarla abbastanza.

Riferendosi ai «metafisici» e «moralisti» di tale cultura, tanto accademici che popolari, Schleiermacher scrive:

Il discutere quale avvenimento [*Begebenheit*] sia realmente un miracolo e in che cosa propriamente consista il suo carattere, quale vi sia l'estensione della rivelazione e fino a che punto e perché vi si debba propriamente credere, e il manifesto preoccuparsi, per quanto è possibile fare ciò con scrupolo e attenzione, di contestarla e accantonarla, nella folle convinzione di prestare in questo modo un servizio alla filosofia e alla ragione, questa è una delle più infantili operazioni dei metafisici e dei moralisti nella religione. Essi sconvolgono tutti i punti di vista e attirano sulla religione la diceria [*Geschrei*] secondo cui essa offenderebbe la totalità [*Totalität*] dei giudizi della scienza e della fisica.²

In queste impostazioni, Schleiermacher vede, infatti, un'umiliazione, un 'disprezzo', dei contenuti religiosi che non sono compresi in se stessi, ma assunti come un problema da risolvere con strumenti diversi dalla religione stessa. Di fronte a ciò, egli vuole sottolineare che la religione rappresenta invece in se stessa un modo specifico di considerare la realtà – una specifica *Ansicht* – e come tale non ha bisogno di adattarsi alla fisica o alla psicologia, perché fin dall'inizio si muove in un piano diverso rispetto al loro:

La religione, per quanto rivendichi ad alta voce tutti quei concetti malfamati, vi lascia intatta la vostra fisica e anche, se Dio vuole, la vostra psicologia. Che cos'è dunque un miracolo? Ma ditemi in quale lingua – non parlo certamente di quelle lingue che come le nostre sono nate dopo il tramonto di ogni religione – esso è chiamato altrimenti che è un segno, un'indicazione [*Andeutung*]? E dunque tutte quelle espressioni non asseriscono nient'altro che il rapporto diretto di un fenomeno con l'infinito [*die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung an dem Unendlichen*], con l'universo; ma ciò esclude che ce ne sia uno

¹ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (anonima, 1799), ora in H.-J. BIRKNER ET. AL. (eds.), *Kritische Gesamtausgabe*, vol. I/2, de Gruyter, Berlin-New York 1980 ss., pp. 185-326 (d'ora in poi KGA). Per recenti introduzioni generali agli scritti schleiermacheriani, con aggiornate bibliografie, cfr. M. OHST (ed.), *Schleiermacher Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 e A. DOLE - S.A. POE - K. VANDER SCHEL (eds.), *Oxford Handbook of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, Oxford 2023.

² KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. a cura di G. MORETTO, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1998, p. 148 (qui e nel prosieguo indico le traduzioni italiane, qualora presenti, ma esse potranno essere ritoccate per questioni di omogeneità terminologica).

altrettanto diretto con il finito e la natura? “Miracolo” è soltanto il nome religioso di un avvenimento; ogni avvenimento anche il più naturale e più abituale appena si presenta in modo che la considerazione [Ansiht] religiosa di esso possa essere quella dominante è un miracolo. Per me tutto è miracolo mentre, nel vostro significato, sarebbe per me un miracolo, cioè qualcosa di inspiegabile e di strano, solo ciò che non è tale nel mio significato.³

Gli ‘accomodamenti’⁴ della tarda *Aufklärung*, accademica o popolare, pur condotti anche in buona fede, mantenevano, dunque, secondo Schleiermacher l’impressione fallace, la «diceria», che religione e scienza si muovessero in un unico piano conoscitivo e che la prima offendesse ormai la seconda e dovesse invece adattarsi ad essa, in modo più o meno maldestro, laddove per Schleiermacher occorre in primo luogo comprendere la diversità di considerazione tra le due.

Originariamente, infatti, dice Schleiermacher, il miracolo non costituiva affatto un attacco alla scienza, semplicemente perché la scienza, intesa in senso moderno, nemmeno c’era. La ‘ri-semantizzazione’ del miracolo rispetto al significato comune alle *élites* del suo tempo viene dunque presentata da Schleiermacher come la riscoperta di un significato più originario del miracolo stesso, un significato che, essendo precedente alla scienza moderna, non ha bisogno di opporsi ad essa.

Occorre, cioè, in primo luogo riscoprire il ‘senso religioso’, la capacità di avvertire la realtà in modo religioso; fatto questo, la stessa contrapposizione con la scienza diventa un falso problema, una diceria appunto:

ogni discussione, da una parte e dall’altra, su singoli avvenimenti di cui ci si chiede se meritano di essere chiamati con questo nome, mi dà soltanto la dolorosa impressione di quanto sia povero e gracile il senso religioso [*der religiöse Sinn*] dei disputanti. Gli uni dimostrano ciò protestando ovunque contro il miracolo, e gli altri interessandosi in particolare di questo o quello ed esigendo che un fenomeno si è configurato in maniera molto strana per essere per essi un miracolo.⁵

Il «senso religioso», come Schleiermacher aveva esplicitamente detto precedentemente nel

³ KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. cit., pp. 148-149.

⁴ Sulla tematica della *Akkommodation* o *Anpassung* nel dibattito teologico del Settecento tedesco cfr. H. LEE, *The Biblical Accommodation Debate in Germany. Interpretation and the Enlightenment*, Palgrave-Macmillan, London 2017 e L. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts*, in U. BARTH - CL.-D. OSTHÖVENER (eds.), *200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle, 14.-17. März 1999*, de Gruyter, Berlin-Boston 2000, pp. 194-246. Danneberg mostra, tra l’altro, come il tema dell’‘accomodamento’ nell’ermeneutica biblica ha un momento di snodo fondamentale dopo la rivoluzione copernicana, in figure come Galileo e Spinoza, ma è presente in forme diverse fin dall’epoca patristica.

⁵ KGA, vol. I/2, p. 240; tr. it. cit., p. 149.

corso del secondo discorso, è innanzitutto il «senso e gusto dell'infinito»;⁶ si tratta certo di un modo di considerare gli avvenimenti, ma in primo luogo di uno specifico «rapporto» reale e non solo 'soggettivo' di essi con l'infinito. La scienza studia i rapporti dei finiti tra loro, mentre la religione si muove nei rapporti dei finiti all'infinito: tra i due piani non vi è affatto offesa reciproca.

II.

Nella seconda edizione dei *Discorsi*, nel 1806,⁷ Schleiermacher sottolinea ulteriormente il tema della centralità della considerazione 'soggettiva', dello «stato d'animo» (*Gemütszustand*) dell'osservatore, ma, ancora una volta, tale considerazione soggettiva coglie o non coglie quello che Schleiermacher ritiene un rapporto 'reale' tra finiti e infinito.

Tra i passi che vengono riscritti o aggiunti vi è questo:

il nostro nome di miracolo, che ha a che fare solo con lo stato d'animo dell'osservatore [*den Gemütszustand des Schaunders*], è efficace in quanto segno – tanto più se non ci fosse nient'altro oltre ad esso – se si configura in modo da far porre attenzione su di sé e sulla sua forza di significazione. Ogni finito è però in questo senso un segno dell'infinito.⁸

Coloro che protestano contro i miracoli, si aggiunge anche in questa edizione, lo fanno perché «non vogliono vedere il rapporto immediato all'infinito e alla divinità».⁹

Evidentemente, Schleiermacher non ritiene il lato soggettivo e ideale e il lato oggettivo e reale come completamente scindibili tra loro: il rapporto tra il finito e l'infinito non è affatto meno reale e oggettivo di quello dei finiti tra loro, chi osserva solo i finiti tra loro non coglie un rapporto reale dei finiti all'infinito.

La posizione della teologia illuministica dell'«accomodamento», che cercava di superare la contrapposizione tra religione e scienza partendo dalla scienza, fisica o psicologica, mantenendo, però, così facendo, la contrapposizione, è dunque oltrepassata da Schleiermacher partendo dalla religione, che, in quanto tale, osserva un rapporto reale non tenuto in considerazione dalla scienza, ma nient'affatto contrapposto ad essa.¹⁰

⁶ Cfr. KGA, vol. I/2, p. 212; tr. it. cit., pp. 113-114. «La prassi è arte, la speculazione è scienza, la religione è senso [*Sinn*] e gusto [*Geschmack*] dell'infinito».

⁷ Le edizioni delle *Reden* dalla seconda all'ultima curata dall'autore si trovano collazionate in KGA vol. I/12, pp. 1-322.

⁸ KGA, vol. I/12, p. 113; tr. it. dell'autore.

⁹ KGA, vol. I/12, pp. 113-114; tr. it. dell'autore.

¹⁰ Sul tema dei rapporti tra conoscenza della natura e religione nello Schleiermacher maturo cfr. A. DOLE, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, Oxford 2010 e

Nel passo aggiunto appena citato si vede anche l'inserzione del termine «divinità» insieme ad «infinito» nel riferimento al rapporto religioso, laddove in generale nell'edizione del 1806, rispetto alla prima, si assiste a una diminuzione quantitativa del termine 'universo'. Il termine 'universo' suggerisce, infatti, una certa indistinzione tra 'infinito' e 'totale', mentre in vari passi della seconda edizione sono maggiormente differenziati i rapporti tra la totalità dei finiti, o 'mondo', da un lato, e l'infinito ulteriore rispetto a tale totalità, dall'altro. Proprio per specificare questo infinito ulteriore rispetto alla totalità dei finiti, la seconda edizione usa con più frequenza il termine 'Dio' o, come qui, 'divinità'. Il rapporto con l'infinito, in cui consiste la religione, si differenzia, dunque, dalla «totalità dei giudizi della scienza e della fisica»¹¹ che hanno invece a che fare con i rapporti dei finiti tra loro.

Nello Schleiermacher maturo, dalle lezioni di dialettica a quelle di dogmatica cristiana che confluiranno nella monumentale *Dottrina della fede* del 1821/22, infatti, i termini 'mondo' e 'Dio' sono rigorosamente distinti, laddove, in una specifica impostazione trascendentale, il mondo è il referente dell'autocoscienza umana verso l'insieme dei finiti, nei cui confronti l'autocoscienza è sempre in rapporti di interdipendenza, ossia di attività e recettività relativa, mentre Dio costituisce, invece, il «da dove» infinito verso cui l'autocoscienza si avverte assolutamente dipendente e tale dipendenza assoluta è la specificità del rapporto di fede.¹²

Il rapporto al mondo e il rapporto a Dio restano dunque in Schleiermacher differenti ed è questo un tema su cui Hegel ha sempre polemizzato, vedendo benissimo già nella prima edizione dei *Discorsi* tale differenza, che poi Schleiermacher avrebbe successivamente sempre meglio esplicitato. Dal punto di vista di Hegel i giudizi della fisica o della scienza della natura vanno integrati totalmente nella filosofia dello spirito, per Schleiermacher scienza e religione si muovono invece in due piani gnoseologici distinti.

La differenza tra Hegel e Schleiermacher non è tanto sulla concezione del miracolo – in entrambi scienza naturale e religione spirituale non si oppongono affatto tra loro in modo sostanziale – quanto sulla concezione della religione stessa, laddove in Hegel la totalità dei finiti si risolve totalmente nell'infinito (e viceversa), mentre per Schleiermacher, invece, l'infinito si

D.J. PEDERSEN, *The Eternal Covenant: Schleiermacher on God and Natural Science*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017.

¹¹ Una leggera variante nella seconda edizione, laddove si parla della «diceria che la religione si opporrebbe alla validità generale [*allgemeine Gültigkeit*] dei giudizi della scienza e della fisica», KGA vol. I/12, p. 113.

¹² Da un punto di visto teorico generale la distinzione tra mondo e Dio è trattata nel modo più ampio da Schleiermacher nelle proprie lezioni di dialettica, ora in KGA, voll. II/10.1 e II/10.2; tr. it. a cura di S. SORRENTINO, *Dialettica*, Trauben, Torino 2004. La definizione della «locuzione Dio» come il «da dove» (*Woher*) proviene il sentimento di dipendenza assoluta, nella *Dottrina della fede*, KGA I/13.1, pp. 38-39; tr. it. a cura di S. SORRENTINO, *La dottrina della fede*, vol. I, Paideia, Brescia 1981-1985, p. 160.

staglia in una dimensione diversa rispetto a quella totalità.¹³

In Schleiermacher la fede e la scienza non configurano affatto due verità; la verità in assoluto è una sola e infinita, laddove la fede e la scienza costituiscono due distinte relazioni che colgono due diversi e tra loro non contraddittori aspetti, non solo ‘sogettivi’, della verità. Nessuna capacità umana può cogliere la verità in modo totale e assoluto, essendo la verità come tale infinita, sia rispetto al mondo che rispetto alla trascendenza, mentre le capacità umane, tanto della fede che della scienza, sono finite. Nelle lezioni di dialettica, egli parla dell’infinito trascendente (Dio) come origine infinita di ogni sapere (*terminus a quo*), nonché del mondo come termine infinito immanente di tutte le relazioni dei finiti tra loro, *terminus ad quem* del sapere mondano.¹⁴

In questo modo, Schleiermacher preserva consapevolmente anche la dimensione di ciascuna finitezza in quanto tale, che, come egli sottolinea più volte, possiede una specificità ‘intrasferibile’,¹⁵ mai interamente riducibile al suo relazionarsi con tutti gli altri finiti. Ogni avvenimento è un miracolo per Schleiermacher perché ogni avvenimento finito è in rapporto con l’infinito e non può essere solo considerato come un momento di un divenire complessivo. Non si tratta, però, del ‘narcisismo’ o dell’‘idiozia’ del voler mantenere la propria individualità spicciola (secondo l’accusa di Hegel¹⁶), perché non è solo la propria individualità in quanto tale che viene difesa nella prospettiva schleiermacheriana, ma quella di tutti, di tutti gli avvenimenti che non possono essere schiacciati solo nel loro rapporto reciproco, laddove perderebbero in tale schiacciamento il valore del tutto ‘intrasferibile’ che ciascuno di essi possiede.

III.

Nella terza edizione dei *Discorsi*, che uscì nel 1821, in contemporanea con il primo volume della monumentale *Dottrina delle fede*, il testo del 1806, nel complesso viene ribadito con minuti interventi, ma si aggiungono importanti note in chiusura ad ogni discorso, che, oltre a precisare

¹³ Sui rapporti teorici e biografici tra Hegel e Schleiermacher cfr. di recente A. ARNDT - T. ROSEFELDT (eds.), *Schleiermacher/Hegel*, in «Hegel-Jahrbuch», Sonderband, XIII, Duncker & Humblot, Berlin 2020 (con ulteriore bibliografia).

¹⁴ Cfr. KGA I/10.1, p. 147 e *passim*.

¹⁵ Cfr. per es. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, in O. BRAUN - J. BAUER (eds.), *Werke. Auswahl in vier Bänden*, vol. II, Meiner, Leipzig 1913, p. 96 e p. 265.

¹⁶ Per Schleiermacher, dice sprezzantemente Hegel in *Fede e sapere* del 1802, «la libertà dell’intuizione suprema deve consistere nella singolarità e nell’aver per sé qualcosa di particolare [...], invece di distruggere la particolarità [*Eigenheit*] soggettiva dell’intuizione (idiota si dice di uno in quanto vi è in lui una particolarità), o perlomeno di non riconoscerla», G.W.F. HEGEL, *Jenaer kritische Schriften*, hg. von H. BUCHNER - O. PÖGGELER, in *Gesammelte Werke*, vol. IV, Meiner, Hamburg 1968 ss., p. 386; tr. it. a cura di R. BODEI, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 214-215.

ulteriormente le argomentazioni, stabiliscono espliciti rapporti con quell'opera più propriamente teologica.

Anche al passo specifico sui miracoli del secondo discorso, Schleiermacher aggiunge una nota dedicata, nella quale si trova, tra l'altro, scritto:

L'espressione qui adoperata che il miracolo è solo il nome religioso per avvenimento e che tutto ciò che accade è miracolo può facilmente essere sospettata di essere una negazione pratica del miracoloso, perché se tutto è miracolo, nulla lo è.¹⁷

Di fronte a questa critica, Schleiermacher non nega che

è evidentemente vero che tutti gli avvenimenti che risvegliano di più l'attenzione religiosa e nei quali la connessione naturale è più nascosta risultano maggiormente considerati quali miracoli,¹⁸

ma ribadisce che «è altrettanto vero che in se stesso e in rispetto alla causalità divina ogni accadimento è un miracolo».¹⁹

La differenza tra un accadimento considerato più miracoloso o meno è, dunque, solo relativa alla loro capacità di suscitare più o meno l'attenzione religiosa, mentre dal punto di vista assoluto non esiste alcuna differenza, perché una volta posta l'onnipotenza divina necessariamente ogni avvenimento deve essere considerato in relazione a tale divina causalità e dunque miracoli assoluti rispetto a miracoli relativi non esistono, o meglio il miracolo in senso assoluto è che tutti i finiti si relazionano, ciascuno per conto suo, all'infinito.

Schleiermacher rimanda qui al primo volume della citata *Dottrina della fede* uscito in contemporanea, un rimando che nella quarta e definitiva edizione dei *Discorsi*, quella del 1830, viene rettificato in relazione alla seconda e definitiva edizione della stessa *Dottrina della fede*, il cui primo volume uscì appunto anch'esso nel 1830. Di esso sono richiamati i seguenti luoghi: § 14, aggiunta; § 34, 2.3. e § 47, paragrafi che contengono le ultime posizioni schleiermacheriane sull'argomento.

Tali posizioni ribadiscono innanzitutto la polemica contro la «diceria» che la religione «offenderebbe la totalità dei giudizi della scienza naturale».

«È difficile», scrive, infatti, Schleiermacher,

concepire come l'onnipotenza divina debba mostrarsi con più efficacia nelle interruzioni del contesto della natura che non nel suo corso immutabile conforme all'ordinamento originario, che pure è quello divino, poiché appunto per colui che regge l'ordine il poter agire diversamente all'interno della realtà ordinata costituisce un pregio solo se sussiste una ragione per dover agire diversamente, la quale a sua volta può essere fondata unicamente solo sull'imperfezione di se stesso o della sua opera. [...] Dall'altra parte bisogna ancora tener presente che là dove ricorre con maggiore frequenza una simile concezione

¹⁷ KGA, vol. I/12, p. 143; tr. it. dell'autore.

¹⁸ KGA, vol. I/12, p. 144; tr. it. dell'autore.

¹⁹ *Ibidem*.

dei miracoli, cioè delle situazioni in cui c'è ancora poca conoscenza della natura, proprio là anche il nostro sentimento fondamentale appare nelle forme più deboli e più inefficaci; invece quanto più le scienze naturali sono diffuse, e quindi l'applicazione di quel concetto è più rara, tanto più si afferma quella venerazione di Dio che è espressione del nostro sentimento fondamentale.²⁰

Questa posizione viene incardinata all'analisi trascendentale dell'autocoscienza cristiana che regge tutta l'opera:

Nessuno col termine il mondo (che è oggetto della conservazione divina) intende soltanto il meccanismo della natura, bensì l'interazione di questo e degli esseri che agiscono liberamente, cosicché nel quadro di quello già si tiene conto di codesti, come a proposito di questi si mette in conto anche quel meccanismo della natura. [...] Viceversa [...] il miracolo *unico* [das *eine* Wunder] della missione di Cristo ha chiaramente lo scopo di restaurare ciò che le cause libere hanno modificato, però nel loro ambito proprio, non nel campo del meccanismo della natura e neppure contro il corso stabilito originariamente da Dio.²¹

Così come, per ogni coscienza religiosa in generale, il miracolo vero e proprio è solo il rapporto di tutti i finiti all'infinito, così per la coscienza religiosa specificamente cristiana l'unico miracolo è il rapporto di ogni coscienza credente cristiana al suo Redentore e questo rapporto si muove nell'ambito delle coscienze libere, non ha bisogno di intaccare l'ordine delle cause naturali.

La redenzione di Cristo consiste infatti nel liberare dal peccato provocato dall'ottundimento del rapporto con l'infinito divino e questo rapporto non ha a che fare con quello con le leggi naturali precedenti alla comparsa dell'uomo.²²

Certo, Schleiermacher ammette che

se a un certo punto Cristo è riconosciuto come redentore, e quindi come l'inizio dello sviluppo culminante della natura umana nel campo dell'autocoscienza, è una presupposizione ovvia che, proprio là dove si manifesta con la massima intensità un'esistenza siffatta, si presentino vissuti spirituali che non si possono spiegare in base all'essere anteriore, e quello stesso che esercita un'incidenza così inaudita sul resto della natura umana dimostrerà altresì, in forza della connessione generale, una forza inaudita nell'operare sul versante fisico della natura umana e sulla natura esterna.²³

²⁰ KGA, vol. I/13.1, p. 278 (§ 47); tr. it. cit., pp. 375-376. Su queste argomentazioni e in generale sulla concezione dei miracoli nella *Dottrina delle fede*, cfr. PEDERSEN, *The Eternal Covenant*, cit., in part. pp. 67-98.

²¹ KGA, vol. I/13.1, p. 279 (§ 47); tr. it. cit., pp. 376-377.

²² Sul tema del peccato, anche in relazione alla questione delle leggi naturali, cfr. di recente D.J. PEDERSEN, *Schleiermacher's Theology of Sin and Nature: Agency, Value, and Modern Theology*, Routledge, Oxford-New York 2020.

²³ KGA, vol. I/13.1, p. 121 (§ 14. Aggiunta); tr. it. cit., pp. 234-235.

Egli spiega in questo modo le caratteristiche inaudite che i credenti in Cristo assegnarono immediatamente a lui anche rispetto all'interazione delle cause libere sulle cause naturali, ma sottolinea subito che è la fede in Cristo come redentore universale a fondare, per il cristiano, la fede in questa capacità inaudita e non viceversa,²⁴ perché altrimenti la missione di Cristo verso la libertà sarebbe sottomessa al suo rapporto con le cause puramente naturali e la fede cristiana sarebbe sottomessa a «qualcosa di magico» [*etwas magisches*].²⁵

IV.

Se dopo questa rapida considerazione della più che trentennale trattazione schleiermacheriana della questione dei miracoli, dalla prima edizione dei *Discorsi* nel 1799 all'ultima edizione della *Dottrina della fede* nel 1830/31, passiamo a qualche stringatissima osservazione consuntiva, si può dire, a mio avviso, che tale trattazione intende porsi da un lato a conclusione del lungo processo di accomodamento ermeneutico dei contenuti religiosi rispetto alla scienza post-copernicana – un 'accomodamento' iniziato fino almeno dalle celebri argomentazioni galileiane – e, dall'altro lato, all'inizio di una ulteriore stagione della ricerca religionistica.

Galileo aveva appunto, all'interno del dibattito post-copernicano, parlato della differenza della questione del 'culto divino' e della 'salute delle anime' rispetto alla questione delle scienze naturali – laddove la Scrittura religiosa si 'accomodava' alle conoscenze del tempo dei suoi primi destinatari, rispetto alle questioni naturali, ma non aveva affatto tali conoscenze naturali come principale obiettivo, e quindi, per i suoi destinatari successivi, l'ermeneutica propriamente religiosa poteva a sua volta 'riaccomodare' quegli antichi testi alle conoscenze naturali ulteriori.²⁶

Per Schleiermacher, tre secoli dopo, questo procedimento è ormai assodato e si può andare verso un ulteriore passaggio: indagare dall'interno l'annuncio – *kerygma*, si dice appunto nella

²⁴ KGA, vol. I/13.1, p. 122 (§ 14. Aggiunta); tr. it. cit., p. 235.

²⁵ KGA, vol. I/13.1, p. 283 (§ 47); tr. it. cit., p. 380.

²⁶ Cfr. G. GALILEI, *Le Opere*, Edizione Nazionale, diretta da A. FAVARO, vol. V, Barbera, Firenze 1895, p. 316: «Chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accomodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di [...] pronunciar di esse creature cose non punto concernenti al primario istituto delle medesime Sacre Lettere, ciò è al culto divino e alla salute dell'anime». Sulla collocazione di queste celebri posizioni galileiane nella secolare storia della dottrina ermeneutica dell'accomodamento cfr. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens*, cit., pp. 205-206, e LEE, *The Biblical Accommodation Debate in Germany*, cit., pp. 41, 75. Sulla filosofia e la teologia dopo la rivoluzione scientifica moderna, che Schleiermacher interpreta in modo strettamente congiunto nelle scienze naturali e nelle scienze storiche, cfr. quanto egli scrive nelle proprie *Lezioni di storia della filosofia*: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, hg. von H. RITTER, Reimer, Berlin 1839, pp. 230-233 (purtroppo queste lezioni non sono ancora uscite nella KGA e bisogna rifarsi per ora all'antica edizione ottocentesca).

*Dottrina della fede*²⁷ – propriamente religioso e teologico rivolto al «culto divino e alla salute delle anime», ossia, detto in termini schleiermacheriani, al messaggio della redenzione dei finiti in relazione all'infinito; il problema del miracolo o come accomodamento o come contrapposizione tra scienza e religione è dunque oltrepassato in una comprensione propriamente religiosa di esso.²⁸

omar.brino@virgilio.it
(Università di Chieti)

²⁷ KGA, vol. I/13.1, p. 129; tr. it. cit., p. 242.

²⁸ Anche per la questione del miracolo vale, quindi, quanto Danneberg ha sottolineato nel rapporto generale di Schleiermacher all'ermeneutica biblica del suo tempo. Da un lato, il tema dell'«accomodamento» viene riassorbito da lui all'interno di una compiuta inserzione dell'ermeneutica biblica nell'ermeneutica storica generale, non avendo dunque più bisogno di venire evidenziato come tale; dall'altro lato, soprattutto, la problematica dell'accomodamento viene oltrepassata su un piano propriamente religioso e teologico. Cfr. DANNEBERG, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens*, cit., in part. pp. 238-239.



Hors de la page

Uno dei capitoli più controversi e ancora poco approfonditi della biografia di Rosmini riguarda il fallimento del suo tentativo di radicare l'Istituto della Carità anche in Trentino negli anni tra il 1831 e il 1835; un fallimento che chiama in causa l'intreccio molto stretto tra autorità asburgica e vescovi trentini, tra questi ultimi e Rosmini, ma anche i rapporti interni alla comunità rosminiana, in particolare tra Rosmini e Pietro Rigler. I numerosi studi seguiti alla grande biografia del Roveretano pubblicata da Pagani e Rossi nel 1959 hanno sempre messo a fuoco aspetti parziali della complessa vicenda, privilegiando alcune fonti a scapito di altre. D'altro canto queste lacune della letteratura critica non si sono riverberate negativamente solo sul piano storico-biografico, ma hanno anche reso più ardua la comprensione di opere celeberrime come il trattato Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, composto proprio in quegli anni, e più in generale dei rapporti tra religione e politica, tra Chiesa e Stato, in una fase decisiva di maturazione del pensiero rosminiano. L'ampio saggio qui pubblicato dallo storico atesino Andrea Vitali si distingue proprio per lo sforzo di attingere alla molteplicità delle fonti oggi disponibili e di restituire, attraverso la lente dell'amicizia tra Rosmini e Rigler, un'interpretazione complessiva dell'intricatissima vicenda con significativi risvolti inediti.





ANDREA VITALI

LE VICENDE DELLA FONDAZIONE ROSMINIANA DI TRENTO: PETER RIGLER ED ANTONIO ROSMINI

THE EVENTS OF THE FOUNDATION
OF THE ROSMINIAN COMMUNITY OF TRENTO

The article aims to reconstruct the stories, characters and places that characterized the foundation of a Rosminian community in Trento, focusing especially on the particular relationship between Rosmini himself and his South Tyrolean confrere Father Peter Rigler. In the period between 1830 and 1835, in fact, in Trento the two Tyrolean priests had the opportunity to enter into an exciting spiritual, formative, and human fellowship that marked their lives and works and the history of the Church in Trentino in the first half of the nineteenth century, especially in relation to Habsburg State authorities.

Il presente saggio nasce da un particolare interesse dell'Autore per la figura di Peter Paul Rigler e per il suo eccezionale rapporto con il più grande pensatore e teologo dell'Ottocento italiano, Antonio Rosmini Serbati. Qualificati studiosi della biografia e dell'opera del Roveretano non hanno tralasciato, in passato, di indagare le vicende comuni ai due grandi sacerdoti "tirolesi" all'interno dei loro scritti. Si pensi alla celebre *Vita di Antonio Rosmini* di Giambattista Pagani e Guido Rossi,¹ o ad *Antonio Rosmini e la sua terra* dello Zieger.² A Pietro Zovatto si deve, in

¹ G. PAGANI – G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, I, Arti Grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959.

² A. ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, Seiser, Trento 1961. Problemi poi ripresi da A. RADICE, *Ombre scure nel principato vescovile del secolo XIX: Rosmini e l'Istituto della Carità*, in «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati», VI, 20, 1981, pp.103-145, al quale ha replicato I. ROGGER, *Antonio Rosmini e il vescovo di Trento: ombre antiche e studi recenti*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati», VI, 23, 1983, pp.247-257.



particolare, la cura dell'epistolario tra Rigler e Rosmini, raccolto e pubblicato nel pregiato volume del 1993, *Lettere inedite di Pietro Rigler a Rosmini*.³ Mentre Alfeo Valle, nel 1989, dedica un'ampia riflessione a *Rosmini e il rosminianesimo nel trentino*.⁴ Max Bader, nel lontano 1907, dà alle stampe il suo ritratto biografico del padre Rigler, dal titolo *P. Peter Paul Rigler. Ein Lebensbild*,⁵ in cui si dà spazio anche alle vicende dell'amicizia tra i due sacerdoti. È Zovatto a definire il libro di Bader «una biografia non sempre esatta, ma ben informata e filorigleriana». ⁶ Tuttavia lo studioso che ha indagato nel modo più approfondito le vicende biografiche del servo di Dio P. Peter Paul Rigler, incluso il molteplice rapporto con Rosmini, è stato senz'altro il religioso e storico dell'Ordine Teutonico P. Ulrich Gasser il quale, negli anni Novanta del XX secolo, ha dedicato diversi scritti, sia storici sia agiografici, al riformatore del suo ordine religioso. Tra questi meritano una menzione particolare i quattro ampi quaderni del *Der Diener Gottes Peter Rigler (1796-1873)*, un dettagliato studio analitico, fondamentale per la comprensione della biografia e dell'attività del sacerdote sarentinese.⁷ La ricchezza dei documenti archivistici, epistolari e storico-letterari riportati dal Gasser, anche in relazione alle vicende della fondazione rosminiana di Trento, era finora accessibile solo al pubblico di lettori germanofoni. Il pregio – seppur ve n'è – di questo comunque imperfetto contributo può essere ravvisato propriamente nel tentativo di rendere accessibile anche al pubblico di lettori e studiosi italiani questa abbondanza di fonti, raccolte per anni e sistematicamente presentate nella straordinaria opera del Gasser.

Da un punto di vista metodologico si è scelto di riportare, oltre alle fonti archivistiche, epistolari e di *Primärliteratur*, anche le valutazioni personali dei contemporanei o le memorie di quanti si sono espressi dopo decenni sulle due personalità. Dato infatti il rilievo di Rosmini e di Rigler nell'ambito della storia della spiritualità cristiana (il primo proclamato beato della Chiesa cattolica da papa Benedetto XVI il 18 novembre 2007, il secondo definito “servo di Dio” nel 1986, anno in cui è stato aperto il processo diocesano di beatificazione), è sembrato quantomeno inopportuno distinguere, in alcuni casi, con rigidità l'aspetto storiografico da quello agiografico. La prospettiva agiografica, infatti, non può essere considerata una mera manipolazione dei fatti da ‘smascherare’ per arrivare a ricostruire la ‘pura’ trattazione biografica,⁸ quanto

³ P. ZOVATTO, *Lettere inedite di P. Rigler a Rosmini*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1993.

⁴ A. VALLE, *Rosmini e il rosminianesimo nel trentino*, Longo, Rovereto 1989.

⁵ Innsbruck 1906, tradotto ed edito in italiano nel 1912 a Trento.

⁶ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., n. 2, p. 9.

⁷ U. GASSER, *Der Diener Gottes Peter Rigler (1796-1873), Beiträge zu einer Lebensbeschreibung*, 1. H. (Sonderdruck aus Konferenzblatt 100 [1989]), Weger, Brixen 1989; 2. H. (Sonderdruck aus Konferenzblatt 101 [1990]), Brixen 1990; 3. H. (Sonderdruck aus Konferenzblatt 104 [1993]), Brixen 1993; 4. H. (Sonderdruck aus Konferenzblatt 3/1995), Brixen 1995.

⁸ Cfr. R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 2004.

piuttosto «un tratto significativo della memoria da comprendere e interpretare, anzitutto nella disponibilità a cogliere quello che l'agiografo vuol dire». ⁹ Notava Robert Fawtier già nel 1948, riguardo ai testi agiografici, che essi non sono «documenti da scartare. Anche se la parte del pregiudizio è in essi considerevole, essi possono essere utilizzati, ma solo dopo averli sottoposti ad una critica particolarmente severa. Tali documenti hanno almeno un merito: dato che si conosce l'intenzione con cui sono stati prodotti, si sa in che senso, se ve ne è bisogno, è bene rad-drizzare la testimonianza dei loro autori». ¹⁰

In maniera analoga ci si potrebbe richiamare al processo che si compie nello studio della *Zeitgeschichte* quando ci si avvale di documenti *oral history*, per i quali l'obbligo blochiano del "dubbio esaminatore" ¹¹ si scontra con la soggettività dei ricordi personali, in cui possono intrecciarsi dati reali ed elementi immaginari (la *Fiktionalisierung* di Christian Schneider). ¹² Ma proprio nella distanza critica e nella consapevolezza della "finzione del ricordo" si dà la possibilità per lo studioso di indagare ed interpretare i dati storici, che emergono dalle memorie soggettive, con la finalità di inserirli con giusta causa nella serialità della ricostruzione storiografica. «Così accediamo alla categoria inglobante di documento, che va molto al di là di quella della traccia memoriale» ¹³ e che si basa sul dialogo ed il confronto continuo tra le fonti di diversa natura: «La verità documentaria, in virtù della sua qualificazione probabilistica ammette dei gradi in funzione [...] della loro conferma attraverso la comparazione e la discussione». ¹⁴ Qui si accede però a un ambito ampio e complesso che comprende anche il multiforme concetto di *Erinnerungskultur*, di "cultura della memoria", ¹⁵ la cui trattazione in questo contesto ci porterebbe peraltro

⁹ C. VAIANI, *Tommaso da Celano tra storia e teologia*, in «Frate Francesco», LXXII, 2006, 2, p. 344.

¹⁰ R. FAWTIER – L. CANET, *La double experience de Catherine Benincasa (sainte Catherine de Sienne)*, Gallimard, Paris 1948, p. 34.

¹¹ Cfr. M. BLOCH, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009, pp. 62-64.

¹² Cfr. C. SCHNEIDER, *Ansteckende Geschichte. Überlegungen zur Fiktionalisierung der Erinnerung*, in I. ROBELING-GRAU – D. RUPNOW (eds.), *Holocaust-Fiktion. Kunst jenseits der Authentizität*, Wilhelm Fink, Paderborn 2015, p. 23.

¹³ P. RICOEUR, *La memoria dopo la storia*, in http://www.filosofia.it/archivio/images/download/argomenti/Ricoeur_Memoria_dopo_la_storia.pdf, p. 5, consultato il 19.07.2023.

¹⁴ Ivi, p. 6.

¹⁵ Cfr. P. NORA, *Between Memory and History: Les Lieux de memoire*, in *Representations*, No. 26, Special Issue, Spring, pp. 7-24; A. ASSMANN, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C. H. Beck, München 2006; G. PALLAVER, *Erinnerung, Konflikt, Vertrauen. Von der dissoziativen zur assoziativen Erinnerungskultur*, in ID. (ed.), *Umstrittene Denkmäler. Der Umgang mit der Vergangenheit*, Raetia, Bolzano 2013; E. PFANZELTER, *Option und Gedächtnis. Erinnerungsorte der Südtiroler Umsiedlung*, Raetia, Bolzano 2014; H. OBERMAIR – S. MICHIELLI (eds.), *Erinnerungskulturen des 20.*

fuori dal seminato.

Non so se, nel corso della trattazione, io sia riuscito a mettere in costante dialogo tra loro le molteplici fonti: probabilmente lo storico “di razza”, quello del “dubbio metodico ed indagatore”,¹⁶ potrà arricciare il naso in più di un passaggio; ma tant’è, nel presente saggio si è tentato di raccontare in maniera rigorosamente documentata la vicenda notevole e complessa dell’incontro-scontro di due altrettanto notevoli personaggi della storia e della spiritualità europea del XIX secolo, a tratti anche con ammirazione e – se concesso – con una certa compartecipazione, al punto di aver osato qua e là toni stilistici al confine con la narrazione letteraria. Se infatti François Furet negli anni Settanta del XX secolo, con il motto *De l’histoire-récit à l’histoire-problème*,¹⁷ dichiarava terminata l’epoca della “storia-racconto” a favore della “storia-problema” caratterizzata dalla struttura, dal seriale e dal dato quantitativo, pochi anni dopo lo storico inglese Lawrence Stone, al contrario, nel suo *The Revival of Narrative*¹⁸ riaffermava il ruolo della narrazione nella scrittura storiografica, quale componente irrinunciabile del “discorso storico” in armonia con l’analisi dei dati. Poiché, a ben vedere, «la narrazione è un modo di scrivere la storia, ma è anche un modo che coinvolge ed è coinvolto dal contenuto e dal metodo»,¹⁹ senza con ciò incorrere necessariamente nel rischio di deviare dalla “verità” fattuale.

Il 3 ottobre 1834, da Rovereto, il giovane sacerdote Peter Rigler scriveva ai suoi confratelli dell’Istituto rosminiano della Carità in Trento che «l’umile gusta una pace invidiabile».²⁰ Gioia nel Signore, pace e fiducia umile in Dio erano le parole d’ordine di questo prete della parte tedesca della diocesi tridentina: «Il miglior farmaco è sempre la gioia nel Signore, gettando tutte le cure su di Lui in fiduciosa preghiera».²¹ E di cure e di novità inattese, di preoccupazioni pastorali e personali, don Rigler ebbe a fronteggiarne non poche nel periodo tra il 1830 ed il 1835, cioè negli anni in cui ebbe occasione di stringere un entusiasmante sodalizio spirituale, formativo ed umano con il quasi coetaneo prete roveretano Antonio Rosmini Serbati (1797 – 1855): in quel lasso di tempo, dopo le traversie delle secolarizzazioni napoleoniche e asburgiche, i due zelanti

Jahrhunderts im Vergleich – Culture della memoria del Novecento a confronto, Archivio Civico di Bolzano, Bolzano 2014.

¹⁶ Cfr. M. BARTOLI, *Agiografia e storia. Riflessioni a proposito di un libro di Raimondo Michetti*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXII, 2008, 1, p. 211.

¹⁷ Cfr. F. FURET, *L’atelier de l’histoire*, Champs-Flammarion, Paris 2007.

¹⁸ L. STONE, *The Revival of Narrative. Some Reflections on a new old History*, in ID., *The Past and the Present*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1981.

¹⁹ ID., *Il ritorno al racconto. Riflessioni su una nuova vecchia storia*, in ID., *Viaggio nella storia*, Laterza, Roma – Bari 1989, p. 82.

²⁰ U. GASSER, *Er lachte und scherzte*, Athesia, Bolzano 1994, p. 26.

²¹ P. Rigler a don F. Tosser, 26 febbraio 1848: cfr. GASSER, *Er lachte*, cit., p. 26. Traduzione mia.

sacerdoti seppero condividere la comune passione per un'adeguata formazione spirituale e culturale del clero, passione che sembrava coincidere – almeno all'inizio – con gli intenti dei vescovi trentini, Francesco Saverio Luschin (1823-1834) prima e Johannes Nepomuk von Tschiderer (1835-1860) dopo.²²

I. PETER RIGLER A TRENTO

Peter Paul Alois Rigler nacque, ultimo di cinque figli, il 28 giugno 1796 a Sarentino/Sarnthein, località montana dell'Alto Adige in cui i genitori – il contabile bolzanino Joseph e la pia Magdalena Scheitz – si erano rifugiati scappando da una Bolzano minacciata dall'occupazione delle truppe napoleoniche.²³ La famiglia Rigler fece ben presto ritorno nella città atesina dove, purtroppo, venne colpita dal lutto della morte prematura del papà Joseph: Peter Paul non aveva allora nemmeno un anno di vita.

Il piccolo Peter, dopo la scuola elementare, dal 1806 poté avviarsi agli studi umanistici presso il prestigioso ginnasio dei benedettini di Marienberg/Monte Maria a Merano e, dopo la sua chiusura ad opera del governo bavarese (1807), in quello di Bressanone. Successivamente, orientandosi verso la vita religiosa, compì gli studi filosofici e teologici nel seminario di Trento (1813-1818), con una parentesi ad Innsbruck tra il 1818 ed il 1819. Nel 1818 venne consacrato sacerdote e, l'anno dopo, era già professore di teologia morale al seminario di Trento (dal 1836 pure di teologia pastorale), del quale dal 1825 fu designato padre spirituale e, tra il 1829 ed il 1831, anche rettore, in sostituzione di don Domenico Battisti. Intanto, negli anni Venti dell'Ottocento, Rigler iniziava a distinguersi come amato ed ascoltato predicatore tra i fedeli tedescofoni di Trento: già in quel periodo, infatti, andava guadagnandosi la fama di sant'uomo che gli meritò, anni dopo, l'appellativo di “angelo del Tirolo”²⁴, o “angelo della diocesi di Trento” da parte dei papi Gregorio XVI e Pio IX.

Un suo confratello dell'Ordine Teutonico, P. Elias Markhart, anni dopo ebbe a descriverlo nel seguente modo: «Facula erat ardens et lucens [...]. Grazie a superiore illuminazione egli stesso luce ed ardente amor di Dio, illuminava e riscaldava gli altri con parole, prediche, numerosi

²² Cfr. S. VARESCHI, *La figura e l'opera di Giovanni Nepomuceno Tschiderer (1777 -1860)*, in P. MARRANGON – M. ODORIZZI (eds.), *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2017, p. 97.

²³ Per una conoscenza adeguata della biografia del p. Peter Paul Rigler si rimanda a U. GASSER, *Der Engel von Tirol*, Athesia, Bolzano 1993 o alla sua versione italiana: *Una vita per la Chiesa*, Athesia, Bolzano 1993.

²⁴ Cfr. GASSER, *Er lachte*, cit., p. 5. Anche ID., *All'unisono con Dio*, Weger, Bressanone 2000, p. 12.

scritti, lettere e soprattutto col suo esempio radioso».²⁵ Rispondendo pienamente alle intenzioni del vescovo Luschin di avere in diocesi un clero culturalmente e pastoralmente preparato, il Rigler godette della piena fiducia del presule potendo così, nel 1830, porre le fondamenta del “Vigilianum”, uno studentato cioè pensato in special modo per coloro che provenivano da fuori Trento e volevano prepararsi al sacerdozio; e successivamente, nel 1839, di un oratorio maschile, istituzioni che egli guidò entrambe fino al 1848. In quegli anni, sempre più intensamente il sacerdote bolzanino si distinse quale «dotato educatore della gioventù, stimato direttore di anime e dettatore di esercizi spirituali».²⁶

Fu grazie alla sua collaborazione che il vescovo Luschin redasse gli statuti del Seminario di Trento, i quali disciplinarono condotta, studi e spiritualità degli alunni teologi fino al XX secolo. Come ebbe ad esprimersi agli inizi del Novecento l'allora rettore del seminario tridentino, don Graziano Flabbi, Peter Paul Rigler, «quest'uomo dotto e santo è stato per un mezzo secolo la stella polare dei Chierici del Seminario e del Clero della diocesi».²⁷

Quando dunque Rigler si accordò con Rosmini, nel 1831, appariva un sacerdote più che mai animato dal desiderio di realizzare la volontà di Dio a Trento, specie in relazione al rinnovamento del clero diocesano: sentimento riguardo al quale i due uomini si trovarono perfettamente in sintonia, arrivando a progettare insieme la realizzazione di un seminario che favorisse la rinascita di una religiosità autentica, ormai sopita dal razionalismo illuministico. Il tempo più intenso del proficuo rapporto tra Rigler e Rosmini di fatto venne a coincidere con un periodo della vita del secondo in cui vocazione intellettuale e carisma del fondatore sembravano essere giunti a maturazione. In quello stesso lasso di tempo Antonio Rosmini andò elaborando la stesura delle sue *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833), prendendo spunto senz'altro anche dagli ostacoli frapposti dalle autorità religiose e civili alla realizzazione in Trento delle premesse per il suo Istituto di Carità.²⁸ L'autore della giovanile operetta apologetica *Il giorno di solitudine* (1812) - in cui tra l'altro esaltava i benefici dell'amicizia spirituale,²⁹ nonché fondatore della “Società degli amici” (1819) perché estimatore dell'amicizia umana come espressione della carità cristiana - in questa affinità di animi con il prete sudtirolese trovò indubbiamente conforto e sprone ai suoi intenti.

I.1. Antonio Rosmini e le fondazioni di Domodossola e di Trento

²⁵ GASSER, *All'unisono*, cit., p. 26.

²⁶ ID., *Er lachte*, cit., p. 5.

²⁷ G. FLABBI, *Il Seminario Pr. Vescovile di Trento. Memorie*, Artigianelli, Trento 1907, p. 73.

²⁸ Cfr. E. BOTTO, *Modernità in questione. Studi su Rosmini*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 67; P. MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque Piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000, pp. 95-113.

²⁹ Nell'operetta l'Autore immagina di affidare la propria maturazione personale a tre figure femminili: l'Amicizia, la Filosofia e la Religione.

Antonio Rosmini era intimamente legato alla sorella maggiore, Gioseffa Margherita (1794-1833), per la quale sperimentava non solo affetto ma anche una vera e propria empatia spirituale. Quando ella, nel febbraio del 1820, fece il suo ingresso nella Congregazione delle Figlie della Carità, il giovane chierico Rosmini (di lì ad un anno sarebbe stato ordinato sacerdote a Chioggia, il 21 aprile del 1821) ebbe modo di entrare in relazione con la fondatrice di quell'istituto, la marchesa Maddalena di Canossa (1774-1835). Questa più volte lo esortò a dare vita al ramo maschile della sua congregazione, mentre Rosmini restava fedele all'intenzione di non costituire alcun nuovo istituto, ritenendo di dover rispondere alla sua chiamata primaria nel sacerdozio secolare. A ciò si aggiungeva la preoccupazione per la conduzione della sua famiglia dopo la morte del padre, il nobile Pier Modesto (1745-1820), avvenuta in quello stesso anno 1820. Tuttavia, l'idea di una nuova fondazione iniziò a farsi spazio nella sua mente almeno dal 1825, come il Rosmini stesso allora affermava: «1825, 10 Dicembre: [...] ho esposto [alla Marchesa Maddalena di Canossa] il primo abozzo della Società della Carità che ha per fondamento il principio della passività nella iniziativa delle cose».³⁰ In seguito le letture bibliche, le meditazioni sui Padri della Chiesa, le riflessioni sugli scritti e sulle biografie di Benedetto da Norcia, di Ignazio di Loyola e di Filippo Neri rinvigorirono nel suo animo l'intenzione apostolica, concretizzandosi in un cammino di asceti e di preghiera che, in quegli anni, trovò espressione scritta nel *Directorium Spiritus*, grande testo in tre volumi contenenti, tra l'altro, appunti su regole di vita consacrata.³¹ Le riflessioni ivi riportate confluirono, nel 1826, nell'*Idea del Figliuolo della Carità, o sia, Trasunto delle Massime principali che debbe prefiggersi da osservare colui che desidera di seguire la perfezione cristiana come figliuolo adottivo dell'Istituto della Carità*; nel 1830, a Roma, venne data alle stampe una rielaborazione di questo scritto con il titolo *Massime di perfezione cristiana*,³² le quali – come ricorda Fulvio De Giorgi – vengono a costituire il «testo più importante dell'ascetica rosminiana, la quale peraltro era pure il fondamento profondo della pedagogia e di tutta l'azione educativa di Rosmini».³³ Tra l'altro, in quest'opera che è in un certo modo la «sintesi completa del carisma specifico dell'Istituto della

³⁰ A. ROSMINI, *Scritti autobiografici. Diari*, L.M. Gadaleta (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 2022, p. 79.

³¹ Archivio Storico Istituto della Carità di Stresa (ASIC), A. 2, 65 / B 1-3.

³² Le sei *Massime* erano: «1) Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio; 2) rivolgere azione e pensiero all'incremento della Chiesa; 3) restare perfettamente tranquillo per tutto ciò che avviene nella Chiesa operando per essa dietro la divina chiamata; 4) abbandonare totalmente se stessi alla divina Provvidenza; 5) riconoscere intimamente il proprio nulla; 6) disporre tutte le attività della propria vita con spirito di intelligenza». Cfr. ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 32 e A. VALLE, *Esame del testo*, in A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 294-298.

³³ F. DE GIORGI, *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento. Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1999, p. 223.

Carità»,³⁴ il Rosmini teorizzava chiaramente, tra le sei massime evangeliche, la “regola della passività”, il disporsi con animo sereno ed aperto alla provvidente volontà di Dio.³⁵ Il primitivo abbozzo del suo progetto Rosmini lo venne elaborando perciò in questi anni, sviluppandolo poi nel *Piano per li sacerdoti (o Fratelli) della Carità*.³⁶ Ma solo dopo l’incontro a Milano del giugno 1827 con il sacerdote lorenese Jean-Baptiste Lowenbruck (1795-1876), ardente spirito missionario e «grand voyageur dans le siècle»³⁷ per la causa apostolica, Rosmini comprese che era giunto finalmente il *καιρός*, il momento provvidenziale. I due preti, entrambi spinti da profondo zelo evangelizzatore, individuarono perciò nel Sacro Monte Calvario presso Domodossola il luogo adatto alla preghiera e al raccoglimento, dove poter dare forma ad un nuovo istituto religioso. Rosmini vi salì il 20 febbraio 1828, ma fu costretto a trascorrervi da solo un lungo tempo in attesa del compagno che finalmente, al termine di una serie di frenetici spostamenti tra varie località francesi, approdò al Calvario nel luglio di quell’anno. La fitta corrispondenza del Rosmini con il Lowenbruck mostra con quale impazienza il prete roveretano avesse atteso l’arrivo dell’amico francese, inseguendolo epistolarmente in tutti i luoghi in cui questi si spostava. Nelle lettere del Rosmini al Lowenbruck si leggono con evidenza le tracce di un animo sensibile, aperto senza remore alla fiducia amicale. D’altro canto, sappiamo dall’epistolario e da altri suoi scritti che, accanto ad una sicura disposizione caratteriale del Roveretano, doveva agire sul suo animo anche una profonda coscienza evangelica: nei Vangeli Rosmini leggeva senz’altro di un Uomo non solo generosamente aperto alle relazioni, ma desideroso di dar vita a una “compagnia” di amici, a una fraternità di uomini e donne che con Lui condividessero ogni aspetto della Sua missione. Anzi, come Rosmini stesso afferma nella sua *Teodicea*

la rivelazione insegna che Dio, dopo aver dato l’esser alla natura umana intelligente, la fornì ancora, per pura sua bontà, della propria amicizia: ed è descritto nella divina Scrittura il sommo Dio, che conversa col primo uomo quale amorevole padre.³⁸

Il Roveretano era convinto, da par suo, che «solo la grazia del Dio-uomo potea rafforzare la forza della volontà e raccendere un amore immensurabile nell’agghiacciato cuore dell’uomo».³⁹

³⁴ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 18.

³⁵ Al riguardo, proprio in una lettera a Peter Rigler Rosmini scriveva: «Servire a Dio e fare la sua volontà, quasi ministro della divina Provvidenza e non prevenendola», in *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano* (d’ora in poi EC), Giovanni Pane, Casale 1887-1894, III, p. 418.

³⁶ EC, II, p. 41-45.

³⁷ Cfr. R. CHARRIER, *Jean-Baptiste Loevenbruck (1795-1876). Missionnaire de France et d’ailleurs Compagnon de Rosmini et de Libermann*, Karthala, Paris 2012, qui pp. 14-16.

³⁸ A. ROSMINI, *Teodicea: libri tre*, I, Società editrice di libri di filosofia, Torino 1857, p. 155.

³⁹ Ivi, p. 210.

L'amicizia tra spiriti, quindi, era come un fuoco celeste, un'«unione di anime dall'alto» che «si nutre di una fiamma ideale comune che sprigiona a sua volta due vertici 'sublimi'»,⁴⁰ la fiamma cioè dell'amore per la Verità. Da simili presupposti si può ben notare che il Rosmini, a differenza di altri grandi fondatori religiosi del suo tempo, probabilmente non pensava alla propria opera come ad una creazione personale da custodire gelosamente, sebbene con piena coscienza e severo senso della disciplina, bensì ad una multiforme opera di carità da condividere in comunione con spiriti affini ed «infiammati» dalla stessa idealità. Con tali parole appassionate si indirizzava perciò il Nostro al Lowenbruck in quei penosi giorni di attesa:

Perché non venite? Rinuncerete al nostro progetto? Se voi sistemate i vostri affari in sospenso, per me va bene, ma perché non farne parola? Venite! Voi mi avete comunicato così tanto ardore! Può darsi che voi crediate che il Signore non vi chiami a quest'opera che noi abbiamo progettato insieme?⁴¹

Al Lowenbruck, che in una lettera del maggio 1828 definisce «très tendre frère en Jesus Christ»,⁴² Rosmini affidò quindi la conduzione della piccola comunità ossolana per recarsi a Rovereto e, quindi, in novembre a Roma, al fine di sottoporre al Papa il progetto della nuova congregazione maschile.⁴³ Ma, in momenti successivi, non mancarono dissapori con il sacerdote lorenese, personalità irruenta e poco adatta all'obbedienza religiosa per il suo zelo da «free lance» dello spirito, il quale nel 1833 giunse persino ad allontanarsi dall'Istituto per qualche tempo, a causa di divergenti vedute sulla conduzione del ramo femminile della congregazione. Quasi a preannunciare le diverse visioni tra lui e Peter Rigler riguardo alla nuova fondazione trentina del 1831, il Rosmini si vide costretto più volte a contenere l'intraprendenza del Lowenbruck, il quale avrebbe desiderato aprire un'altra casa ad Aosta: il 15 settembre del 1833, quando a Trento la Congregazione sembrava ben avviata, Antonio Rosmini rispondeva al confratello francese che «la fondazione di Aosta riposa sul vento, dal momento che per noi, attualmente, quello importante è il Calvario; la nostra approvazione da parte del re (sabauda, n.d.a.) mira unicamente a questo luogo», e continuava affermando che il Lowenbruck aveva torto «a mettere in parallelo la casa di Aosta con quella di Trento», poiché «la prima esiste nell'immaginazione, la seconda

⁴⁰ U. MURATORE, *Manzoni e Rosmini: le ragioni di un'amicizia spirituale*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», XCVIII, 2006, 1, p. 132.

⁴¹ A. Rosmini a J. B. Lowenbruck, 13 maggio 1828, in EC, II, p. 484, cit. in CHARRIER, *Jean-Baptiste Loevenbruck*, cit., p. 155. Traduzione mia dal francese.

⁴² «Tenerissimo fratello in Gesù Cristo», lettera del 20 maggio 1828, cit. in G. GADDO, *Giorni antichi. Notizie e documenti per un racconto della storia dell'Istituto della Carità e delle Suore della Provvidenza rosminiane*, Sodalitas, Stresa 1986, p. 56.

⁴³ Com'è noto, però, il pontefice Leone XII morì di lì a poco tempo ed il Rosmini non poté incontrarlo. Il cardinale Cappellari, amico del Rosmini, gli procurò allora un'udienza con il nuovo papa, Pio VIII, il 15 maggio del 1829.

nella realtà».⁴⁴

A Trento, dove fu chiamato dal vescovo mons. Francesco Saverio Luschin, Rosmini fu accolto con gioia da don Rigler e da don Giulio Todeschi e, nell'agosto 1831, venne acquistato e restaurato il palazzo della Prepositura di S. Maria Maggiore per destinarlo a divenire la sede della "Casa religiosa del Santissimo Crocifisso". Lo stesso Rigler, rettore del Seminario tridentino, don Todeschi, docente di dogmatica, don Filippo Grandi, direttore spirituale, e don Andrea Giacomuzzi, prefetto del Seminario, vi fecero ingresso per divenire membri dell'Istituto della Carità.⁴⁵ A testimonianza dell'entusiasmo che, in quel tempo, vincolava Rigler al confratello Rosmini si prenda in considerazione il fatto che il primo, quale rettore del convitto "Vigilianum", essendo in cerca di una sede più ampia (nell'autunno del 1832 erano stati accolti ben 50 ragazzi), acquistò una casa confinante proprio con la vecchia Prepositura e, nell'autunno 1834, vi trasferì il convitto. I lavori di ammodernamento vennero intrapresi in modo che l'Istituto dei Fratelli della Carità ed il "Vigilianum" possedessero un solo accesso comune. Anche la vecchia cappella di S. Margherita, da Rosmini ridedicata al Redentore crocifisso, era aperta sia ai frequentatori del Convitto sia ai fratelli rosminiani, essendo don Rigler superiore di ambedue le comunità.⁴⁶

Il Roveretano contestualmente presentò all'approvazione del vescovo Luschin le *Costituzioni* della sua Congregazione, che egli aveva iniziato a comporre al Calvario di Domodossola tre anni prima. Le *Costituzioni ristrette* o *Compendio delle Costituzioni*, del resto, tra il 1832 ed il 1837 avrebbero ricevuto il benestare di diversi presuli: dall'arcivescovo di Novara Giuseppe Morozzo all'arcivescovo di Genova Placido Maria Tadini, dal patriarca di Venezia Jacobo Monico all'arcivescovo di Chambéry Antoine Martinet, da quello di Torino Luigi Fransoni al vescovo di Cremona Carlo Emmanuele Sardagna, dal vescovo di Verona Joseph Grasser a quello di Susa Pietro Cirio, fino al vescovo di Siga e vicario apostolico nel distretto occidentale dell'Inghilterra, Peter Augustine Baines. Sono proprio quelli gli anni in cui il Fondatore approfondisce e va diffondendo parti del testo costituzionale del suo Istituto, come attesta con dovizia di riferimenti lo stesso suo epistolario.⁴⁷

⁴⁴ A. Rosmini a J. B. Lowenbruck, 15 settembre 1833, in EC, IV, p. 683.

⁴⁵ PAGANI – ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., p. 611.

⁴⁶ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes Peter Rigler (1796-1873)*, 1., cit., pp. 85-86.

⁴⁷ EC III, p. 316, Lettera a L. Gentili, 4 giugno 1830; ivi, p. 483, Lettera a P. Rigler, 10 novembre 1830; ivi, p. 612, Lettera a P. Rigler, 31 gennaio 1831; ivi, p. 645, Lettera a P. Rigler, 12 febbraio 1831; ivi, p. 681, Lettera a P. Rigler, 17 marzo 1831; ivi, vol. IV, p. 110, Lettera a L. Gentili, 14 novembre 1831; ivi, p. 121, Lettera a J.B. Lowenbruck, 28 novembre 1831; ivi, p. 154, Lettera a A. Quin, 7 dicembre 1831; ivi, p. 161, Lettera a L. Gentili, 13 dicembre 1831; ivi, p. 510, Lettera a P. Rigler, 19 febbraio 1833; ivi, p. 589, Lettera a mons. F. S. Luschin, 7 giugno 1833; ivi, p. 643, Lettera a L. Gentili, 17 luglio 1833; ivi, p. 688, Lettera a J.B. Lowenbruck, 30 settembre 1833; ivi, p. 718, Lettera a L. Gentili, 17 ottobre 1833; ivi, vol. V, p. 326, Lettera a J.B. Lowenbruck, 13 aprile 1835; ivi, p. 438, Lettera a P. Rigler, 25 agosto 1835; ivi, p. 712, Lettera a J.B. Lowenbruck, 3 settembre 1836; ivi, vol. VI, p. 104, Lettera a J.B. Lowenbruck, 4 gennaio 1837.

Come accennato, Rosmini intendeva renderne note solo alcune sezioni. A Rigler, designato superiore della Casa di Trento, il Roveretano ingiunse di non divulgare le *Costituzioni* né all'esterno, né tra i membri dell'Istituto, ma di offrirle alla meditazione dei superiori della Congregazione (tra i quali, appunto, lo stesso Peter Rigler). Scriveva infatti al confratello:

Avete fatto bene a tacere che avete le Costituzioni, chè non si debbono pubblicare, né conviene che ne facciate lettura o soggetto di conferenze tra voi stessi. Le Costituzioni dovete tenerle per voi solo: troppe cose ci sono delle quali è impossibile che venga intesa bene la ragione per la quale furono così poste; e potrebbero eccitare delle dubitazioni nocevoli: [...]. Il libro delle Costituzioni adunque intesi ed intendo di confidarlo a voi solo: per gli altri conviene che sia un libro proibito. È bensì necessario, che voi stesso cangiandolo in nutrimento vostro quel libro ne comuniciate agli altri qualche porzione [...]. Le Costituzioni poi sono fatte unicamente per li Superiori che devono dirigere.⁴⁸

Nel frattempo, Antonio Rosmini compilò due riassunti delle *Costituzioni* per il vescovo di Trento: l'uno in 31 articoli, l'altro in 168 paragrafi, intitolati rispettivamente *Regolamento dell'Istituto della Carità* e *Constitutiones Societatis a Caritate nuncupatae*. Il 27 marzo del 1832, del resto, gli era giunta una lettera di incoraggiamento addirittura dal papa Gregorio XVI, il suo amico abate benedettino e già cardinale Cappellari. Ogni presupposto sembrava volgere al meglio per la Congregazione rosminiana a Trento.

II. LA SITUAZIONE DELLE ISTITUZIONI FORMATIVE ED ECCLESIASTICHE A TRENTO INTORNO AL 1830

Dal punto di vista della storia ecclesiastica, tutta la vicenda della fondazione rosminiana di Trento si svolge in un periodo (1830-1835) ancora dominato dal giuseppinismo delle autorità austriache, ossia dalla tendenza statale a determinare e manovrare la vita della Chiesa all'interno dei territori dell'Impero. «È l'idea di un potere laico che assorbe e sostituisce poco per volta i compiti della Chiesa, cancella ordini religiosi contemplativi, chiude monasteri, proibisce i pellegrinaggi, ma prende anche il volto dell'istituzione di seminari dove i parroci sono equiparati a funzionari di stato (*Beamten*), dell'impegno assistenziale e sanitario, in cui l'autorità statale sovrapposta alle figure ecclesiastiche scende verso il basso, in mezzo alla gente comune».⁴⁹

Soprattutto dopo la secolarizzazione del 1803, quando i due principati vescovili tirolesi di Bressanone e di Trento vennero definitivamente incorporati nel *Kronland Tirol*, il governo austriaco si mosse viepiù con lo scopo di vincolare le Chiese locali al loro ruolo di collante sociale e di risorsa civile, politica e formativa per il *Vielvölkerstaat* asburgico.⁵⁰

⁴⁸A. Rosmini a P. Rigler, 12 febbraio 1831, in EC, III, pp. 645-647.

⁴⁹M. BELLABARBA, *L'impero asburgico*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 43.

⁵⁰In U. CORSINI, *La politica ecclesiastica dell'Austria nel Trentino dopo la secolarizzazione del Principato e la sua annessione*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, III, Edizioni di Storia e Letteratura,

Intanto, tra il 1812 ed il 1818, da parte dello Stato austriaco e della Santa Sede si procedette all'ampliamento dei confini della diocesi tridentina: a Trento vennero sottoposte la valle Venosta (già appartenente a Coira), la val Passiria e la val d'Ultimo, eccetto Malles/Mals (che fu attribuita a Bressanone); le valli ladine del Sella, Badia, Gardena e Fassa unitamente alla val d'Ega; la bassa val d'Isarco, fino ad includere anche Sabiona/Säben, l'antica culla del cristianesimo nelle valli del Tirolo tedesco. Il criterio alla base di questo ampliamento fu di carattere genuinamente strategico, al fine di far coincidere i confini amministrativi con quelli ecclesiastici e conferire così alla diocesi tridentina un carattere plurietnico, ma con forte presenza germanofona, tale da ridurre l'influenza dell'elemento italiano. Così circa 500.000 fedeli erano suddivisi in 35 decanati, di cui 25 italiani e 10 tedeschi.⁵¹ Nell'ambito di questa riorganizzazione territoriale nel 1825, infine, la Chiesa di Trento fu assoggettata alla sede metropolitana di Salisburgo, divenendone suffraganea fino all'anno 1920.

Da un punto di vista politico il Trentino, durante l'epoca napoleonica, dal 1806 al 1809 si ritrovò sotto la dominazione bavarese (come provincia dipendente da quella Corona)⁵² per

Roma 1958, pp. 55-76, si mostra come la Chiesa tridentina dopo il 1803 perdesse gradatamente di autonomia rispetto all'Impero, entrando nell'orbita d'influenza condivisa dalle altre Chiese austriache. Per approfondimenti sull'epoca della secolarizzazione del Principato, sui rapporti Chiesa-Stato nell'era napoleonica e nell'età della Restaurazione cfr. anche A. GAMBASIN, *I vescovi e la politica ecclesiastica degli Asburgo nel Lombardo Veneto dal 1797 al 1866*, in «Römische Historische Mitteilungen», 1977, 19, pp. 109-119; M. GARBARI, *Potere politico e Chiesa nel vescovado di Trento nell'epoca napoleonica (1810-1813)*, in «Studi trentini di scienze storiche», 1989, 68, pp. 156-183; E. KOVACS, *Die österreichische Kirche am Ende des alten Reiches (1790-1806). Reflexionen zum "Josephinismus"*, in «Archivium Historiae Pontificiae», XXXIII, 1995, pp. 335-350; M. NEQUIRITO, *Il tramonto del principato vescovile di Trento. Vicende politiche e conflitti istituzionali*, Società di studi trentini di scienze storiche, Trento 1996; S. GROFF – R. PANCHERI – R. TAIANI (eds.), *Trento Anno Domini 1803. Le invasioni napoleoniche e la caduta del Principato Vescovile*, Comune di Trento, Trento 2003; S. VARESCHI, *Il nuovo regime della Chiesa di Trento nel secolo XIX*, in «Studi trentini di Scienze storiche. Sezione prima», LXXXIII, 2004, 3, pp. 297-337; M. GARBARI – A. LEONARDI (eds.), *Storia del Trentino. L'età contemporanea. 1803 -1918*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁵¹ Cfr. I. ROGGER, *Storia della Chiesa di Trento. Da Vigilio al XIX secolo*, Il Margine, Trento 2009, p. 152.

⁵² Nel 1809 si pone la fase burrascosa della resistenza tirolese all'esercito napoleonico: nell'aprile di quell'anno il Trentino veniva invaso dalle truppe francesi; il 22 dello stesso mese, però, la città di Trento vedeva l'ingresso degli *Schützen* di Andreas Hofer, sostenuti dall'azione militare del generale austriaco Johann Gabriel von Chasteler. Il successivo 3 maggio Trento era di nuovo conquistata dai Francesi del generale Rusca. Il 14 ottobre 1809, con la pace di Schönbrunn, veniva confermata la vittoria dei franco-bavaresi sugli Asburgo nel Tirolo.

passare poi al Regno italico tra il 1810⁵³ ed il 1814.⁵⁴ Dal 1815, infine, tornò a far parte integrante della Contea principesca del Tirolo.⁵⁵

Dopo le restrizioni, talvolta brutali, della pratica confessionale in epoca giuseppina, a partire dal 1815 il governo di Vienna lasciò che diverse comunità religiose riacquisissero le proprie case e riprendessero le loro attività, con lo scopo di asservirle quanto più possibile a funzioni di carattere pubblico. In questo senso il governo vedeva ora con favore il diffondersi di istituti religiosi caritativi in specie femminili, utili negli ambiti dell'assistenza sanitaria e dell'educazione popolare. Ad esempio nel 1828, tra gli altri ordini, giunsero a Trento proprio le Canossiane, guidate dalla fondatrice Maddalena di Canossa e dalla sorella di Rosmini, Gioseffa Margherita.⁵⁶

Dal punto di vista educativo, tra il 1829 ed il 1830 la città di Trento contava diversi scolari elementari presso la *k. k. Kreishauptschule* (imperial-regia scuola secondaria distrettuale), 519 alunni all'imperial-regio Ginnasio ed al Liceo, mentre non meno di 203 studenti frequentavano l'istituzione diocesana per la formazione dei preti. Anche per questa ragione il Rigler si dette da fare per creare uno studentato in grado di accogliere il crescente numero di frequentanti provenienti soprattutto dalle convali dell'allora Sudtirolo (l'attuale Trentino) e della parte meridionale del *Deutschtirol* (l'odierno Alto Adige-Südtirol). Per esempio, se il Ginnasio, guidato dai Gesuiti tra il 1625 ed il 1773, contava circa 500 alunni ed intorno al 1815 ne aveva solo 61, ritornato sotto la direzione austriaca, intorno al 1828 ne possedeva già di nuovo 399. Analogamente si accrebbe in maniera notevole la quota degli iscritti al Seminario vescovile: negli anni tra il 1829 ed il '30 il numero degli studenti di teologia salì a 203, raggiungendo l'apice con 233 seminaristi nel

⁵³ Il 28 febbraio 1810 il Tirolo del Sud (con confine settentrionale presso Klausen/Chiusa in Val d'Isarco) veniva sottoposto al Regno Italico con il titolo di "Dipartimento dell'Alto Adige" (*Département du Haut-Adige*), mentre l'Ampezzano, il Primiero, il Livinallongo e la sella di Dobbiaco/Toblach passavano alla giurisdizione del "Dipartimento della Piave" (*Département du Piave*).

⁵⁴ Nel 1813 l'esercito austriaco mosse verso il Trentino e, il 31 ottobre, occupò la città di Trento, abbandonata nel frattempo dalla guarnigione italo-francese, dando così la prima importante spallata alle sorti del Dipartimento dell'Alto Adige. Per approfondimenti cfr. S. BRESSAN, *Autonomia. Storia e cultura. Vol. I. Fatti e interpretazioni*, Curcu e Genovese, Trento 1997; R. STAUBER, *Der Zentralstaat an seinen Grenzen. Administrative Integration, Herrschaftswechsel und politische Kultur im südlichen Alpenraum 1750-1820*, Vandenhoeck u. Ruprecht Verlage, Göttingen 2001; C. ROMEO, *Il Tirolo in età napoleonica (1796-1814). Un quadro d'insieme*, in L. GIARELLI (ed.), *Napoleone nelle Alpi. Le montagne d'Europa tra Rivoluzione e Restaurazione*, Youcanprint, Tricase 2015, pp. 131-144.

⁵⁵ Il 7 aprile 1815 l'ex *Département du Haut-Adige* veniva riannesso al Tirolo. Per queste vicende si veda ora *Il paese sospeso. La costruzione della provincia tirolese (1813-1816)*, M. Bonazza, F. Brunet, F. Hubert (eds.), Società di Studi Trentini, Trento 2020.

⁵⁶ Cfr. S. VARESCHI, *La figura e l'opera di Giovanni Nepomuceno Tschiderer (1777-1860)*, in MARANGON - ODORIZZI (eds.), *Da Rosmini a De Gasperi*, cit., p. 100.

periodo tra il 1831 ed il 1832.⁵⁷

Dopo i disordini del periodo napoleonico, le autorità austriache tentarono di ridare forma al sistema scolastico anche in Tirolo attenendosi alla *Politische Verfassung der deutschen Schule in den k. k. Erbstaaten* (“Costituzione politica delle scuole tedesche negli Stati ereditari imperial-regi”).

In particolare, dal 1816 entrò in vigore anche in Trentino il *Regolamento politico per le Scuole elementari dell’I. r. Provincie austriache*, emanato da Francesco I già nel 1805, ma non ancora applicato nel *Welschtirol* a causa della complessa situazione bellica. Il nuovo *Regolamento* tuttavia, mentre riaffermava sostanzialmente il sistema scolastico di Maria Teresa e Giuseppe II, mirava a regolamentarlo in maniera unitaria in tutta la Monarchia, affidandone primariamente all’istituzione ecclesiastica la guida e la supervisione. In questo si replicava l’intento, che era già stato del giuseppinismo, di piegare la religione e l’organizzazione ecclesiastica alle esigenze politico-culturali statali. Del resto – come nota Quinto Antonelli – il “patto” tra autorità secolari ed ecclesiastiche non era una particolarità austriaca ma, dopo gli sbandamenti dell’epoca rivoluzionaria, vedeva quasi tutti i governi europei impegnati a sfruttarlo nel tentativo di esercitare uno stretto controllo sull’educazione dei ceti popolari.⁵⁸

Al centro degli sforzi di riforma educativa, perciò, stava il principio dell’utilità sociale: la scuola, infatti, doveva preparare i giovani alla vita pratica e a divenire dei sudditi modello. Ad esempio, nel Liceo di Trento si insegnavano religione (l’istruzione religiosa e morale doveva essere il fine primo della scuola), filosofia, matematica, filologia latina, cui si aggiungevano nel secondo anno la fisica e la matematica applicata; non esistevano studi linguistico-letterari ed il tedesco lo si poteva apprendere come materia facoltativa. Gli insegnanti del Ginnasio come del Liceo erano, naturalmente, per lo più dei chierici.⁵⁹ Ad onor del vero, bisogna aggiungere che un altro principio perseguito dal *Gubernium* era la riduzione del numero degli studenti, perché troppo oneroso per le casse statali; non a caso, un decreto della Commissione aulica del 2 dicembre 1826 istituì l’esame di ammissione al ginnasio, al contempo stabilì rigidamente tra i dieci ed i quattordici anni l’età media per l’iscrizione, inasprendo i criteri per il passaggio da una classe alla successiva. Inoltre veniva ridotta al minimo l’istruzione privata e la partecipazione dei privatisti all’esame di Stato.⁶⁰

All’Ordinariato tridentino era riuscito di mantenere in attività il proprio Seminario persino durante l’intermezzo franco-bavarese e anche dopo, allorquando le autorità statali austriache avevano posta come condizione per gli aspiranti al sacerdozio la frequenza del seminario governativo di Innsbruck. Nel 1823, di fatto, il governo riconobbe definitivamente il Seminario

⁵⁷ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, I, cit., p. 74.

⁵⁸ Cfr. Q. ANTONELLI, *L’eredità del giuseppinismo. La supplenza scolastica della Chiesa*, in M. BONAZZA – F. BRUNET – F. HUBER (eds.), *Il Paese sospeso*, cit., pp. 441 – 454.

⁵⁹ Cfr. Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina. Dall’Umanesimo al Fascismo*, Il Margine, Trento 2013, p. 169.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 169-172.

teologico di Trento (nel settembre 1822, infatti, era stato soppresso il Seminario enipontano per ridare autonomia a quelli di Bressanone e Trento). Tuttavia il finanziamento del Seminario di Trento proveniva dalla mano pubblica attraverso il Fondo di Religione costituito con i beni confiscati ai vari ordini religiosi; in questo modo però i docenti erano considerati alla stregua di impiegati statali e la loro nomina soggiaceva al *placet* governativo. Inoltre per gli studenti, il cui numero non doveva superare annualmente le 125 unità, venivano pagati dallo Stato 80 fiorini ciascuno.

La burocrazia statale, d'altro canto, controllava l'amministrazione del Seminario (come del resto quella di tutti i beni ecclesiastici) e, al fine di determinare il livello culturale degli aderenti al clero, gli stessi programmi didattici del Seminario. Lo scopo ultimo, anche piuttosto evidente, dello Stato austriaco era quello di poter gestire financo le nomine ecclesiastiche. Il terreno era più che pronto per una siffatta intromissione del potere temporale sin nelle più specifiche competenze apostoliche, specialmente da quando il pontefice, nella persona di Pio VII, dal 1822 si era visto costretto a concedere all'Imperatore d'Austria il privilegio di nominare i vescovi all'interno del territorio asburgico. Sebbene la Curia romana si peritasse di presentare questa soluzione come una libera concessione della Santa Sede, di fatto essa era una «ormai incontenibile espressione dello statalismo ecclesiastico» di Vienna.⁶¹ A Roma restava pur sempre il diritto di conferma dei candidati all'episcopato, mentre risultavano totalmente escluse dai giochi le autorità ecclesiastiche locali. Se ne era avuta una riprova emblematica dopo la scomparsa, nel 1818, del vescovo di Trento Emmanuele Maria Thun (1763-1818), allorché dovettero trascorrere ben cinque anni di vacanza del soglio episcopale prima che, finalmente, si potesse giungere alla nomina del carinziano Francesco Saverio Luschin nel novembre del 1823. Benché, quindi, alcuni vescovi, come lo stesso Luschin, esercitassero una certa opposizione alle pretese stataliste, tuttavia «era inevitabile che essi venissero a figurare in qualche misura come funzionari imperiali».⁶²

Questa atmosfera di “erastianismo”, ossia di subordinazione del potere ecclesiastico a quello civile austriaco, trovò una misurata ma ferma contrarietà proprio nell'imperatrice Carolina Carlotta Augusta (1792-1873), la moglie bavarese di Francesco I,⁶³ fervente cattolica, la quale per mezzo del suo cappellano di corte, lo stimatissimo vescovo di Belgrado Michael Johann Wagner, tentò di sollecitare una riforma della legislazione giuseppina laddove essa impediva

⁶¹ Cfr. VARESCHI, *La figura e l'opera di Giovanni Nepomuceno Tschiderer*, cit., p. 92.

⁶² Cfr. ROgger, *Storia della Chiesa di Trento*, cit., p. 160.

⁶³ Non è un caso che Rosmini concluda le sue *Cinque piaghe*, nella primavera del 1833, con un appello all'imperatore Francesco I: «Chi toglie che con magnanimo e ardito passo questo pastore di popoli, rompendo il fitto stuolo de' pregiudizi, non s'incammini solitario in una via tutta nuova, e si costituisca liberatore della Chiesa, e mediante la libertà resa alla Chiesa, salvatore delle nazioni!», A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, A. VALLE (ed.), Città Nuova, Roma 1998, pp. 179-180.

l'esercizio delle libertà della Chiesa.⁶⁴ Comunque, soprattutto dal punto di vista culturale, spirituale e pastorale, il periodo tra gli anni Venti e Sessanta dell'Ottocento conobbe un notevole sforzo da parte delle autorità ecclesiastiche di resistere alle intromissioni dello statalismo austriaco, anche nel tentativo di ridare vitalità a valori spirituali, religiosi e devozionali che erano stati mortificati dal razionalismo illuminista del tardo Settecento e dal comportamento mondano di tanti rappresentanti del clero e del laicato. In un clima di intensa "restaurazione spirituale"⁶⁵ si misero all'opera personalità ecclesiastiche di grande spessore culturale e spirituale, soprattutto sotto gli episcopati di Luschin e del suo successore, mons. Johann Nepomuk von Tschiderer (1834-1860), egli stesso spinto da zelo apostolico ed ascetico.

In questo contesto così fervido si pone l'operare di due dei più rilevanti educatori e missionari della Chiesa tridentina di quegli anni, Antonio Rosmini e Peter Rigler, per l'appunto. L'ispirazione alla formazione del clero locale veniva anche dall'Ordinariato e Peter Rigler ne aveva fatto il suo programma di azione pastorale. «Il Rosmini, invitato a collaborare, diventa il protagonista senza che egli mirasse a diventare tale e senza che il Rigler si sentisse derubato di una iniziativa che lui stesso stava per prendere».⁶⁶ Il vescovo Tschiderer dal 1835 proseguì nell'opera di istruzione del clero secolare, dedicando particolare attenzione al Seminario diocesano ed avendo come braccio destro proprio il Rigler, suo consigliere spirituale. Perché si giungesse, sotto il suo episcopato, al deludente fallimento della proposta rosminiana il Rogger lo spiega con la distanza culturale tra il mondo cattolico tridentino e le novità del pensiero filosofico, politico e sociale dell'epoca, oltre che con la diffidenza verso le aspirazioni nazionali che andavano prendendo corpo in seno alla monarchia danubiana.⁶⁷ Una cosa è chiara, però, secondo lo storico ecclesiastico trentino: «Per la Chiesa locale fu una sciagura il fallimento della generosa iniziativa di Antonio Rosmini».⁶⁸ Zovatto individua una delle ragioni dell'insuccesso proprio nel diverso orientamento ideale dei due protagonisti: Rigler più legato ad una vocazione di carattere localistico, tale da avvertire con fastidio a lungo andare che «a Rosmini mancavano le sensibilità concrete della situazione di Trento».⁶⁹

Di fatto gli storiografi rigleriani sono tutti più o meno concordi nell'asserire la significativa divergenza delle due personalità e dei loro orientamenti fondamentali. Max Bader,⁷⁰ per esempio, prende le difese del Rigler rimarcando i difetti nell'agire del Rosmini e le diversità di impostazione spirituale tra i due sacerdoti, tali da gettare nel disagio l'animo del primo. A questo si

⁶⁴ Cfr. P. LORENZETTI, *Catene d'oro e Libertas Ecclesiae. I cattolici nel primo Risorgimento milanese*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 31-32.

⁶⁵ Cfr. ROGGER, *Storia della Chiesa di Trento*, cit., p. 161.

⁶⁶ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 18.

⁶⁷ Cfr. ROGGER, *Storia della Chiesa di Trento*, cit., pp. 162-163.

⁶⁸ Ivi, p. 163.

⁶⁹ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 16.

⁷⁰ M. BADER, *Vita del p. Pier Paolo Rigler*, Trento 1912.

aggiunga il non assenso riservato dal governo viennese alla Congregazione rosminiana, fatto che fornì a Rigler il pretesto ultimo per abbandonare Rosmini alle sue intenzioni. Antonio Zieger⁷¹ si concentra proprio sulle divergenze caratteriali: Rigler, ascetico e metodico, fortemente radicato in una religiosità tradizionale e pratica, attivo predicatore nell'ambito culturale del suo Sudtirolo, cui «faceva difetto lo sguardo ampio e la combattiva attività del Rosmini»;⁷² quest'ultimo, dal canto suo, più determinato ed aperto alle novità filosofiche, culturali e politiche dell'Europa del suo tempo. Addirittura il Pagani-Rossi⁷³ non esita a sostenere la tesi secondo la quale Rigler fosse intellettualmente meno dotato di Rosmini e – come dimostrano alcune sue lettere all'amico di Rovereto⁷⁴ – incapace di comprenderne la levatura culturale e spirituale, benché persuaso della santità della sua condotta.

Ma si sbaglierebbe a considerare, sulla base di simili affermazioni, il p. Rigler uno sprovveduto e un sempliciotto. Stando alle asserzioni di molte persone che lo conobbero in vita egli era «un sacerdote ai vertici dell'ascetismo e della dottrina teologica»,⁷⁵ un uomo «straordinario, modesto, umile, zelante per le anime, di pietà candida come quella di un bambino».⁷⁶ Alois Schleser, padre spirituale delle suore dell'Ordine Teutonico in Moravia, attestò una volta: «Mi è rimasta impressa in generale l'ammirazione per la sua esegesi profondamente spirituale delle Sacre Scritture, per la magistrale interpretazione di testi ascetici, per l'eloquenza trascendente, ravvivata da esempi illuminanti e proprie esperienze narrate apertamente e cordialmente».⁷⁷ Insomma, un «santo erudito», come riassume il Gasser.⁷⁸ E soprattutto un docente di teologia morale saldamente fondato su una visione biblica e sapienziale della sua disciplina: «Sorgente della teologia morale è perciò unicamente la rivelazione depositata nella Sacra Scrittura e nella Tradizione e spiegata attraverso la dottrina della Chiesa».⁷⁹ Alla ragione spetta, in questi riguardi, un ruolo

⁷¹ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ PAGANI – ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., p. 637.

⁷⁴ Ad esempio, la lettera della fine di dicembre 1832 nella quale Rigler si lamenta che «una spina mi resta confitta nel cuore ed è, che sempre più conosco la importanza e necessità di apprendere le vostre teorie, cioè per me, che in metafisica sono sotto al zero, richiederebbe serio studio [...]», cit. in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 123.

⁷⁵ P. Vinzenz Manderla, Archivio Convento Ordine Teutonico Lana (d'ora in poi DOKA), n. 68.

⁷⁶ P. Franz Peschke, DOKA, n. 67.

⁷⁷ P. Alois Schleser, DOKA, n. 341.

⁷⁸ GASSER, *All'unisono con Dio*, cit., p. 12.

⁷⁹ P. RIGLER, *Theologia Moralis*, (il manoscritto delle sue lezioni è in DOKA I, scomparto 19/1: trascritto per lo più a macchina nel 1988 da Ulrich Gasser è composto da 425 pagine più 35 pagine

relativo da non sopravvalutarsi, giacché essa facilmente perde di vista i doveri morali fondamentali, per cadere vittima della molteplicità delle opinioni e, dunque, della possibilità dell'errore. L'ideale di vita cristiana in Rigler si radica nella conoscenza della verità di Cristo attraverso la grazia di Dio e le virtù dell'umiltà, della preghiera continua, della ricerca sincera della volontà divina.⁸⁰ Niente che non si ritrovi anche nella spiritualità rosminiana dove, però, fondamentale è la ricerca di un'armonia tra la fede e la ragione: una visione filosofica e teologica, quella di Rosmini, in cui – come scriveva già nel 1829 nel noto *Nuovo saggio sull'origine delle idee* – la «cognizione umana [...] è vera ed oggettiva», la filosofia è «propedeutica alla vera religione», anzi «l'Evangelio contiene in sé la teoria della vera filosofia» e la Rivelazione cristiana si rende conoscibile anche razionalmente.⁸¹

Quali che fossero i motivi del disaccordo tra i due sacerdoti (probabilmente un insieme delle concause sopra espresse), sta di fatto che a Trento l'avventura rosminiana ebbe un inizio promettente per volontà del vescovo Luschin (ed il Rigler ne fu da subito il «rappresentante morale più prestigioso»)⁸² e conobbe, però, parimenti un finale deludente per via della crescente diffidenza del von Tschiderer e dello stesso Rigler, ascoltattissimo consigliere del primo, nei confronti delle scelte di Antonio Rosmini.

III. PETER RIGLER E ANTONIO ROSMINI: CRONACA DI UN'AMICIZIA UMANA E SPIRITUALE

III.1. *Gli esordi*

P. Ulrich Gasser OT, biografo ufficiale del padre Peter Rigler, afferma che «in quanto filosofo e pensatore politico Rosmini era chiaramente superiore a Rigler; tuttavia si poteva assolutamente misurare con Rosmini in quanto a sapere teologico e nella conoscenza della Tradizione della Chiesa nonché nell'esercizio delle virtù cristiane».⁸³ Le affinità spirituali e culturali tra i due non erano, quindi, affatto da sottovalutare. Cronologicamente il rapporto di amicizia tra Rosmini e Rigler risale ai primi anni di sacerdozio di quest'ultimo, quando il primo era ancora diacono e studente all'Università di Padova. Rigler, invece, già allora ricopriva la cattedra di teologia morale al Seminario diocesano di Trento, esattamente nel 1820, anno a cui risale la prima lettera

di appendice), *Introductio – Fontes*, p. 1: «*Theologiae moralis fons est Revelatio in S. Scriptura et Traditione deposita et per Ecclesiae doctrinam explicata*».

⁸⁰ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, I, cit., p. 64.

⁸¹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, IV, Tipografia Paolo Bertolotti, 1876, p. 8, pp. 436-438.

⁸² ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 21.

⁸³ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 23. Traduzione mia.

documentata di Peter Paul Rigler ad Antonio Rosmini. Il 26 dicembre di quell'anno il sacerdote bolzanino rispondeva, infatti, ad una missiva del Roveretano (purtroppo non conservata)⁸⁴ che raccomandava alla cura spirituale di Rigler alcuni studenti teologi. Questi, però, nel suo scritto in bell'italiano si schermiva a causa degli onerosi impegni dell'insegnamento, ai quali si sentiva chiamato per vocazione del Signore. Protestava inoltre con modestia la propria inadeguatezza alla richiesta: «La prego di non lasciarsi ingannare dall'immerito suo amore verso di me, a predicare di me prerogative, che a nissun più, che appunto a me, mancano». E proseguiva ricordando all'amico che certamente avrebbe perduto presto la sua stima «dopoché da Lei sarò meglio conosciuto».⁸⁵ Non i convenevoli sociali li legavano, ma un'amicizia «stretta da legami della religione e dalla comun brama di lavorare e faticare su questo mondo in guisa da poter sperare un giorno l'accoglimento nella eterna patria».⁸⁶

In particolare nel periodo 1820-21 Rosmini fece più volte visita al suo amico di Trento, invitandolo a sua volta ad andare a visitarlo a Rovereto. Ma il professore di teologia morale, sempre intensamente preso dagli impegni di insegnamento, non trovava mai il tempo. Che l'attività di docenza del Rigler fosse per lui una specie di missione, alla quale non intendeva preporre nulla, lo dimostra una lettera del marzo 1822 (con la quale accompagnava la consueta spedizione di numeri della «Gazzetta di Letteratura-Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer» del Mastiaux)⁸⁷ in cui specificava che «contro mia voglia son costretto ad interrompere le mie faccende esaminali con una lettera a Lei, carissimo, la quale peraltro farò più breve, che sarà possibile».⁸⁸ Nel luglio 1822 Peter Rigler si congratulò con Rosmini per la sua Laurea Dottorale in Teologia.⁸⁹ Inoltre ripetute volte tra il 1822 ed il 1827 egli, dal 1822 incaricato anche della docenza in teologia pastorale, si ripropose nelle lettere di rendere visita all'amico nella sua Rovereto, senza mai però riuscirvi. Il Gasser fa notare che, da quando poi Rosmini si spostò a Milano e quindi a Domodossola, i rapporti tra i due non dovettero essere più tanto intensi.⁹⁰ Nel 1829 però si ha notizia del fatto che, a Roma, per conto del Rigler Rosmini discutesse con il prefetto cardinalizio di un prete della diocesi di Trento che desiderava andare in missione. Dalla Città eterna il Rosmini inviò al

⁸⁴ Ivi, p. 21.

⁸⁵ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 26 dicembre 1820, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 67.

⁸⁶ Ivi, p. 68.

⁸⁷ Importante rivista cattolica d'Oltralpe che fu pubblicata dal 1810 al 1823 e dal 1824 al 1836 con il titolo di *Katholische Litteraturzeitung*; il suo curatore era Kaspar Anton von Mastiaux (Bonn 1766 – Monaco 1828), ecclesiastico impegnato nel movimento di rinnovamento della Chiesa bavarese e dal 1806 consigliere aulico del Re di Baviera, il quale con la sua acuta scrittura rese la rivista un organo culturale molto influente e temuto in Germania.

⁸⁸ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 5 marzo 1822, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 70.

⁸⁹ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 12 luglio 1822, in ID., *Lettere inedite*, cit., p. 71.

⁹⁰ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 23.

confratello sudtirolese diversi libri, anche per mezzo della sorella Margherita.⁹¹

Intanto, nell'agosto del 1830 il professore di dogmatica al Seminario tridentino, il barone Giulio Todeschi, incontrava a Rovereto il suo concittadino, l'amicizia con il quale – come descrive il Puecher, suo biografo – era «l'ago magnetico, onde la divina provvidenza si valse per dirigere il corso della navigazione di lui per questo mar della vita [...]».⁹² Todeschi, entusiasta, rivelò allo stimato amico l'intenzione del Rigler di costituire a Trento una confraternita sacerdotale⁹³ con scopi caritativi ed educativi, invitando il Roveretano stesso a divenirne membro. Attraverso il Todeschi, Rosmini fece sapere al professore del Seminario che un simile sodalizio egli l'aveva già costituito a Domodossola e che i rispettivi intenti avrebbero potuto sposarsi.⁹⁴ Nella missiva Rosmini descriveva a Rigler il suo Istituto della Carità, accompagnandola con una copia delle *Massime di perfezione cristiana*, le quali avrebbero dovuto aiutare il prete sudtirolese a meglio comprendere la spiritualità della fondazione rosminiana. Questa, del resto, si riduceva a due criteri sostanziali: 1) la fiducia in Dio e la santificazione in una vita umile; 2) fare la volontà di Dio nell'accoglienza del prossimo bisognoso.⁹⁵

Rigler fu molto grato di tutto questo e già nell'ottobre 1830, con un piccolo manipolo di giovani preti del seminario (Filippo Grandi, Andrea Giacomuzzi e lo stesso don Todeschi), intraprese un ciclo di conferenze spirituali settimanali aventi per oggetto proprio la meditazione delle

⁹¹ A. Rosmini a P. Rigler, Roma, 13 giugno 1829; A. Rosmini a G. M. Rosmini, Roma, 12 settembre e 23 dicembre 1829; A. Rosmini a P. Rigler, Roma, febbraio 1830, EC III, n. 993, 1022, 1067, 1102.

⁹² F. PUECHER, *Vita di D. Giulio Barone Todeschi*, Casale 1849, p. 12.

⁹³ C'è da chiedersi se Peter Rigler nel suo intento non avesse in mente anche il *foedus sacerdotale brixinense*, esistente già dal 1533 nella limitrofa diocesi di Bressanone/Brixen con lo scopo di promuovere la solidarietà fraterna nel clero e la memoria dei sacerdoti defunti, anche se in verità a metà Ottocento esso rappresentava un'istituzione parzialmente in crisi e piuttosto scolata: cfr. E. KUSTATSCHER, *Priesterliche Vervollkommnung und Seelsorge im Raum der alten Diözese Brixen: das Foedus Sacerdotale zwischen katholischer Reform und Gegenwart*, Wagner, Innsbruck 2021. Nella Presentazione l'Autrice ricorda che «l'alleanza sacerdotale brissinese rappresenta un'integrazione alle associazioni sacerdotali sorte o rinviate in specie nel XIX secolo, le quali avevano una conduzione centralizzata e consideravano il singolo in particolare come membro del sistema». Forse è più probabile che Rigler avesse avuto notizia dell'*Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester*, fondato nella diocesi di Chiemsee nel 1640 dal prete tedesco Bartholomäus Holzhauser (1613-1658), con il fine di rinnovare la vita pastorale del clero secolare tedesco. La bontà del sodalizio sacerdotale fu riconosciuta da diversi vescovi, tra i quali quelli di Coira, Augusta e Magonza nonché dal principe elettore Massimiliano di Baviera e dallo stesso papa Innocenzo X.

⁹⁴ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 4 settembre 1830, in EC III, 1230.

⁹⁵ *Ibidem*.

Massime rosminiane.⁹⁶ Nel dicembre dello stesso anno il rettore del seminario di Trento rispondeva a Rosmini congratulandosi con lui per la comunità di Domodossola ed assicurandogli che «se non mi legassi qui con impegno, che chiaramente conosco essermi dato dal Signore medesimo [...], vorrei subito ancora io e la supplicherei di riconoscermi affatto per Suo». In quella lettera Rigler appellava Rosmini “mio padre” e, quasi con filiale deferenza, gli assicurava che la Provvidenza certamente desiderava stabilire nel seminario una comunità di religiosi. La sua idea infatti era di proporre presto ai tre confratelli (Grandi, Giacomuzzi e Simone Tevini) l’Istituto rosminiano. Auspicava, inoltre, che l’Imperatore concedesse alla Congregazione di stabilirsi entro i confini austriaci e, se ciò non fosse accaduto, che almeno essa si potesse costituire nella diocesi vigiliana sotto la protezione vescovile, «avendo per principale scopo la riforma del clero» all’interno della Chiesa tridentina. Egli affermava poi di desiderare la Congregazione a Trento sia per crescere personalmente nella perfezione cristiana, sia perché – nonostante l’iniziale impulso ad abbandonare la diocesi – egli si sentiva fortemente legato ad essa ed al suo compito nel seminario, compito che faceva discendere direttamente da una chiamata divina. Interessante la chiosa della lettera, nella quale Peter Rigler confessava già di non aver capito vari punti delle *Costituzioni* e di voler sottoporre all’amico Rosmini i propri dubbi quando si sarebbero incontrati.⁹⁷ Dagli scritti di questo periodo si evince che il legame con Rosmini rafforzò la vita spirituale di Rigler: il rettore del seminario era onestamente ben disposto verso l’Istituto della Carità e a fatica tratteneva il desiderio di vederlo all’opera a Trento. Rosmini, d’altro canto, il quale preferiva essere chiamato “fratello” piuttosto che “padre”, manifestava la sua opinione che non fosse da preoccuparsi se il sovrano avrebbe permesso o meno la fondazione: importante era fidarsi ciecamente della Provvidenza.⁹⁸ Sarebbe bastato il benessere episcopale. Del resto, diversi sacerdoti dal regno austriaco avrebbero voluto legarsi alla sua congregazione ed egli, non potendoli accogliere a Domodossola, sarebbe stato ben felice di poterli aggregare a Trento sotto l’ala protettrice del locale vescovo, e tutto ciò in maniera discreta, senza suscitare l’intrusione delle autorità governative. Nel frattempo il principe-vescovo Luschin aveva manifestato al Rigler l’intenzione di invitare Rosmini a ricoprire una cattedra d’insegnamento nel seminario. Fu proprio Peter Rigler a convincere il presule che Rosmini avrebbe accettato alla sola condizione di avere a Trento una casa per il suo Istituto. Pertanto, anche su consiglio del vicario generale Carlo

⁹⁶ Queste informazioni si deducono dalla lettera di Rosmini a Rigler, Domodossola, 10 novembre 1830, in EC III, 1275. Quella di Rigler a Rosmini del 22 ottobre 1830 non è rintracciabile. Si sa che egli la redasse in tedesco, motivo per cui il Rosmini dovette farsela tradurre dal Lowenbruck e, quindi, pregare lo stesso Rigler per il futuro di scrivergli in italiano o in latino. Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., nota 55, p. 167.

⁹⁷ Tutti i riferimenti del paragrafo rimandano alla lettera di P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 3 dicembre 1830, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 73-75.

⁹⁸ P. Rigler a A. Rosmini, senza data, in EC III, 1307. Ulrich Gasser ritiene che tale lettera sia stata composta a Domodossola il 13 dicembre 1830: cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., nota 59, p. 167.

Emanuele Sardagna von Hohenstein (1772-1840),⁹⁹ il Principe-vescovo (che forse ancora non era a conoscenza della fondazione di Domodossola) offrì al Roveretano la cattedra di eloquenza sacra a Trento dove, contestualmente, egli avrebbe potuto aggregare intorno a sé una società sacerdotale (una «unione di preti»), nella quale si sarebbero formati preti «eccellenti banditori della parola di Dio, e per la Diocesi ed anche per l'estero».¹⁰⁰ L'invito del Vescovo lo lasciava «in perfetta libertà» di accettare o meno la proposta. A tal riguardo, il Gasser fa notare che Rosmini probabilmente equivocò sull'espressione del presule, come emergerebbe dalla nota che egli scrisse presto al Rigler, per informarlo che il Principe-vescovo gli aveva offerto di fondare a Trento un'alleanza sacerdotale «a mio piacimento», ignorando completamente l'invito all'insegnamento nel Seminario.¹⁰¹ «Già qui vediamo come Rosmini dette alle parole del Vescovo un senso totalmente diverso. Non c'è da meravigliarsi se, in seguito, più volte si addivenne ad incomprensioni».¹⁰² Luschin e Rosmini, infatti, intendevano con «unione di preti» due cose distinte e, questa loro prima corrispondenza recava in sé già i germi delle tensioni future. Inoltre, Rosmini non fece parola con il vescovo dei contatti avuti precedentemente con Rigler, anzi, a quest'ultimo chiese di non rivelarli ad alcuno.¹⁰³ Tuttavia, il filosofo roveretano accettando «con tutto il cuore» l'offerta del vescovo, lo informò della fondazione di Domodossola e pose quale condizione proprio quella di non dover abbandonare la casa piemontese. Addirittura papa Pio VIII – aggiunse – lo aveva incoraggiato, consigliandogli di far approvare le costituzioni dal vescovo nella cui diocesi l'Istituto si fosse impiantato. Di conseguenza, al suo Istituto non si sarebbero fatte limitazioni se non quelle provenienti dalla carità verso il prossimo.¹⁰⁴ Contestualmente Rosmini trovò l'occasione di illustrare a Luschin il fondamento della propria spiritualità, quel “principio di passività” secondo il quale egli se ne restava

perfettamente quieto nello stato cercando di adempiere i doveri, senza intraprendere nulla da parte mia, ma non ricusando neppure nulla di ciò che la Provvidenza mi presentasse di fare, con una perfetta indifferenza a servire il Signore piuttosto in un modo che in un altro, governandomi però anche in questo colle regole della prudenza.¹⁰⁵

⁹⁹ «Katholische Blätter aus Tirol», Innsbruck 27. Jänner und 3. Februar 1858, Nr. 4 und 5, p. 77.

¹⁰⁰ F. S. Luschin a A. Rosmini, 16 dicembre 1830, in GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., nota 62, p. 168. Rosmini aveva contatti con mons. Luschin già dal 1823 e questi, ancora nel 1826, gli aveva offerto un impiego in diocesi.

¹⁰¹ A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 22 dicembre 1830, in EC III, 1318.

¹⁰² GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 28. Traduzione mia.

¹⁰³ A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 19 gennaio 1831, in EC III, 1337.

¹⁰⁴ A. Rosmini a F. S. Luschin, Domodossola, 23 dicembre 1830, in EC III, 1318.

¹⁰⁵ Ivi, p. 556.

E purtuttavia, forse, la prudenza non fu abbastanza ed il buon Rosmini non fu del tutto coerente con il proprio principio, lasciandosi piuttosto trasportare dal fervore per la promettente proposta. Molto vicina alla regola ignaziana del *discernimento*, secondo cui nel valutare una decisione è necessario farsi *indifferenti* alle varie possibilità e chiedere al Padre celeste di condurre la volontà personale verso la direzione migliore, la “passività” rosminiana in questo frangente si scontrò verosimilmente con l’entusiasmo di un animo già mosso alla decisione finale.

Ricapitolando, secondo il Gasser, «Rosmini dalle parole del vescovo “Ella potrebbe venire e circondarsi di giovani preti [...], in questa maniera potrebbe fondarsi una unione di Preti” ritenne di poter desumere che egli avrebbe avuto piena libertà di fondare nel Seminario di Trento il suo Istituto della Carità». ¹⁰⁶ Il vicario generale Sardagna, invece, intendeva in modo più restrittivo le espressioni di Luschin: Rosmini, cioè, avrebbe potuto formare nella predicazione e nella spiritualità i migliori tra i giovani preti, senza che però questi rimanessero alle sue dipendenze. Lo stesso Rigler avrebbe preferito un atteggiamento più prudente e paziente perché, secondo lui, solo con il tempo si sarebbero potute ben comprendere le autentiche intenzioni del Principe-vescovo. ¹⁰⁷

Ad ogni buon conto, il 16 gennaio 1831 Rigler ebbe un colloquio con Luschin. Come egli stesso raccontò poi a Rosmini in una lettera del 25 gennaio:

ho parlato con S.A. il Vescovo in riguardo di Lei, e di una casa della Congregazione da erigersi in questa città. Perdoni, se di ciò prima non Le ho dimandato il permesso; parte mi spinse, il confesso, l’impazienza [...], parte credetti essere prudenza che io parlassi ancor prima di ottenere una risposta da Lei, per poter dire che io facevo tutto “motu proprio”.

Persino Rigler ci appare spinto da un interiore fervore nel perorare la causa rosminiana presso il Principe-vescovo. A questi – continua nella missiva - egli rivelò il suo desiderio annoso di creare a Trento una congregazione sacerdotale e, dopo aver conosciuto quello che Rosmini aveva realizzato in Piemonte, aveva preso contatto con lui affinché qualcosa di simile si realizzasse anche in diocesi. Interessante la postilla di Rigler a questo punto della lettera: egli al vescovo aveva detto che i due preti si trovavano pienamente in accordo, fatta eccezione per la «vastità» della fondazione che, per Rigler, si restringeva «unicamente alla diocesi ed al clero». Lo scrivente aveva poi ripetuto al vescovo, affinché questi non si mettesse in allarme, che, anche senza permesso governativo, Rosmini intendeva che tutto si facesse secondo la volontà del vescovo stesso. Dopo di che, il presule aveva espresso il desiderio di leggere almeno un riassunto delle *Costituzioni*, non per apportarvi modifiche ma per fare eventualmente delle osservazioni. Aveva quindi concluso il colloquio esortando Rigler a procedere con la sua idea. Questi nella lettera rivelò al Rosmini di aver ripreso a leggere le *Costituzioni*, per meglio comprenderle perché «quanto più entro nello Spirito, tanto più sono preso dalla grandezza della idea, né dubito più punto, essere questa venuta dal Cielo». La vastità dell’intento – confessava - lo aveva inizialmente

¹⁰⁶ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 28. Traduzione mia.

¹⁰⁷ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 22 febbraio 1831, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 82-83. In questa lettera Rigler rivela a Rosmini l’opinione di mons. Sardagna.

spaventato ma ora si sentiva «risolutissimo [...] di vivere e morire membro di questa Congregazione». Una sola riserva aveva, e di questa si scusava con Rosmini: sapeva infatti che nella parte germanofona della diocesi si inciampava spesso nel pregiudizio che «quello che viene dall'Italia, sia più fuoco d'immaginazione che solido bene»; ed aggiungeva: «Il tedesco de' nostri paesi di natura sua un po' flemmatico e superbo è contrario agli affetti veementi, ed alle novità», per cui si consigliava di «procedere in tutte le cose placidamente; non solo nell'intraprenderle, ma anche nell'eseguirle». Nel post-scriptum Rigler svelava però un fatto increscioso: il vescovo non gli aveva più rivolto la parola dopo aver fatto cenno al provicario mons. von Tschiderer della novità. Questi (di lì a qualche anno eletto alla successione di Luschin) riteneva infatti che una eventuale casa rosminiana a Trento non sarebbe potuta rimanere in connessione con quella di Domodossola: Rosmini sarebbe dovuto rimanere a Trento ed in Piemonte un'altra figura avrebbe preso il suo posto. Inoltre, non se ne parlava di estendere la Congregazione oltre i confini della monarchia asburgica.¹⁰⁸

La risposta di Rosmini a Rigler fu secca, un vero e proprio rimprovero per aver proceduto in quel modo senza il suo consenso:¹⁰⁹ di nuovo egli affermò che un riconoscimento statale era impensabile, giacché, riguardo alla Congregazione, si trattava di un'associazione sacerdotale privata, in obbedienza al vescovo ed alle autorità ecclesiastiche. In conclusione egli ammoniva, ricordando che Gesù non aveva posto alcun limite alla sua Chiesa, essendo piuttosto un'empietà protestante considerare la Chiesa sottomessa allo Stato.¹¹⁰ Già in questi termini Rosmini ci teneva a sottolineare che la sua visione, pur non trascurando le particolarità della Chiesa locale, si collocava nell'ambito ideale della Chiesa universale. Il suo progetto non prevedeva di limitarsi a particolarismi diocesani che, anzi, egli avrebbe stigmatizzati in una delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, la terza, quella del *costato*, abbozzata proprio nel periodo della fondazione della Casa di Trento:¹¹¹ ossia la «disunione dei vescovi» tra loro, unita alla seconda piaga, quella dell'insufficiente educazione del clero e della sua dipendenza dal potere temporale.¹¹² Era infatti opinione del Roveretano che una più accurata preparazione culturale e teologica dei chierici avrebbe affinato in essi, nel contempo, un maggior senso di autonomia dall'autorità laica. Nella lettera menzionata il Rosmini, perciò, invitava ad affidare il futuro alla Divina Provvidenza ed a pensare alle

¹⁰⁸ Tutti i riferimenti di questo paragrafo sono nella lettera di P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 25 gennaio 1831, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 75-79.

¹⁰⁹ Rigler rispose all'appunto: «Riguardo alla correzione fattami per quel mio passo La ringrazio di tutto il cuore. Io stesso capiva dall'impeto, con cui mi sentii spinto a farlo, che non venisse dallo Spirito Santo, ma l'amor proprio vinse». Cfr. P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 8 febbraio 1831, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 79.

¹¹⁰ A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 31 gennaio 1831, in EC III, 1349.

¹¹¹ Cfr. ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 21.

¹¹² ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., p. 113.

due fondazioni di Domodossola e Trento.¹¹³

In attesa dell'arrivo di Rosmini a Trento si andava prudentemente trattando per l'acquisto in città di una casa per la Congregazione, mentre al contempo Rigler continuava a tenere conferenze nel seminario per il suo circolo di sacerdoti. In particolare vi partecipavano, insieme a Rigler rettore del seminario, il professore di dogmatica barone Giulio Todeschi, il padre spirituale del seminario don Filippo Grandi, il prefetto don Andrea Giacomuzzi ed il professore dell'imperial-regio ginnasio don Simone Tevini.¹¹⁴ Rigler quindi guidava questa piccola comunità ma, nello stesso tempo, si schermiva con Rosmini ricordandogli che egli non aveva affatto la stoffa del *leader* e per questo motivo aspettava con ansia il suo arrivo in città:

Sono fatto per tutt'altro, che per essere superiore. Potrò bensì come membro della Congregazione al Superiore della Casa qui servire con qualche lume per la cognizione che ho del clero della diocesi, specialmente della parte tedesca, ma la virtù di un superiore mi manca affatto.¹¹⁵

Si è già detto di come Rosmini non desiderasse che le *Costituzioni* dell'Istituto della Carità venissero diffuse, nemmeno tra i preti del sodalizio rigleriano o presso il vescovo: «Il libro delle *Costituzioni* adunque intesi ed intendo di confidarlo a voi solo; per gli altri conviene che sia un libro proibito».¹¹⁶ Desiderio di Rosmini era che l'amico ne parlasse solo con mons. Sardagna o con sua sorella Gioseffa Margherita. Persino nelle trattative per l'acquisto di una casa non si doveva mai far cenno al suo nome.

Interessante per meglio comprendere il rapporto tutto particolare che si andava creando fra i due sacerdoti era il modo in cui essi si rivolgevano l'uno all'altro. Si è già detto che Rosmini aveva chiesto al Rigler di non chiamarlo "padre" ma "fratello". Ed infatti Rigler prese a scrivere al «carissimo fratello ed amico nel nostro Signore Gesù Cristo», rivolgendosi a lui con il "Voi". In alcune lettere tra il febbraio ed il marzo 1831 prese però a dare dell'"Ella" a Rosmini, secondo le costumanze tirolesi, ritenendo anche che quella fosse una modalità meno contraria alla «semplicità evangelica» nella conversazione con i superiori,¹¹⁷ dall'estate di quell'anno 1831, però, lo definì sempre «Carissimo Padre nel nostro Signore Gesù», mentre il Roveretano lo appellava

¹¹³ A. Rosmini a P. Rigler, cfr. nota 81.

¹¹⁴ Nell'anno scolastico 1812-13 il giovane Simone Tevini aveva costituito insieme al Rosmini sedicenne, e ad una decina di altri studenti ginnasiali roveretani, un sodalizio scolastico detto "Accademia Vannetti" (dal nome del letterato roveretano Clementino Vannetti), gruppo di amici guidato dallo stesso Rosmini. Cfr. A. ROSMINI, *Dell'amicizia. Alcuni inediti giovanili*, E. PILI (ed.), In-schibboleth, Roma 2020, pp. 46-47.

¹¹⁵ P. Rigler a A. Rosmini, cfr. nota 81, p. 80.

¹¹⁶ A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 12 febbraio 1831, in EC III, 1363. L'estrema cautela si spiega con il fatto che le *Costituzioni* non erano state ancora ufficialmente approvate da nessun vescovo, né dalla Santa Sede.

¹¹⁷ P. Rigler a A. Rosmini, 8 marzo 1831, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 85.

variabilmente «fratello», «amico», «compagno» ed anche «padre».¹¹⁸ In tutto appare evidente che Rigler avvertisse il carisma del filosofo roveretano e lo ritenesse, anche nella vita spirituale, superiore a se stesso.

Intanto Rigler insisteva con l'amico perché accettasse la proposta del vescovo, gradita anche al provicario von Tschiderer, di insegnare agli allievi del Seminario l'eloquenza sacra, per una serie di ragioni che egli riteneva plausibili. Tra queste «che la Congregazione così naturalissimamente si diffonderà, mentre senza dubbio la maggior parte di quelli, che han buono spirito, si faranno o soci o figli o addetti». Non sarebbe stato nemmeno necessario che egli poi rimanesse a lungo nel Seminario: avrebbe potuto presto lasciare l'incarico a don Todeschi, «in cui il dono della predicazione par che sia eminente». Quest'ultima asserzione appariva illuminante: più di una volta Rigler aveva raccontato a Rosmini delle intemperanze del fervoroso barone Todeschi, ben poco docile alla guida del rettore del seminario.¹¹⁹ Ma, evidentemente, l'umiltà del sacerdote sudtirolese e la sua fiducia nelle capacità direttive del Roveretano lo inducevano a porre in buona luce un personaggio per lui altrimenti difficile da trattare. In verità – come affermano biografi e testimoni –, ciò è comprensibile se si tiene conto del fatto che il principale scrupolo di Peter Rigler era ricercare la volontà di Dio in ogni cosa, atteggiamento dal quale dipendevano il suo stato d'animo ed il carattere. Il già citato p. Elias Markhart attestava di lui:

Riguardo al carattere il defunto priore mi sembrava simile al suo patrono San Pietro. Come lui si precipitava su ogni cosa che contribuisse alla gloria di Dio; ma nel realizzarla vacillava, cedeva, cambiava appena intervenivano grosse difficoltà, se gli pareva che per tal motivo il piano non fosse conforme alla volontà di Dio».¹²⁰

Parole illuminanti per meglio capire – più avanti – il diverso comportamento tenuto da Rigler con l'amico Rosmini nel corso della loro collaborazione a Trento.

Intanto, il 2 febbraio era stato creato papa, con il nome di Gregorio XVI, il cardinal Cappellari, noto ammiratore del Rosmini. Impossibilitato a recarsi a Roma, questi voleva mandarvi il Todeschi con un altro prete in sua rappresentanza; il vescovo Luschin però lo aveva sconsigliato, per via dei moti popolari che stavano scuotendo lo Stato della Chiesa. In questa occasione, Rosmini promise al vescovo di mandargli un estratto delle sue *Costituzioni*.¹²¹ Nel frattempo, il vicario generale Carlo Emanuele Sardagna, nominato già nel marzo 1830 dall'imperatore, il 28 febbraio 1831 venne eletto vescovo di Cremona da Gregorio XVI e, il 12 maggio, prese possesso della sua sede. In questo modo Rigler perdeva un caro amico a Trento e la Congregazione un prezioso sostenitore in diocesi, giacché Sardagna già nel marzo 1831 avrebbe voluto unirsi alla società sacerdotale e, anche in seguito, più volte espresse il desiderio di divenire membro dell'Istituto di

¹¹⁸ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 32.

¹¹⁹ P. Rigler a A. Rosmini, cfr. nota 89, pp. 85-89.

¹²⁰ GASSER, *All'unisono*, cit., p. 28.

¹²¹ A. Rosmini al Principe-vescovo F. S. Luschin, Domodossola 9 febbraio 1831, EC III, 1356.

Carità.¹²² Nel febbraio del 1832 anche il von Tschiderer lasciò Trento in qualità di vescovo ausiliare della diocesi brissinese, per cui il 15 maggio del 1832 venne nominato nuovo Vicario generale tridentino il roveretano Giacomo Freinadimetz (1794-1860), già professore di Sacra Scrittura al seminario, cancelliere della diocesi e personalmente poco proclive alla congregazione rosminiana.

III.2. Antonio Rosmini a Trento

Arrivò infine il tempo di recarsi a Trento. Dopo una settimana di esercizi spirituali presso i Cappuccini di Rovereto, Antonio Rosmini venne nel capoluogo tridentino l'11 giugno 1831, scortato da un entusiasta don Todeschi. L'accoglienza del sodalizio sacerdotale fu gioiosa ed il Nostro si recò in fretta dal principe-vescovo: a lui consegnò un estratto delle *Costituzioni* e chiese di mettere a disposizione dell'associazione un'ala del seminario. Il vescovo chiese una settimana di riflessione e Rosmini, per non destare indiscrete attenzioni, il giorno stesso si ritirò di nuovo a Rovereto. Va notato a questo punto che il vescovo, in verità, non era ancora convinto che il seminario potesse essere il luogo più adatto per accogliere la Congregazione. Rigler cercò di spiegarlo a Rosmini in una lettera del giugno di quell'anno: probabilmente Luschin – scriveva egli – temeva la disapprovazione del Governo e, comunque, pareva provvidenziale questo ostacolo perché – continuava Rigler – il seminario poteva essere poco adatto allo sviluppo discreto dell'esperienza rosminiana a Trento; d'altro canto, al momento vi imperversava anche una epidemia di vaiolo (che tra le altre cose uccise il direttore spirituale, don Filippo Grandi). Del resto persino «monsignor di Cremona», ossia il vescovo Sardagna, era dell'opinione che la congregazione si stabilisse fuori del Seminario. Su una cosa insisteva però Rigler, che cioè Rosmini persuadesse il presule a liberare lui dalla reggenza del seminario affinché «possa poi vivere unito alla Congregazione». Era pertanto prudente attendere la risposta vescovile – quasi certamente negativa – e prepararsi, adunque, a cercare una casa per la fine dell'estate.¹²³

In effetti il principe-vescovo comunicò a Rosmini che, per l'anno scolastico entrante, l'intero seminario doveva essere a disposizione del crescente numero di alunni e propose al filosofo l'ex-convento francescano di Brancolino, presso Rovereto.¹²⁴ Quest'ultimo rifiutò, insistendo sull'importanza di stabilire la congregazione a Trento e, piuttosto, pregò Luschin di concedere che lui e i suoi compagni potessero restare nel seminario durante le vacanze estive, per liberarlo all'inizio dell'anno accademico.¹²⁵ La risposta del vescovo fu affermativa; inoltre, scrivendo a Rosmini delle sue *Costituzioni*, gli rese noti due suoi appunti relativi alla diocesi tridentina: ossia, in

¹²² E. GATZ, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1805 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Duncker und Humblot, Berlin 1983, p. 647.

¹²³ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 13 giugno 1831, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 94.

¹²⁴ Principe-vescovo F. S. Luschin a A. Rosmini, Trento, 15 giugno 1831, in Archivio Storico dell'Istituto della Carità (d'ora in poi ASIC), A. 1, XXII/7.

¹²⁵ A. Rosmini al Principe-vescovo F. S. Luschin, Rovereto, 17 giugno 1831, in EC III, 1447.

primis, se un chierico del clero diocesano avesse voluto unirsi al sodalizio sacerdotale, ciò non sarebbe potuto accadere senza consenso vescovile; *in secundis*, i membri provenienti da diocesi straniere avrebbero dovuto adeguarsi agli ordinamenti vigenti negli Stati austriaci.¹²⁶ Con scritto privato del 22 giugno 1831, quindi, il vescovo Luschin approvò gli statuti proposti in 31 articoli. Gasser fa notare un ennesimo equivoco a tal riguardo: «Rosmini ritenne questa una conferma vescovile ufficiale, il Principe-vescovo invece la intendeva solamente come una concessione sostanzialmente privata».¹²⁷

Rosmini rispose grato di questa disponibilità, ribadendo che la sua comunità non aveva altro scopo che la santificazione dei suoi aderenti e l'adempimento della volontà episcopale.¹²⁸ Tuttavia, egli tacque consapevolmente il collegamento che restava con l'Istituto piemontese. Non a caso, in luglio, scrisse a mons. Pietro Scavini di Novara che continuava a mantenere il segreto riguardo alla sua unione sacerdotale, «sicché la città non ne sa nulla e crede piuttosto questa convivenza un'unione accidentale di alcuni miei amici che vogliono onorare me della lor compagnia».¹²⁹

III.3. L'Istituto rosminiano nasce e si stabilisce a Trento

Dopo le rassicurazioni vescovili, la sera del 27 giugno Antonio Rosmini insieme con un altro compagno, il milanese Giovanni Battista Boselli, fece ingresso nel seminario di Trento. Unitamente a Peter Rigler, Giulio Todeschi ed Andrea Giacomuzzi, essi formarono il primo nucleo dell'Istituto della Carità in Trento. Per il periodo del soggiorno in città, Rosmini scelse il Rigler per padre confessore. A poco a poco vennero introdotte le stesse regole vigenti nella Casa di Domodossola; il Rigler fu incaricato di tenere due volte alla settimana un'esortazione sull'osservanza delle regole; più avanti si decise di accompagnare il pranzo del sabato con dialoghi sulla venerazione di Maria, eletta a custode della congregazione sacerdotale. Durante la settimana, poi, si organizzavano due conferenze su tematiche di spiritualità alle quali, oltre a Rosmini e Rigler, vi prendevano parte Giacomuzzi, Tevini, Todeschi, Boselli e, più tardi, anche i due ecclesiastici Martinelli e Puecher.

Dopo sei giorni di esercizi spirituali, infine Rigler, Todeschi e Boselli vennero ammessi al Noviziato, ricoprendo Rigler al contempo, in maniera del tutto inusuale, pure l'incarico di Maestro dei novizi. Il Vescovo acconsentì, ma nel caso di Rigler accettò che l'adesione alla Congregazione fosse ancora temporanea.¹³⁰ Il 17 agosto 1831 Rosmini stabilì Peter Rigler Superiore

¹²⁶ Principe-vescovo F. S. Luschin a A. Rosmini, Trento, 22 giugno 1831, ASIC, A. 1, XXIV/9.

¹²⁷ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 34. Traduzione mia.

¹²⁸ A. Rosmini a F. S. Luschin, Rovereto, 24 giugno 1831, in EC III, 1452.

¹²⁹ A. Rosmini a P. Scavini, Trento, 1 luglio 1831, in EC III, 1459.

¹³⁰ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 14 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 226, dove egli scrive esplicitamente: «Così S. A. Luschin [...] mi concesse solo in pruova – lo disse espressamente – l'entrare nell'Istituto».

diocesano del suo Istituto nonché della comunità di Trento e, lo stesso giorno, partì alla volta di Domodossola, accompagnato da don Giulio Todeschi.

La situazione che si prospettava per Peter Rigler non era delle più rosee: il sacerdote – va notato – si sentiva ormai oberato di incarichi e responsabilità. Probabilmente, nell’approcciarsi alle cause del fallimento rosminiano a Trento, andrebbero presi in seria considerazione sia lo stato d’animo di questo volenteroso servo di Dio in quel periodo preciso dell’esperimento comunitario e, al contempo, l’ostinata volontà del vescovo Luschin di non perdere un validissimo rappresentante del suo clero. Rigler infatti – come si è già visto – era professore di morale di almeno 200 alunni, dal 1829 ricopriva l’incarico di rettore di un seminario in cui trovavano posto fino a 160 studenti; inoltre reggeva il convitto “Vigilianum”, da lui fondato nel 1830, collaborava nella gestione dell’oratorio maschile, era confessore nella chiesa del seminario nonché ricercato consigliere in questioni spirituali ed ora, appunto, anche direttore della nuova comunità sacerdotale. Oltre a ciò, partecipava a diverse riunioni in qualità di esaminatore prosinodale. Insomma, iperattivismo ecclesiale per un’indole contemplativa che, nel giro di poco tempo, avrebbe portato il sacerdote alla malattia e all’esaurimento delle forze! Anche per questi motivi, già dalla primavera del 1831, egli aveva ripetutamente pregato Luschin di scioglierlo almeno dall’incarico di reggenza del seminario. Il principe-vescovo aveva acconsentito con gran dispiacere, ponendo però come condizione che Rigler accettasse l’ufficio rimasto vacante – dopo la morte di don Grandi – di direttore spirituale del seminario. Quegli accettò ed il 4 settembre fu sciolto dal primo incarico per ricoprire il secondo. Contemporaneamente mons. Sardinia scrisse a Luschin per consigliarlo di offrire a Rosmini la reggenza del seminario,¹³¹ mentre il provicario von Tschiderer prospettava addirittura di anettere il seminario alla nuova unione sacerdotale.¹³² Il principe-vescovo, tuttavia, non si lasciò affatto convincere ed elesse a nuovo rettore don Filippo Brunati, un discepolo del Rigler.

Dovendo la comunità rosminiana abbandonare il seminario per l’inizio dell’autunno, infine si offrì l’occasione di acquistare la Prepositura di fronte a S. Maria Maggiore: il 18 agosto 1831 il conte Francesco de Salvadori, procuratore di Rosmini, redasse il rogito per 10.210 fiorini ed il Palazzo della Prepositura andò al sodalizio rosminiano, insieme agli edifici limitrofi, alla chiesa di S. Margherita, al cortile interno ed al giardino. Siccome l’edificio necessitava di un ampio restauro (ad esempio, la chiesa era stata profanata e trasformata in magazzino dalla vicina Gendarmeria), anche la responsabilità dei lavori di ammodernamento ricadde sul solito Rigler. I confratelli poterono entravi stabilmente solo dal 6 ottobre.

Intanto la comunità sacerdotale acquisiva fama presso il popolo. Durante l’estate era scoppiata in città un’epidemia di colera e, con il permesso del vescovo, Rigler, Giacomuzzi e Boselli si erano messi al servizio dei malati. Inoltre questi sacerdoti venivano ammirati per la semplicità e povertà di vita tanto che, nel popolino, erano detti i “cicoriani” (dalla cicoria), perché si nutrivano frugalmente, per lo più di vegetali e pochissima carne.¹³³ L’Istituto della Carità, invece, con

¹³¹ ZIEGER, *Rosmini e la sua terra*, cit., p. 19.

¹³² A. Rosmini al conte G. Mellerio, Trento, 12 luglio 1831, in EC, III, 1468.

¹³³ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 37.

arguzia popolare era detto la “raffineria dei preti”, con riferimento allo zuccherificio che si trovava nelle vicinanze, all’interno del rinascimentale Palazzo a Prato.¹³⁴

Il 2 novembre Rosmini tornò a Trento da Domodossola e lo stesso Rigler si stabilì definitivamente nella Prepositura. Gasser fa notare che la fama della congregazione si diffuse anche grazie alla stima che molti avevano di Rigler.¹³⁵ Verso la fine dell’anno, infatti, la comunità contava 10 membri tra preti e laici, più un gruppo di nove postulanti. Uno studente di teologia che fu testimone di questi fatti, Francesco Paoli (più tardi anch’egli membro dell’Istituto e biografo di Rosmini), scrisse: «I cherici di migliore ingegno e i laici più generosi, tratti al buon odore di vita religiosa che di là si faceva sentire, desideravano di unirsi alla piccola ma fervida società».¹³⁶ Non potendo far uso della loro chiesa,¹³⁷ i fratelli si recavano in S. Maria Maggiore per le celebrazioni e per l’adorazione eucaristica, suscitando ammirazione tra i parrocchiani. Lo stesso Paoli li descriveva nel modo seguente:

Questi buoni uomini vivevano ritirati, uscivano di rado e pel solo bisogno della carità, o pel dovere dell’ufficio; andavano lesti per la via, ma raccolti e modesti, senza affettazione; non potevano nascondere la concentrazione dell’animo e la mortificazione del corpo.¹³⁸

Nella casa di Trento infatti vigeva uno stile di vita ascetico, orientato primariamente all’esercizio della virtù della carità verso il prossimo; allo stesso tempo, si metteva in atto un’ubbidienza umile e pronta, docile alle indicazioni dei superiori fino all’abnegazione di sé, ossia ad una «attitudine sempre disponibile a sacrificarsi per gli altri nel dinamismo dell’apostolato».¹³⁹ Apostolato che si esplicava nelle più diverse attività. Oltre ai numerosi impegni del Rigler, anche gli altri sacerdoti erano fattivamente presenti nella Diocesi: Todeschi come professore di dogmatica, assistente spirituale nell’ospizio dei poveri di S. Lorenzo nonché prefetto dell’oratorio

¹³⁴ F. PAOLI, *Della vita di Antonio Rosmini-Serbati. Memorie*, G. B. Paravia, Torino 1880, p. 161. L’Accademia degli Agiati ne ha curato una riedizione nel 2012.

¹³⁵ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 37.

¹³⁶ PAOLI, *Della vita*, cit., p. 150.

¹³⁷ Lo stesso Paoli racconta che Rosmini per la chiesa di S. Margherita aveva commissionato a Domenico Udine Nani (1784-1850) e a Giuseppe Craffonara (1790-1837) un ciclo di affreschi sulla Passione e Resurrezione di Gesù, ma «gli eventi che seguirono impedirono che Trento avesse un monumento di più de’ suoi artisti». Dal famoso incisore dello Zillertal Johann Baptist Pendl (1791-1851) aveva fatto eseguire un grande crocifisso per l’altar maggiore, dall’Udine una statua di S. Vigilio per un altare laterale e dal Craffonara una Cena in Emmaus per la porticina del tabernacolo. *Ibidem*, nota 1, p. 150. Cfr. S. CRISTOFARO, *Gli arredi ottocenteschi della chiesa di Santa Margherita in Trento: nuove scoperte documentarie*, in «Studi Trentini. Arte», XIIC, 2013, pp. 217-266.

¹³⁸ PAOLI, *Della vita*, cit., pp. 150-151.

¹³⁹ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 35.

maschile; Giacomuzzi prefetto del seminario e Boselli confessore. Rosmini stesso in novembre tenne gli esercizi spirituali ai seminaristi e conferenze alle Figlie della Carità. Affascinati dallo stile di vita dei fratelli, tra i numerosi aspiranti c'erano personalità come don Bernardo Fusari, vicerettore del "Vigilianum", e lo stesso don Filippo Brunati, novello rettore del seminario. In questo periodo il principe-vescovo ed il provicario von Tschiderer apparivano molto ben disposti verso la congregazione rosminiana.¹⁴⁰

Tuttavia guai e malevolenze non tardarono a manifestarsi, mentre la fama della congregazione si diffondeva per tutta la diocesi. Iniziarono le insinuazioni di alcuni, anche nel clero, sulle reali motivazioni che potevano avere indotto il benestante ed illustre Rosmini a venir a condurre una vita dimessa e povera in Trento. Paoli ci racconta che «incominciosi a dire, che il Rosmini per voler troppo sapere era impazzito, e che faceva impazzire anche gli altri».¹⁴¹ Persino su Rigler non si risparmiavano dubbi e maldicenze. A ciò si aggiunsero le conseguenze politico-sociali dei moti rivoluzionari del 1830-31, esplosi in Europa e in Italia, che andavano causando gravi problemi alla tenuta dello Stato austriaco nella Penisola. Ebbene, da parte delle autorità civili si iniziò a presumere che la congregazione sacerdotale potesse essere un agente degli interessi dei Gesuiti, ancor sempre banditi dal territorio austriaco, con il fine di indebolire dall'interno la fedeltà alla monarchia danubiana.

Invero, Antonio Rosmini aveva preso più volte posizione a favore delle prerogative pontificie contro alcune dottrine eterodosse, quali il febronianesimo, il giansenismo e lo stesso giuseppinismo,¹⁴² polemizzando negli *Opuscoli filosofici* (1827-1828) persino con personalità del calibro di Ugo Foscolo (1778-1827), Melchiorre Gioia (1767-1829) e Giandomenico Romagnosi (1761-1835). Quest'ultimo era stato pretore a Trento tra il 1791 ed il 1793, quindi stimato avvocato tra il 1794 ed il 1802. Tra i suoi ammiratori trentini era annoverato anche il podestà della città, Benedetto Giovanelli¹⁴³ il quale, pure per questioni personali, non nutriva particolari simpatie per Rosmini.¹⁴⁴ Ebbene, fu proprio il podestà che alla fine del luglio 1831 diffuse la diceria che Rosmini

¹⁴⁰ È proprio Rigler ad appellare Tschiderer «nostro Protettore»: P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 6 settembre 1831, in ID., *Lettere inedite*, cit., p. 101.

¹⁴¹ PAOLI, *Della vita*, cit., p. 151.

¹⁴² La dottrina di Giustino Febronio (1701-1790) contestava al Papa il primato giurisdizionale sulle Chiese nazionali; come tale, essa influenzò la politica religiosa dell'imperatore Giuseppe II. Anche il movimento ereticale sorto dalle teorie del teologo olandese Giansenio (Cornelius Otto Jansen, 1585-1638) contestava il primato papale in favore dell'autorità dei vescovi.

¹⁴³ Su Benedetto Cavaliere e sul Conte Giovanelli von Gerstenburg (1774-1846), dal 1816 podestà di Trento, si veda l'*Österreichisches Biographisches Lexikon*, I, p. 445 e S. BENVENUTI (ed.), *Storia del Trentino - Personaggi della storia trentina*, Panorama, Trento 1998.

¹⁴⁴ Il professore ginnasiale Bartolomeo Stoffella di Rovereto, in una polemica scientifica con il Giovanelli, sosteneva che i Trentini fossero gli eredi dei Galli Cenomani, mentre il Giovanelli considerava che i loro avi fossero i Reti. Giovanelli non perdonò a Rosmini di aver preso le parti di

fosse venuto a Trento con lo scopo segreto di preparare il terreno ai Gesuiti; inoltre, visti i suoi rapporti con Domodossola, e quindi con il Regno Sabauda, non erano da escludersi implicazioni politiche antiaustriache. Tuttavia il principe-vescovo Luschin rimase al fianco di Rosmini. In una visita del 23 dicembre 1831 il presule si offerse di scrivere addirittura all'Imperatore per informarlo sull'Istituto rosminiano ed ottenerne l'appoggio; anche il 7 gennaio del 1832 il vescovo assicurò a Rosmini di volerne perorare la causa presso il sovrano.¹⁴⁵

Gli eventi assunsero però un altro andamento allorquando, in quel gennaio 1832, Rosmini chiese a Luschin di voler ammettere nelle file dell'Istituto della Carità anche don Brunati, il nuovo rettore del seminario. Il vescovo, imbarazzato, oppose tre settimane di riflessione, al termine delle quali comunicò al prete roveretano che il rettore del seminario sarebbe rimasto fuori dell'ordine, essendo molto più utile alla Diocesi come sacerdote secolare alle dirette dipendenze dell'Ordinario.¹⁴⁶ Il timore del principe-vescovo Luschin era che troppi posti chiave nella sua Diocesi andassero ai preti della congregazione rosminiana: per questo motivo da quel momento la sua disponibilità verso l'ampliamento dell'Istituto divenne più misurata.¹⁴⁷ D'altro canto, la solerte attività dei "Fratelli della Carità" – come i rosminiani vennero presto definiti a Trento – in diversi ambiti pastorali e formativi rappresentò un indiscutibile elemento di rinnovamento spirituale per la città e la diocesi tutta. Ad esempio, la sorella del Roveretano Margherita Rosmini, superiora delle Figlie della Carità, affidò a don Boselli la direzione spirituale delle apprendiste di economia domestica. La confraternita femminile delle Divote di Maria Santissima Addolorata riceveva mensilmente una conferenza da parte di Rosmini e, in sua assenza, di Rigler. Dalla confraternita era gestita anche l'associazione di S. Dorotea, volta all'educazione morale e religiosa delle giovani lavoratrici, alla quale fu preposto quale direttore generale il vicario episcopale Freinadimetz, mentre Rigler, in qualità di vice-direttore, teneva le conferenze per le ragazze. Oltre a ciò, i sacerdoti della congregazione si rendevano utili nelle diverse attività di assistenza fisica e spirituale della confraternita dei Divoti di S. Vigilio. Per quanto riguarda Peter Rigler, negli anni tra il 1831 ed il 1833 si mise a disposizione per la predicazione ai fedeli di lingua tedesca (che dal 1831 non si incontravano più nella parrocchia di S. Pietro ma nella chiesa del seminario, dedicata a S. Francesco Saverio). Dal marzo 1832 fu anche vicedirettore dell'Accademia di Sacra Eloquenza, eretta dal Vescovo presso il seminario e diretta dallo stesso Rosmini.

Nel frattempo, agli inizi del 1832, venivano intrapresi i lavori di restauro del palazzo della Prepositura che, nelle frequenti assenze del Rosmini, erano guidati dal Rigler. Come si è già detto, nel settembre 1833 questi acquistò la casa limitrofa alla vecchia Prepositura per trasferirvi il

Stoffella in questa controversia. Cfr. H. TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin als Fürstbischof von Trient 1824-1834 mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Antonio Rosmini-Serbatì*, tesi di laurea in lettere e filosofia, Università degli Studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, a. a. 1974/75, pp. 157-158.

¹⁴⁵ ROSMINI, *Scritti autobiografici. Diari*, cit., pp. 106-108.

¹⁴⁶ Ivi, pp. 109-110.

¹⁴⁷ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 39.

“Vigilianum”, il convitto maschile. Ciò avvenne nell’autunno del 1834, in modo tale che anche la vita del convitto venisse regolata e guidata direttamente dai Fratelli della Carità. In particolare, Francesco Puecher ne fu eletto direttore spirituale, mentre altri confratelli vi erano presenti in qualità di prefetti. Nella primavera del 1833, intanto, si potè riaprire al pubblico la vecchia chiesa di S. Margherita, ora consacrata al Crocifisso. Nella casa divennero attivi un “oratorio festivo” ed uno “serale”, frequentato dai ragazzi della città che, alla sera, si ritrovavano con i padri per pregare, discutere ed ascoltare le catechesi. Inoltre sia Rigler sia Rosmini tra il 1832 ed il 1833 tenevano esercizi ignaziani nel seminario.

Il principe-vescovo Luschin, ben felice del solerte impegno pastorale dei rosminiani, facendo seguito alla sua precedente promessa, l’8 gennaio 1832 scrisse al capitano del Tirolo, il conte Friedrich von Wilczeck,¹⁴⁸ sollecitandone il patrocinio per la nuova congregazione. Nella sua risposta Wilczeck informava che per l’approvazione dell’unione sacerdotale era necessario, oltre al consenso del vescovo, quello dell’imperatore.¹⁴⁹ Il capitano tirolese scrisse anche al capitano circolare di Trento, il barone Wilhelm von Eichendorf, invitandolo a prendere posizione riguardo all’ordine rosminiano.¹⁵⁰ Quest’ultimo si rivolse al podestà Giovanelli per ricevere informazioni al riguardo e quegli, notoriamente contrario al Rosmini, gli rivelò i suoi sospetti sulla congregazione, che potesse divenire cioè «il parto di un’esagerata tendenza ultracattolica».¹⁵¹ Tuttavia, essendo Eichendorf un funzionario corretto, non si limitò al parere del podestà e prese visione degli statuti, ritenendoli per niente contrari alla Chiesa ed allo Stato, sebbene personalmente nutrisse dubbi «che si ripristinasse qualche Istituto di missione della Francia che in quello Stato aveva provocato “aberrazioni” politiche».¹⁵² Il 5 febbraio perciò raccomandò gli statuti al presidio territoriale per la loro approvazione «entro i limiti e gli argini necessari».¹⁵³ Limiti e argini che, ancora all’epoca dell’imperatore Francesco I, restauratore di un confessionalismo di Stato,¹⁵⁴ definivano la politica neo-giuseppinista di “nazionalizzazione” delle istituzioni ecclesiastiche; tra questi argini, ad esempio, l’obbligo per le congregazioni religiose di rompere i rapporti

¹⁴⁸ Il conte Friedrich Wilczeck (1790-1861), dal 1825 al 1837 governatore di Tirolo e Vorarlberg nonché capitano del Tirolo, aveva un atteggiamento per lo più favorevole nei confronti del clero.

¹⁴⁹ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 180.

¹⁵⁰ F. Wilczeck a W. Eichendorf, Innsbruck, 15 gennaio 1832, in A. ZIEGER, *Antonio Rosmini negli Atti ufficiali del governo austriaco*, in «Atti dell’Accademia Roveretana degli Agiati», s. IV, 9, 1929, pp. 11-12.

¹⁵¹ Ivi, p. 68.

¹⁵² ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 40-41.

¹⁵³ Lettera di W. Eichendorf, Trento, 5 febbraio 1832, ivi, pp. 13-15.

¹⁵⁴ Cfr. F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta. 1754-1866*, Marsilio, Venezia 2002, p. 234.

con i superiori stranieri e di sottomettersi totalmente alla giurisdizione canonica dell'episcopato d'Austria.¹⁵⁵ Il fine della rivendicazione localistica degli *iura circa sacra* era, allo stesso tempo, quello di sottrarre quanto più possibile le chiese nazionali e locali all'influenza dell'autorità pontificia, considerando con diffidenza le decisioni che provenivano dalla Sede di Roma come dalla dirigenza di un paese straniero.¹⁵⁶

A conferma di quest'atmosfera di sospetti anti-romani del Governo asburgico, che nel caso specifico si esprimeva ai danni dell'opera rosminiana, valgono le parole contenute in una relazione dell'anno seguente (25 maggio 1833), inviata dall'*Oberkommissar* di Trento Cronenfels al direttore di polizia di Innsbruck:

Questo don Rosmini è giudicato come un prete esaltato in senso gesuitico: perché egli non soltanto ha comperato con spese rilevanti l'edificio dell'ex-Prepositura, e lo ha dotato per un'associazione clericale (gli statuti della quale non sono stati ancora superiormente approvati), ma ha fondato a sue spese nei suoi possedimenti ereditati [sic] a Domodossola una simile società, e ne è tornato da poco tempo, non senza la diceria di essere venuto in contrasto con quel governo. Sul conto di questo don Rosmini sono venute a sapere quanto segue: "Che il governo piemontese vuole diverse riforme ecclesiastiche;¹⁵⁷ [...] ma che non si conosce ancora la misura delle riforme, e nemmeno quali ordini ne verranno colpiti". Da queste notizie e da quanto se ne sapeva prima si deve ricavare che ora in Piemonte l'un partito ecclesiastico prende posizione contro l'altro, e che lì vi prevale il gesuitismo che cerca di rinascere sotto varie forme nei vari stati.¹⁵⁸

¹⁵⁵ J. LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Paoline, Alba 1967, pp. 340-341; cfr. anche S. BENVENUTI, *Le istituzioni ecclesiastiche*, in GARBARI - LEONARDI (eds.), *Storia del Trentino*, V, cit., pp. 275-317; E. CURZEL, *Storia della Chiesa in Alto Adige*, Edizioni Messaggero, Padova 2014, pp. 104-106.

¹⁵⁶ Cfr. C. ALZATI - P. BETTILOLO - E. CAMPI, *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, in G. FILORAMO - D. MENOZZI (eds.), III, Laterza, Roma - Bari 1997, p. 259; anche A. CICILIANI, *Il conclave del 1769. Clemente XIV e i Passionisti*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023, pp. 17-18.

¹⁵⁷ Il riferimento è senz'altro alle riforme ecclesiastiche volute nel regno Sabauda da Carlo Alberto e dal card. Giuseppe Morozzo, vescovo di Novara, volte a sopprimere comunità religiose esigue o dalla vita non esemplare, a tutto vantaggio di congregazioni come quella dei Gesuiti e dello stesso Istituto della Carità rosminiano. Tuttavia, il disappunto della Santa Sede ed i tentativi di insurrezione mazziniana spensero i propositi riformistici del Re di Sardegna: cfr. F. DE GIORGI, *Il problema della riforma del clero e l'origine delle «Cinque piaghe»*, in M. MARCOCCHI - F. DE GIORGI (ed.), *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque piaghe della Santa Chiesa"*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 73-92.

¹⁵⁸ Cit. in ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., pp. 46-47. Per avere un'idea di cosa rappresentasse il "gesuitismo" sia negli ambienti liberali che in quelli conservatori, si consideri l'opinione di un pensatore politico come Vincenzo Gioberti, il quale vedeva nei Gesuiti dei reazionari contrari ad ogni riforma della Chiesa, una setta capace di manipolare le menti dei giovani e di

I Rosminiani, quindi, vi venivano descritti come probabili responsabili di trame cospirative ai danni dello Stato asburgico. Lo stesso Governatore di Innsbruck, il Wilczeck, guardava con diffidenza al legame che Rosmini manteneva con il Piemonte; i sospetti si accrebbero con la ristampa, nel 1834, del celebre *Panegirico di Pio VII*, in cui si potevano leggere simpatie liberaleggianti del Roveretano il quale, al contempo, vi appariva come un ecclesiastico ultramontanista, un esagerato “papista” dallo «zelo indiscreto, truce e procelloso».¹⁵⁹ Inoltre, per l’autorità civile sia Rosmini sia Rigler rappresentavano i corifei di una pietà religiosa fanatica e fanatizzante che «fomentava negli educandi l’ipocrisia a detrimento della formazione umana del carattere»,¹⁶⁰ compromettendo un’autonoma crescita laica degli studenti loro affidati. Il timore era quello della diffusione tra i giovani allievi dei Fratelli della carità di un pietismo integralista, rivolto piuttosto all’ascesi interiore che non all’attivismo civico e ad una religiosità razionale e moderata. Affinché non troppi alunni intraprendessero la carriera ecclesiastica, magari proprio nell’Istituto rosminiano, le autorità governative auspicavano che i giovani mantenessero rapporti costanti con le famiglie di provenienza, in modo tale da ridurre l’influenza fascinosa dei due preti carismatici. Lo stesso Eichendorf, più incline a riconoscere gli aspetti positivi dell’esperienza rosminiana, parlando del convitto del “Vigilianum” e dell’Istituto dei Fratelli della Carità, purtuttavia notava che «gli allievi, dal punto di vista religioso, sono troppo proclivi al pietismo e al monachesimo, e ciò è da attribuirsi all’influsso sostanziale dei fratelli della Carità, il quale, secondo il parere del prefetto, si palesa meno nell’Istituto del Brunati¹⁶¹ che in quello del Rigler».¹⁶² Si proponeva allora una normativa in grado di prevenire le intemperanze ascetiche: ad esempio, si proibiva che si prendessero quali ospiti ragazzi minori di dodici anni e si prescriveva che, durante le vacanze estive, gli alunni venissero rimandati alle loro case. Quest’ultimo punto era proprio quello cui si opponeva invece il Rigler, il quale avrebbe voluto trattenerne gli allievi anche nel periodo extrascolastico, temendo l’«influenza dei genitori frivoli o delle loro conoscenze sventate».¹⁶³ Da parte del Governo si auspicava inoltre una completa separazione del “Vigilianum” dall’Istituto di Carità, il che significava in ultima analisi la dissoluzione del rapporto tra Rosmini e Rigler.

È in questo clima che – come si è accennato – il roveretano don Giacomo Freinadimetz, alquanto riservato nei confronti dell’esperimento rosminiano, sostituì nell’incarico di vicario generale Johannes Nepomuk von Tschiderer, eletto nel frattempo vescovo ausiliare nella diocesi di Bressanone/Brixen e vicario generale del Vorarlberg. Il Freinadimetz, non a caso, aveva

frenare il rinnovamento politico degli Stati (cfr. *Prolegomeni del primato morale e civile degli italiani* - 1846, *Il Gesuita moderno* - 1846, quest’ultimo libro condannato da Pio IX nel 1849).

¹⁵⁹ Ivi, p. 62. È la definizione che del Rosmini dà il Governo di Innsbruck.

¹⁶⁰ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 43.

¹⁶¹ Ossia il seminario vescovile.

¹⁶² Cit. in ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 96.

¹⁶³ Cit. in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 46.

trascorso parte della sua formazione ecclesiastica (1817-1818) presso il “Frintaneum”¹⁶⁴ di Vienna, rinomato istituto superiore dove elementi scelti del clero austriaco non venivano istruiti soltanto nelle scienze teologiche ma anche nella fedeltà all’Impero ed alle sue istituzioni. Inoltre – come fa notare la Pizzini – egli godeva di una particolare stima da parte del vescovo Luschin.¹⁶⁵ Non pochi autori, infatti, primo tra tutti lo Zieger,¹⁶⁶ mettono in correlazione l’influenza dell’alto prelato con il rapido mutamento di condotta del principe-vescovo nei confronti della comunità rosminiana.¹⁶⁷ Luschin, d’altro canto, iniziava a comprendere che l’approvazione dell’Istituto della Carità si caratterizzava viepiù come un problema di carattere politico. Del resto lo stesso Rosmini, nelle sue epistole, esprimeva il sospetto di un influsso ostile del nuovo vicario generale, rilevando con quanta celerità il principe-vescovo avesse assunto un atteggiamento più freddo e diffidente riguardo alla sua società sacerdotale.¹⁶⁸

Intanto, alla fine del mese di aprile 1832, il podestà Giovanelli scrisse al filosofo di Rovereto annotando che egli avrebbe dovuto chiedere l’autorizzazione per il suo ordine religioso al Governo provinciale. Anche Luschin, il 12 maggio, inviò uno scritto a Rosmini in cui gli confermava che, per la sua società, era necessaria una formale approvazione da parte delle autorità statali; fino ad allora, si rendeva impossibile continuare ad accogliere nella comunità «sudditi diocesani tanto ecclesiastici che secolari».¹⁶⁹ Rosmini replicava appellandosi alla famosa lettera vescovile del 22 giugno 1831, quella in cui il presule tridentino benediceva «i piissimi di Lei progetti», per il Roveretano – come si è già avuto modo di trattare – equivalente ad una piena approvazione del

¹⁶⁴ L’ “Institutum sublimioris educationis presbyterorum ad sanctum Augustinum”, denominato “Augustineum” o “Frintaneum” (dal nome del fondatore Jakob Frint, cappellano della corte asburgica tra il 1810 ed il 1826) fu per oltre un secolo, tra il 1816 ed il 1918, il luogo deputato alla formazione teologico-pastorale dell’élite clericale dell’intera monarchia danubiana.

¹⁶⁵ Cfr. K. PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz e il suo successore Giovanni Battista Boghi*, in P. MARANGON - M. ODORIZZI (ed.), *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico: figure a confronto*, Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2017, p. 61, nota 10.

¹⁶⁶ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 36.

¹⁶⁷ Ricostruzioni della possibile influenza del vicario sul suo vescovo in relazione alla fondazione rosminiana sono presenti in diversi studi, oltre a quello dello Zieger: TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit.; RADICE, *Ombre scure nel principato vescovile*, cit., pp. 103-145; MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa*, cit., p. 110, nota 94; PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., pp. 60-62.

¹⁶⁸ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., pp. 36-37.

¹⁶⁹ ADT (Archivio Diocesano di Trento), *Cause di Beatificazione, Rosmini 2*, doc. 8, cit. in PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., p. 61.

suo istituto.¹⁷⁰ Il 25 maggio 1832 Rosmini si recò di persona dal principe-vescovo, il quale gli rese le sue *Costituzioni* ammonendolo che esse necessitavano di più alta approvazione. Il filosofo tornò a ricordargli l'approvazione ricevuta l'anno precedente, richiamandosi inoltre ad uno scritto pontificio che nulla ostava contro l'ordine in presenza di un assenso vescovile. In ultima analisi, per Rosmini tutto dipendeva dalla volontà del presule, il quale però si schermì rivelando che riguardo alle *Costituzioni* erano sorte delle difficoltà.¹⁷¹ Il 28 maggio Rosmini rispose per iscritto affermando di aver sempre rispettato le condizioni già presenti nel giugno dell'anno precedente, di modo che si augurava che la congregazione potesse continuare la sua missione, che nuovi candidati potessero esservi accolti e che il sostegno episcopale non venisse a mancare.¹⁷² Era risoluta decisione del Roveretano di non apportare qualsivoglia integrazione alle *Costituzioni* che non provenisse da lui stesso, perché «l'escludere i principi alla società da me stabiliti e sostituirvene altri, è un proibirmi di far nulla».¹⁷³ Interessante l'annotazione che fa il Tscholl in relazione alla condotta tenuta da Rosmini nei confronti di Luschin: «La dimostrazione di questa fermezza nelle proprie idee potrebbe essere stato il motivo principale del tramonto dell'Istituto della Carità».¹⁷⁴ A nulla valse, inoltre, che il fondatore definisse «autorità tutta spirituale e dolcissima de' Superiori»¹⁷⁵ la propria autorità sull'ordine, contestata invece dal vescovo come eccessiva.

Fu giocoforza che, di conseguenza, si giungesse ad un serrato confronto e, per certi aspetti, ad una resa dei conti fra i due ecclesiastici. Il principe-vescovo, infatti, replicò a Rosmini che tra i 31 articoli presentatigli un anno prima ed il testo completo delle *Costituzioni* sussisteva una notevole differenza, addirittura si ravvisava una manipolazione del testo tale da suscitare nel prelado seri dubbi. Oltre a ciò, spiegava che le sue parole di approvazione del giugno precedente erano affermazioni fatte in uno scritto privato e non in una bolla ufficiale. Anche perché – ripeteva il prelado – la sua sola approvazione non sarebbe potuta bastare. Ed inoltre le *Costituzioni* apparivano a lui piuttosto vaghe nei loro obiettivi finali.¹⁷⁶ A questo punto Rosmini cercò di smorzare i toni affermando che quanto contenuto nei 31 articoli rappresentava il fondamento della vita della congregazione. Le *Costituzioni*, in via del tutto provvisoria, le aveva mandate al Vescovo

¹⁷⁰ ADT (Archivio Diocesano di Trento), *Cause di Beatificazione, Rosmini 2*, doc. 11, cit. in EAD, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., p. 61.

¹⁷¹ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., pp. 183-185. A questo riguardo U. Gasser fa notare che, fondandosi la maggior parte dei biografi solo sul *Diario della Carità* restituiscono di Luschin un quadro piuttosto polemico: cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 172, nota 165.

¹⁷² A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 28 maggio 1832, in EC, IV, 1686.

¹⁷³ A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 29 maggio 1832, in EC, IV, 1687.

¹⁷⁴ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 186. Traduzione mia.

¹⁷⁵ A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 29 maggio 1832, EC, IV, 1687.

¹⁷⁶ F. S. Luschin ad A. Rosmini, Trento, 8 giugno 1832, in ASIC, A. 1, LVII/15.

per sottoporle al suo discernimento.¹⁷⁷ A Luschin era noto che, di lì a qualche tempo, l'imperatore sarebbe sceso in Tirolo e, di conseguenza, invitò il sacerdote roveretano a sottoporre direttamente a lui le sue richieste. Entrambi – separatamente – si recarono a Bressanone dove Francesco I soggiornava. Il 24 giugno 1832 il presule tridentino fu ricevuto in udienza e parlò al Monarca anche dell'Istituto della Carità ma, contrariamente alle sue precedenti promesse, non lo appoggiò sottolineando, invece, che nei suoi statuti mancasse la necessaria sottomissione giuridica all'Ordinario locale in riferimento alle attività missionarie e pastorali. Per questo motivo il Principe-vescovo sconsigliava esplicitamente l'Imperatore dall'approvare la congregazione rosminiana.¹⁷⁸ Il giorno successivo si presentò all'Asburgo anche Rosmini, il quale pregò di ottenere dalla S. Sede formale riconoscimento per il suo Istituto. Francesco I, però, impose al sacerdote che l'ordine stesse subordinato all'Ordinario e che anche le trattative con Roma si svolgessero per il tramite della Curia tridentina. L'Imperatore si riservava un anno di riflessione per un'eventuale approvazione, previo consenso del vescovo di Trento. Dopo ciò, Rosmini si recò rapidamente ad Innsbruck per informare il Governatore ed il consigliere governativo per gli affari ecclesiastici Franz Sondermann. Da questi egli ebbe la rassicurazione che, dal punto di vista politico, nulla ostava alla realizzazione del suo istituto nella misura in cui si trovasse una concertazione con l'Ordinario locale.¹⁷⁹ A questo punto al Roveretano – con atteggiamento di confidente umiltà – non restò altro che rivolgersi nuovamente a Luschin per ribadirgli che la sua comunità si sottometteva a lui per tutti gli aspetti concernenti la vita sacerdotale, sacramentale e pastorale, accettando di buon grado ogni compito che il Pastore avesse voluto affidare all'Istituto.¹⁸⁰

Spiritualmente Rosmini non dovette sopportare da solo le difficoltà. Come testimoniano gli scambi epistolari di quel periodo, Rigler condivideva ancora le fatiche del suo confratello e nella preghiera e nell'accettazione fiduciosa del volere divino, convinto che se l'opera veniva dall'Alto a tempo debito avrebbe avuto stabilità:

In ogni modo accettiamo, quanto Iddio ci dà, e serviamolo così bene, che Egli, che dirige come acque i cuori de' sovrani, a suo tempo ci voglia dare il più, se questo più sarà conforme alla Sua Santissima Volontà.¹⁸¹

Nel frattempo, il vescovo Luschin il 1 luglio riceveva una missiva dal gabinetto imperiale di Innsbruck, con la richiesta di informazioni accurate sulla comunità rosminiana.¹⁸² Fu per questo

¹⁷⁷ A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 15 giugno 1832, EC, IV, 1698.

¹⁷⁸ Biblioteca civica di Trento (BCT), ms. 1972, G. Altenburger, pp. 27-28; cfr. TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., pp. 191-192.

¹⁷⁹ PAGANI – ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., pp. 618-619; TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., pp. 192-193.

¹⁸⁰ A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 7 luglio 1832, in EC, IV, 1708.

¹⁸¹ P. Rigler ad A. Rosmini, Trento, 23 settembre 1832, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 116.

¹⁸² PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., p. 62.

motivo che il presule si risolse a convocare una commissione di quattro esaminatori prosinodali (il vicario Giacomo Freinadimetz, i canonici Francesco Battisti e Domenico Battisti ed il parroco di S. Maria Maggiore Stefano Prati), cui sottoporre l'analisi dei celebri 31 articoli.

Nella riunione del successivo 12 luglio gli esaminatori, uno per uno, resero i seguenti pareri:¹⁸³

1. il canonico Francesco Giuseppe Battisti, vicedirettore degli studi teologici nonché ispettore delle scuole superiori della diocesi, manifestò il suo *non placet* all'Istituto della Carità, convinto piuttosto che ci fosse bisogno di una *societas* sacerdotale dalla quale si potessero trarre presbiteri per i bisogni della diocesi;
2. Domenico Battisti, già rettore del seminario e parroco emerito di S. Pietro, era d'accordo nel non approvare la congregazione, con la giustificazione che i 31 articoli dessero eccessivo rilievo al ruolo del Fondatore;
3. Stefano Prati, ispettore scolastico del decanato di Trento e parroco della chiesa nella cui giurisdizione si trovava la casa dell'Istituto della Carità, riteneva che questo poteva ricevere approvazione solo nel caso in cui il Rosmini si piegasse totalmente alla volontà dell'Ordinario.
4. Il parere più articolato, però, fu proprio quello del vicario generale, il quale manifestò disaccordo con diversi articoli del sunto delle *Costituzioni* e consigliava:¹⁸⁴
 - a) che Rosmini elaborasse un programma dal quale emergessero chiaramente le finalità dell'ordine;
 - b) che l'ordine venisse approvato in via del tutto provvisoria a condizione che esso fosse in ogni cosa dipendente dal Vescovo, sia internamente che esteriormente; che i suoi membri potessero lasciare l'Istituto in ogni momento; che nessun chierico venisse aggregato all'Istituto senza previo consenso dell'Ordinario;
 - c) che l'Istituto venisse approvato alle stesse condizioni anche in altre diocesi;
 - d) infine, che soltanto l'Imperatore potesse decidere se l'ordine dovesse o meno ricevere una sanzione pontificia.

Tutte le opinioni dei consultori apparivano concordi nel mettere in evidenza che, nonostante le buone intenzioni del Fondatore, l'Istituto era governato con eccessiva autorità e troppo poco sottomesso al controllo vescovile. In particolare, il memoriale redatto da Freinadimetz non sembrerebbe pregiudizialmente ostile all'Istituto rosminiano – come si è visto, i pareri degli altri consultori erano forse più severi –; negli appunti sollevati dal vicario generale si legge piuttosto un'attenzione rigorosa, propriamente “legalistica”, alle norme che regolamentavano la vita ecclesiastica all'interno della Monarchia asburgica, dalle quali neanche la congregazione rosminiana poteva essere esentata.

¹⁸³ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 194-196.

¹⁸⁴ ADT, *Cause di Beatificazione, Rosmini 2*, doc. 17.

Dunque, nel rapporto che Luschin mandò all'Imperatore¹⁸⁵ venivano riportate le opinioni espresse dalla commissione diocesana, in particolar modo quelle del Freinadimetz, mentre, pur ribadendo che la reggenza dell'Istituto apparisse troppo autonoma dall'autorità episcopale, il principe-vescovo ci teneva a mettere in evidenza la sua personale stima per Antonio Rosmini, un «prete dai costumi purissimi».¹⁸⁶

Francesco I approvò l'Istituto della Carità in data 23 agosto 1832 per un anno, fatte salve le condizioni poste dal vescovo Luschin e ribadite dallo scritto imperiale. Ossia:

1. che i membri della società non professassero voti durante il periodo di approvazione provvisoria;
2. che le attività dell'Istituto, anche quelle interne, fossero sottoposte alla supervisione dell'Ordinario locale;
3. che senza approvazione di quest'ultimo non venissero accolti nuovi membri e che il Vescovo avesse comunque la libertà di disaggregare dalla società chi egli volesse;
4. che soltanto nella diocesi di Trento avesse sede una Casa con 12-15 presbiteri che vivessero secondo le norme canoniche e quelle ecclesiastiche della Contea principesca, non avendo contatti con istituti situati in Paesi esteri.¹⁸⁷

Soprattutto quest'ultimo punto sembrava riferirsi quasi *ad personam* al Roveretano, il quale spesso viaggiava in Piemonte per recarsi nella Casa di Domodossola, in quel paese straniero nel quale andava facendosi strada il movimento nazionale della "Giovine Italia" mazziniana che auspicava una Repubblica italiana unitaria con Roma quale capitale.¹⁸⁸ Ricevuto lo scritto imperiale, il principe-vescovo Luschin comunicò a Rosmini l'approvazione provvisoria da parte dell'Imperatore, incoraggiandolo nel contempo e riproponendogli i suoi voti per la permanenza dell'istituto rosminiano nella sua diocesi.¹⁸⁹

Anche il Rigler venne a conoscenza della delibera imperiale da una lettera giunta da Innsbruck al podestà Giovanelli, ma comunicata a lui dal suo medico, il dott. Nardele. In una missiva del 16 settembre a Rosmini, Peter Rigler riassume le condizioni imposte all'Istituto e narra di un incontro avuto con il principe-vescovo, nel corso del quale quest'ultimo non aveva fatta alcuna menzione dell'argomento ed era apparso alquanto imbarazzato quando il Rigler vi si era

¹⁸⁵ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 196-198; cfr. anche *Descriptio Dioecesis* 1833, pp. 3-11.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Decreto della Cancelleria di Corte (Hofkanzleidekret), Vienna, 29 settembre 1832, Tiroler Landesarchiv (d'ora in poi TLA), J. Gub. (Jüngerer Gubernium) 1832, stud. 20748, fasc. 3103. Cfr. anche TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., 201-202; ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., pp. 41-42; GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 46.

¹⁸⁸ Cfr. R. AUBERT, *Der Beginn des Risorgimento*, in H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, p. 370.

¹⁸⁹ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 202.

riferito. Da questo scritto apprendiamo anche che, verosimilmente, a metà del settembre 1832 la notizia della decisione imperiale non era stata ancora comunicata ufficialmente al Fondatore dell'Istituto:

Siccome poi egli (il vescovo Luschin, n.d.a.) non fece nissunissima menzione della sopraddetta notizia, io schiettamente gli raccontai, che il signor dottore m'aveva detto d'aver veduta una lettera del signore podestà riguardante il nostro Istituto; non dissi però in particolare, quale ne fosse il contenuto. Sua Altezza m'assicurò, che egli non avea ricevuta alcuna lettera, né offiziosa né privata, ma che il signore podestà attese le sue molte relazioni con Innsbruck ben poteva avere qualche notizia. Non domandò poi, in che questa consistesse, né io lo dissi.¹⁹⁰

III.4. *Le prime difficoltà*

Nel febbraio del 1832 Peter Rigler era andato a Cremona in visita al vescovo Sardagna, il quale desiderava divenire membro dell'Istituto rosminiano. Prima di tornare a Trento, il Rigler concordò con il presule che alla fine di agosto sarebbe tornato a Cremona con un compagno per tenervi gli esercizi spirituali e per accogliere anche il vescovo nella congregazione.¹⁹¹ Nell'agosto dello stesso anno Rigler, ottenuto il permesso del principe-vescovo Luschin, si mise in viaggio per Domodossola insieme al professor Simone Tevini. Dopo un rapido soggiorno a Cremona e a Milano, qui presso il conte Giacomo Mellerio, i due proseguirono per il Piemonte: Rigler per Domodossola e il Tevini per Novara, di modo che non si avesse l'impressione che anch'egli volesse unirsi ai rosminiani. Dal 26 agosto il prete sudtirolese svolse gli esercizi spirituali e, agli inizi di settembre, previa sosta a Milano e dal Sardagna a Cremona, a metà del mese fu di nuovo a Trento. Non potendo i confratelli emettere i voti per ordine imperiale, gli esercizi a Cremona e l'aggregazione all'ordine del Sardagna furono rimandati.

Intanto il Rigler, nella primavera precedente, aveva introdotto nel seminario di Trento la pratica degli esercizi ignaziani cui aveva partecipato un cospicuo numero di chierici. Nel settembre del 1832 li ripropose sotto la sua propria guida. Come ebbe a commentare Rosmini in una missiva al Lowenbruck, era per lui una vera gioia

di vedere tanti ecclesiastici fare gli Esercizi di S. Ignazio [che ...] qui come in tanti altri luoghi non si conoscevano più; ora è aperto un gran campo nuovo al bene, se piace al Signore, perché più di quelli, che li ricevono son gli altri che n'hanno voglia.¹⁹²

Dal 22 al 29 settembre 1833 fu Rosmini a dettare un corso di esercizi nella sua Rovereto a

¹⁹⁰ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 16 settembre 1832, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 115.

¹⁹¹ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 112; A. Rosmini a E. Sardagna, Trento, 16 aprile e 25 aprile 1832, in EC IV, 1662 e 1670.

¹⁹² A. Rosmini a J.B. Lowenbruck e L. Gentili, Trento, 18 aprile 1832, in EC, IV, 1664.

partire da materiali preparati per lui da Rigler.¹⁹³ Va quindi sottolineato che la parentesi rosminiana permise al Rigler di introdurre a Trento la formula ignaziana degli esercizi spirituali per il clero, la quale ebbe tale fortuna da indurre il decano del Duomo, il barone Giovan Battista Trentini, a istituire una fondazione che coprisse le spese degli esercizi ai chierici.¹⁹⁴

Anche a motivo di ciò e per i suoi numerosi impegni, trovandosi il Rigler spesso fuori di casa, Rosmini pensò bene di accostargli come assistente del superiore don Giulio Todeschi.¹⁹⁵ Ma la scelta fu forse azzardata, anche se – come ebbe ad esprimersi Rigler con evidente senso di umiltà – «l'intolleranza di don Giulio e la mia indolenza, la sua severità e la mia vile condiscendenza si mescolassero, verrebbero fuori due buoni superiori».¹⁹⁶ Il Todeschi, infatti, appariva quasi un fanatico sostenitore di Rosmini contro il parere di chiunque altro e questo comportamento, oltre che risultare indigesto al Rigler, rischiava di mettere in cattiva luce le dottrine rosminiane, specie presso gli osservatori di lingua tedesca.

Quindi don Giulio – scriveva Rigler al Rosmini – anche ove difende le vostre dottrine, in Germania certamente la fallerebbe, se con gran calore (ancorché anche con solide pruove) volesse farle riconoscere ed accettare, dichiarando continuamente, che fuori di queste altro non si può assolutamente trovare che ineseranza ed assurdità. (...) Vi confesso, a me stesso questa maniera di parlare e di condannare è una grande tentazione (che sarà poi ad altri, che meno di me stimano ed amano Voi entrambi!).¹⁹⁷

Ebbene, affermava con una certa insofferenza lo scrivente, se faccio fatica io a sopportare la condotta di don Todeschi, chissà quelli che non stimano né lui né Voi, caro Rosmini! C'è seriamente da chiedersi – anche sulla base di simili asserzioni – quanto le difficoltà di relazione con il Todeschi non abbiano seriamente contribuito a scalfire le pur convinte motivazioni di Peter Rigler, il quale, non a caso, concludeva la sua missiva con quell'affermazione di umiltà riportata sopra, riguardo alla possibile complementarietà dei due “superiori”, aggiungendo però una fraterna provocazione all'amico roveretano: «A Voi tocca, carissimo padre, effettuarlo»,¹⁹⁸ ossia fare

¹⁹³ Rosmini aveva pregato Rigler di tenere gli esercizi anche a Rovereto, ma quegli non accettò per mancanza di tempo: A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 16 luglio e 18 settembre 1833, in EC, IV, 2018 e 2064.

¹⁹⁴ N. TONEATTI, *Notizen über Riglers Leben und Tugenden*, Marzo 1874, in DOKA, scomparto 8, fasc. 1, n. 28. Rigler tenne corsi di esercizi al clero anche in diverse località della diocesi tridentina. La maggior parte delle sue conferenze, anche solo abbozzate, sono conservate a Lana in DOKA I, scomparto 16.

¹⁹⁵ Curiosamente Rosmini non volle dare al Todeschi il titolo di vicesuperiore: A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 4 ottobre 1832, in EC, IV, 1786.

¹⁹⁶ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 11 dicembre 1832, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 121.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

in modo che le due personalità divenissero armoniosamente efficaci. Ed, a onor del vero, va aggiunto che Rigler cercò sempre di conservare un atteggiamento costruttivo nei confronti del Todeschi, anche quando iniziarono a farsi spazio in lui dubbi sulla sua chiamata alla congregazione di Rosmini.

Intanto, se l'entusiastica attività ascetica e pastorale dei Fratelli della Carità appariva ben accolta da taluni, incluso il vescovo Luschin almeno nelle intenzioni generali, – come già accennato – il Governo e parte del clero diocesano non la guardavano di buon occhio. Il perché lo esprimeva bene il capitano von Eichendorf scrivendo al *Gubernium* di Innsbruck:

La diocesi di Trento ha un gran numero di sacerdoti molto degni, ben istruiti e pii, per mezzo dei quali con attività disinteressata si è corrisposto e si corrisponde ancora a tutte le necessità della cura d'anime. Sarebbe pertanto da far comprendere al prete Rosmini ed ai suoi seguaci Fratelli della Carità, che si rende piena giustizia alle loro buone intenzioni, al loro zelo per la religione e per i buoni costumi, ma che, date le tensioni di rapporti in cui sono venuti a trovarsi col clero di cura d'anime, ed in cui con ogni probabilità verrebbero ad essere implicati ancor più, non si può dare il consenso col loro costituirsi in una congregazione formale, e ciò per amore della pace così desiderabile per la Chiesa.¹⁹⁹

Agli occhi delle autorità austriache, quindi, la congregazione rosminiana rischiava di apparire superflua mentre, d'altra parte, era sospettata di nuocere ai buoni rapporti interni al clero diocesano, per una pericolosa contrapposizione tra clero secolare e clero regolare che, senz'altro, avrebbe avuto effetti negativi anche sulla fede della gente comune. Fu di nuovo Rosmini a cercare di dissipare questi sospetti, scrivendo allarmato al vescovo Luschin nell'ottobre del 1832: «Non è punto vero ciò che Le è stato fatto supporre, che in questa casa ci sieno persone di uno zelo torbido ed amaro capace di mettere commozione e fino disordine ne' popoli».²⁰⁰ Mentre il Rigler, verso la fine dello stesso mese, ribadiva all'amico una certa ostilità dell'ambiente ecclesiastico trentino, scrivendogli che «siamo qui presto da tutti considerati con un certo occhio di diffidenza, che ci obbliga a camminare con molta cautela».²⁰¹

Ciò non toglie che nella comunità si continuasse a formarsi con zelo. Ancora in autunno Rigler tenne conferenze su morale e dogmatica; inoltre, tra i fratelli si commentavano gli scritti rosminiani e articoli di giornale, tratti soprattutto dalla «Katholische Kirchenzeitung».²⁰² Rigler,

¹⁹⁹ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 101.

²⁰⁰ A. Rosmini a F. S. Luschin, 4 ottobre 1832, in EC, IV, 373.

²⁰¹ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 30 ottobre 1832, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 119. Da un'altra lettera di Rigler a Rosmini (12 aprile 1832), apprendiamo che un frate dei Minori osservanti fuoriuscito dal Piemonte, diffuse a Trento la voce che Rosmini fosse stato cacciato dal Regno di Sardegna, contribuendo così ad alimentare la diffidenza generale degli ecclesiastici. Su altre dicerie e calunnie a danno dei rosminiani si veda la lettera di Rigler a Rosmini del 16 luglio 1833.

²⁰² P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 30 ottobre 1832, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 117.

il cui stipendio da professore era totalmente devoluto ai bisogni della Casa dell'Istituto,²⁰³ agli inizi del 1833 fu invitato dal principe-vescovo a lasciare la cattedra di morale per quella di pastorale. Il professore rispose con entusiasmo e, nell'accademia di omiletica fondata da Rosmini, in quanto vice-direttore creò una sezione tedesca. Come suo assistente designò il bolzanino Joseph Penz, anch'egli confratello dell'Istituto. Lo scopo di Rigler era quello – grazie al sostegno dell'Istituto della Carità – di formare alla predicazione anche i confratelli di lingua tedesca.

Un evento particolarmente delicato, che lo segnò, fu il desiderio, già ripetutamente espresso, di mons. Sardagna di lasciare il soglio episcopale di Cremona per essere ammesso tra i membri dell'Istituto. Rosmini affidò a Rigler la responsabilità di vagliare la richiesta di Sardagna: entrambi ritenevano che quegli sarebbe potuto divenire superiore della Casa di Trento, rimanendo comunque Rigler il punto di riferimento dell'Istituto in diocesi. Tuttavia, anche di questo intento non se ne fece nulla, anzi, don Todeschi, nipote del Sardagna, chiese ed ottenne da Luschin per l'anno accademico 1833/34 di potersi recare a Cremona dallo zio, nella speranza di aprire una casa dell'Istituto della Carità in quella diocesi. Anche in questo caso le attese rimasero deluse: inoltre don Todeschi si ammalò e, a Trento, al suo posto come vice-superiore venne eletto Francesco Puecher.²⁰⁴

Nella primavera del 1833 il vescovo di Verona, mons. Joseph Grasser,²⁰⁵ in cerca di un predicatore germanofono per la sua diocesi, si rivolse al Luschin il quale, molto significativamente, propose per l'incarico un membro dell'Istituto della Carità. Agli inizi dell'aprile Grasser, pertanto, sollecitò direttamente il suo vecchio alunno e superiore dei Fratelli della Carità, Peter Rigler, il quale gli mise a disposizione il giovane prete Anton Oberrauch,²⁰⁶ novizio della Comunità. La condizione era però che il vescovo Grasser, oltre alla chiesa di S. Pietro Incarnario, mettesse a disposizione del novizio un alloggio in cui tre fratelli potessero condurre vita in comune.

²⁰³ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, fine dicembre 1832: «Quanto a me sono vostro con tutto ciò che ho», ivi, p. 125.

²⁰⁴ PAGANI – ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., pp. 623-624. Inoltre, PUECHER, *D. Giulio Barone Todeschi*, cit., pp. 111-150.

²⁰⁵ Joseph Grasser (1782-1839), originario di Glorenza/Glurns, fu vescovo di Treviso prima (1822-29) e poi di Verona (1829-1839). Grasser era stato professore di letteratura tedesca e latina di Peter Rigler tra il 1808 ed il 1809, nonché rettore al Ginnasio di Bressanone (1810), prima di essere trasferito sempre in qualità di rettore a quello di Innsbruck (1811). Cfr. J. Ch. MITTERRUTZNER, *Ein Blatt der Erinnerung an Monsignor Joseph Grasser weiland Bischof von Verona etc., vom Jahre 1807 bis 1810 Professor und Rector unseres Gymnasiums*, Weger, Brixen 1888.

²⁰⁶ Anton Oberrauch (1806-1891) di Sarentino, fu ordinato sacerdote nel luglio 1832. Per 33 anni fu professore e cappellano tedesco a Verona. Nel 1866 tornò nella diocesi di Trento dapprima come cappellano, più tardi come Decano del capitolo della Collegiata di Bolzano. Nel 1882 fu nominato protonotario apostolico da Leone XIII. Cfr. *Descriptio Dioecesis 1833*, p. 12.

«Rigler vedeva in ciò una possibilità per la diffusione dell'Istituto nella Monarchia austriaca».²⁰⁷ Tuttavia il vescovo di Verona avrebbe voluto che il predicatore venisse ospitato dai Filippini, situati nelle vicinanze della chiesa nazionale tedesca. Rigler però non accettò, sapendo che il Superiore di quella comunità «è preoccupato contro il nostro Istituto, di cui suppone non avrà mai né approvazione formale ecclesiastica né civile», con il conseguente rischio di avere una cattiva influenza sul novizio Oberrauch.²⁰⁸ Anche Rosmini scrisse al Vescovo per convincerlo a permettere che a Verona si stanziasse un piccolo gruppo dei suoi seguaci, in autonomia dai Padri Oratoriani.²⁰⁹ Alla fine il Grasser acconsentì e Rosmini stesso, l'8 novembre del 1833, accompagnò a Verona, oltre ad Anton Oberrauch, altri due confratelli, il chierico Carlo Aliprandi ed il fratello laico Giacomo Lugan.²¹⁰

La comunità rosminiana continuava a crescere tra alti e bassi, tra difficoltà ed inattese gioie ed a Trento, nonostante il discredito degli avversari, godeva pur sempre di grande stima tra molti.

Agli inizi dell'avvento del 1833, infatti, l'Istituto della Carità contava ben 17 membri all'interno della Casa trentina del Santissimo Crocifisso.²¹¹ La tabella personale di Rigler rivela con quale accortezza e regolarità il superiore della Casa definisse gli incarichi di ciascun fratello, incluso il Rosmini quando si trovava a Trento ed, ovviamente, se stesso: Peter Rigler, oltre che superiore e presidente diocesano dell'Istituto, era padre spirituale del superiore generale, rettore del convitto maschile "Vigilianum", esaminatore prosinodale, professore di Morale e padre spirituale nel Seminario vescovile, direttore della sezione tedesca dell'Accademia di Sacra Eloquenza di Rosmini, vicedirettore della confraternita di S. Dorotea, nonché confessore nella chiesa del seminario.

Gli altri confratelli:

- Francesco Puecher, dall'autunno 1833 vicario del superiore, maestro dei novizi, padre spirituale del convitto maschile, assistente nell'Accademia di Sacra Eloquenza, prefetto dell'Oratorio maschile e confessore;
- il prete Giovanni Battista Boselli (sacrestano, infermiere, addetto alla foresteria), attivo nella pastorale giovanile dell'Oratorio serale;
- il prete bolzanino Joseph Maria Penz, bibliotecario e cerimoniere, predicatore e confessore in lingua tedesca, assistente di Rigler presso l'Accademia di Sacra Eloquenza;
- Simone Zeni, giovane prete prefetto dei fratelli laici, adibito all'accoglienza di poveri e

²⁰⁷ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 52.

²⁰⁸ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 31 maggio 1833, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 135.

²⁰⁹ A. Rosmini a J. Grasser, Rovereto, 4 giugno 1833, in EC, IV, 1965.

²¹⁰ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., pp.140-141; A. Rosmini a P. Rigler, Verona, 10 novembre 1833, in EC IV, 2114.

²¹¹ *Tabelle Superiori e ufficiali della Casa del Santissimo Crocifisso di Trento la prima Domenica dell'Avvento di N.S. Anno 1833*, in ASIC, A. 1, XIV/7, n. 9.

- mendicanti, attivo anche come confessore nell'Oratorio maschile;
- il diacono Martin Tappeiner, aiuto sacrestano e bibliotecario, segretario della sezione tedesca dell'Accademia di Eloquenza, attivo con il Penz nella pastorale germanofona in città;
 - lo studente Flecchia Moschini, archivista e verbalizzatore nelle conferenze;
 - i fratelli laici Matteo Zamboni (inserviente ed amministratore), Giuseppe Valentino (portinaio), Bortolo Ecknauser, quest'ultimo al servizio esclusivo di Rosmini in qualità di scrivano, Giovanni Battista Tonetta e Giovanni Luigi Fruet (cuochi), Giovanni Zeni (addetto al refettorio);
 - inoltre, tre fratelli laici prestavano servizio nel convitto maschile "Vigilianum": Pietro Zencher come maestro di casa, Pietro Pinter come cuoco e Antonio Giacomuzzi quale domestico.

In tutto questo, dalle fonti emerge un Rigler sempre in piena attività, pronto a mettere se stesso a continuo servizio del Vangelo. Nell'estate del 1833, le vacanze le trascorse a dettar esercizi spirituali e a cercar di «dare qualche scorsa superfiziale all'*Origine delle idee*»,²¹² mentre Rosmini si trovava per lo più a Rovereto.²¹³ Il 25 settembre, insieme a don Trentini, decano del duomo, poté recarsi rapidamente a trovare la mamma a Bolzano; nel viaggio di ritorno trovò tempo per fermarsi anche a Caldaro/Kaltern in visita della mistica Maria von Mörl,²¹⁴ il 28 del mese era già di nuovo a Trento.²¹⁵

Il 1833 tuttavia aveva portato con sé non poche difficoltà per l'Ordine: il principe-vescovo

²¹² P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 17 luglio 1833, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 139.

²¹³ Nel 1833 Rosmini soggiornò a Rovereto diverse volte: dal 13 al 28 luglio, dal 23 al 25 agosto, dal 10 settembre al 1 ottobre, dal 13 al 15 ottobre, dal 18 al 19 novembre, dal 17 al 19 dicembre, come documentano le sue lettere, in EC, IV, pp. 636-773.

²¹⁴ Maria Theresia von Mörl (1812-1868), terziaria francescana nota come l'"estatica di Caldaro", celebre per aver avuto a partire dal 1831 esperienze mistiche straordinarie e, dal 1834, rapimenti estatici con l'impressione corporea delle stimmate del Cristo. Cfr. M. A. FREIHN VON BUOLBERENBERG, *Ein Herrgottskind*, Innsbruck 1928, pubblicato in italiano come *Maria von Mörl, mistica stigmatizzata*, Praxis 3, Bolzano 1997. Anche Antonio Rosmini fece visita più volte alla mistica di Caldaro: cfr. L. M. GADALETA, *Rosmini e una mistica del suo tempo: Maria von Mörl*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», LXVI, 2012, 2, pp. 167-211. Dal 2018, nell'ambito di un vasto programma di studi interdisciplinari ed internazionali denominato *Stigmatics*, questa figura è analizzata, insieme ad altre personalità analoghe dell'intera Europa, dalla cattedra della prof.ssa Tine Van Osselaer dell'Università di Antwerpen insieme all'Austrian Research Fund presso l'Università di Innsbruck.

²¹⁵ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 23 settembre 1833, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 142-143.

continuava a temere che la congregazione, nonostante le limitazioni imperiali, tendesse ad ampliarsi eccessivamente; mentre nell'opinione pubblica, in special modo nei circoli liberali, l'attivismo dei Fratelli della Carità andava destando non poche riserve. Già alla sera del 18 gennaio, per esempio, era accaduto che taluni figure cercassero di dar fuoco alla catasta di legna posta davanti al portone del "Vigilianum", con la motivazione che i cittadini in tal modo volevano dimostrare la loro avversione ai rosmينiani.²¹⁶ Calunnie, «dicerie inevitabili a chi vuol vivere piamente in Cristo»,²¹⁷ venivano ripetutamente diffuse a danno dei confratelli come quella, secondo la quale, il ricco signor Colpi, assistito nella malattia fin in punto di morte da Rigler, aveva lasciato al convitto maschile ben 3000 fiorini. Un'altra fola, ancor più meschina, pretendeva che i Fratelli della Carità spingessero parroco e operatori di S. Maria Maggiore al pensionamento, in modo da poter rilevarne essi stessi l'amministrazione parrocchiale.

Un fatto particolarmente increscioso fu rappresentato dall'arrivo in città di un giovane frate bergamasco, il quale andava diffondendo la notizia che, in Piemonte, trenta preti dell'Istituto rosmينiano più un vescovo fossero stati messi in carcere.²¹⁸ La diceria giunse sino alle orecchie del direttore di polizia ad Innsbruck che ingiunse di fare indagini sul francescano, se non fosse un affigliato della "Società Cattolica Apostolica Romana"²¹⁹ o comunque un agente sobillatore. Il commissario di polizia a Trento, Cronenfels, non trovò capi d'imputazione sul giovane religioso, ma si limitò a comunicare ad Innsbruck, il 25 maggio 1833, che proprio nella persona di Rosmini si intrattenevano sospetti rapporti tra il Trentino ed il Piemonte. La congregazione del Roveretano appariva troppo gesuitica e, in generale, non era da raccomandarsi, secondo il parere del militare.²²⁰ Ad ogni modo, conscie del pericolo che movimenti nati in Piemonte come la mazziniana "Giovine Italia" rappresentavano per l'Austria, le autorità territoriali, in particolare il *Landesgouverneur* del Tirolo, il conte Wilczek, tennero d'occhio gli spostamenti di Rosmini e gli sviluppi del suo sodalizio sacerdotale tra Trento e Domodossola.²²¹

III.5. Costituzioni e condotta dei rosmينiani vengono messi sotto indagine

Dopo l'approvazione temporanea della congregazione da parte della cancelleria imperiale

²¹⁶ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 128; A. Rosmini a G. Todeschi, Domodossola, 5 marzo 1833, in EC, IV, 1898; cfr. anche ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 45.

²¹⁷ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 12 marzo 1833, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 130.

²¹⁸ Ivi, p. 131.

²¹⁹ La „Società Cattolica Apostolica Romana“, a dispetto del nome, era una società segreta d'ispirazione guelfa, fondata nel 1816 con lo scopo di contribuire all'unificazione italiana, «onde aveva per motto le voci: Eleuteria (libertà) ed Ode (indipendenza)»: G. S. PELCZAR, *Pio IX e il suo pontificato sullo sfondo delle vicende della Chiesa nel secolo XIX*, Berruti, Torino 1909, p. 53.

²²⁰ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 47.

²²¹ Ivi, p. 48.

il 29 agosto 1832, Rosmini aveva affidato a Rigler la «revisione della latinità delle Costituzioni».²²² Finalmente, il 7 giugno 1833, egli poteva presentare a mons. Luschin il Regolamento e le Costituzioni,²²³ accompagnandoli con uno scritto in cui osservava che i suoi statuti erano quasi tutti desunti da altre famiglie religiose e che, ad ogni modo, essi avevano trovato il plauso dei vescovi di Novara e di Genova, nonché del Patriarca di Venezia. Luschin allora li sottopose alla disamina del suo vicario generale, Freinadimetz, e del canonico Francesco Giuseppe Battisti, vicedirettore dello studio teologico diocesano. In particolare quest'ultimo, con un certo pragmatico opportunismo, riteneva l'Istituto rosminiano inutile, dacché il seminario era rifiorito; semmai, l'Ordine avrebbe potuto avere un senso solo se Rosmini avesse dichiarato formalmente di sottomettersi *in toto* all'Ordinario diocesano.²²⁴ Regolamento e Statuti, una volta esaminati, vennero spediti il 23 luglio 1833 al Governo regionale del Tirolo e del Vorarlberg per essere, poi, presentati all'Imperatore.²²⁵

Per l'esattezza, i materiali spediti si componevano di tre parti:

1. il “Regolamento dell'Istituto” in 31 brevi articoli più una postilla di Rosmini sul 16° articolo riguardante i rapporti dell'Istituto con il Vescovo diocesano, entrambi scritti che egli aveva sottoposto sia a Luschin sia all'Imperatore già nell'estate del 1832;
2. le “*Constitutiones Societatis a Caritate nuncupatae*” in latino, consistenti di 168 articoli; in particolare, i primi quattro articoli indicavano i fini dell'Istituto; dal 5 al 23 erano enunciati le qualità richieste agli aspiranti e gli esami della “prima probatio” e del noviziato di due anni, la “secunda probatio”; dal 29 al 54 il tipo di studi da intraprendere; gli articoli dal 55 al 64 riguardavano l'ultimo anno di prova dopo l'assolvimento degli studi e l'aggregazione definitiva alla Congregazione; gli articoli 65-113 erano dedicati ai tre voti religiosi di povertà, castità ed obbedienza; dal 114 al 143 si trattava dell'elezione dei superiori e, dal 144 al 156, il tema era il Capitolo generale; dall'articolo 157 al 165 si parlava delle caratteristiche dei superiori generali, e gli ultimi due, 166-168, erano dedicati al rispetto delle costituzioni stesse;
3. le perizie positive dei tre vescovi: di Giacomo Monico patriarca di Venezia, del cardinal Morozzo di Novara e dell'arcivescovo genovese Placido Tadini.²²⁶

Gli incartamenti erano accompagnati da uno scritto dello stesso Luschin che, da par suo, presentava le Costituzioni rosminiane come una copia quasi esatta degli Statuti dei Gesuiti,

²²² A. Rosmini a P. Rigler, Domodossola, 19 febbraio 1833, in EC, IV, 1890; P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 12 marzo 1833, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 131.

²²³ A. Rosmini a F. S. Luschin, Trento, 7 giugno 1833, in EC, IV, 1978.

²²⁴ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 203.

²²⁵ F. S. Luschin al Landesgubernium, Trento, 23 luglio 1833, TLA, J. Gub., stud. 1602, fasc. 3117.T

²²⁶ Tutta questa ricchezza di informazioni si trova in GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 56.

sebbene «meno chiari, meno definiti e precisi delle *Constitutiones* dei Gesuiti». In special modo, considerava critici un paio di punti: quello per il quale alcuni membri dell'Istituto potevano emettere un 4° voto di missione e di diretta obbedienza al Santo Padre (art. 4 e 84); il dovere di ogni fratello di aprire il proprio animo al superiore dell'Ordine, anche fuori del vincolo della confessione (art. 93); la posizione di supremazia del Superiore generale (art. 75: «in quo omnis jubendi auctoritas completur»). La preoccupazione del Presule appariva, come al solito, concentrarsi sulla salvaguardia della propria autorità pastorale e di governo, per cui altri punti degli Statuti rosmينiani gli risultavano dubbi. Se infatti l'art. 16 del Regolamento dichiarava il riconoscimento della dipendenza dal Vescovo, purtuttavia un limite significativo era posto proprio da quel 4° voto possibile;²²⁷ né a Luschin piaceva che i Fratelli della Carità potessero assumere anche parrocchie o altri incarichi pastorali (artt. 104-105), oltre alla facoltà di conservare beni personali nonostante il voto di povertà (artt. 28, 73-84). Da tutto ciò il principe-vescovo desumeva che Rosmini avesse certamente uno scopo grandioso: «di riformare» cioè «il sacerdozio secolare in grande, oserei dire, nella sua totalità, e precisamente di riformarlo generalizzando quanto possibile l'idea dei Gesuiti limitata ad un paio di definiti modi di agire, applicandoli all'intero clero secolare». E concludeva il suo ragionamento chiedendosi «se però il mezzo previsto da Rosmini sia necessario, commisurato o atualizzabile». La risposta la lasciava ad «altri il cui sguardo penetra più a fondo del mio», ossia il giudizio del Sommo Pontefice.²²⁸

Si ponevano però ancora quattro condizioni, qualora fosse giunta la concessione papale:

1. in Diocesi una casa dell'Istituto sarebbe potuta sorgere solo a Trento e con non più di 15 sacerdoti;
2. i Fratelli della Carità non avrebbero potuto ricevere parrocchie o curazie;
3. quanto a confessione, predicazione ed altre attività pastorali tutto doveva sottostare al *placet* del Vescovo;
4. infine, simpatizzanti ed “ascritti” della Comunità accolti nella Casa dovevano essere comunicati all'Ordinario.

Eufemisticamente si può definire l'atteggiamento di Luschin improntato a forte prudenza, giacché egli era dell'avviso che l'Istituto dovesse muovere dapprincipio dei piccoli passi e, riguardo alle pertinenze pastorali, non entrare in rivalità con il clero secolare. Nel tempo, dopo che la congregazione rosmينiana si fosse fatta apprezzare in diocesi in sintonia con l'Ordinario, allora la sua azione benefica si sarebbe potuta estendere oltre i confini della Casa del SS.mo Crocifisso.²²⁹ Si potrebbe ben osservare che agli occhi del principe-vescovo l'iniziativa di Rosmini e Rigler fosse come una perla – evangelicamente detta – ancora da dirozzare e da non disperdere

²²⁷ Al n. 55 delle *Costituzioni* si leggeva espressamente: «Nell'esercizio della carità, l'istituto non si lascia imporre nessun limite», cfr. A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità, Sodalitas*, Stresa 1974.

²²⁸ TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 205. Traduzione mia.

²²⁹ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 57.

dandola in pasto ai “porci”, prima che potesse mostrare il suo splendore.²³⁰ Non a caso, il vescovo Luschin ad Innsbruck scrisse anche della positiva influenza di alcuni Fratelli sull’educazione di studenti e giovani artigiani, nonché della loro valentia al confessionale. Tuttavia, le condizioni sopra citate il presule non le rivelò né a Rigler né a Rosmini, il quale le venne a conoscere per altra via e ne rimase profondamente addolorato. D’altro canto, va notato che lo stesso Rosmini eludeva una definizione chiara del proprio Istituto, anche nei confronti del Vescovo. Si è già visto come egli infatti vietasse addirittura a Rigler di far parola con chicchessia delle *Constitutiones*: sta di fatto che un simile atteggiamento sollevò sospetti e dubbi tra non poche persone sulle autentiche finalità del Rosmini ed il vescovo Luschin non ne fu immune. Ciononostante egli, nell’estate del 1833, così parlava dei Fratelli della Carità al vescovo di Pavia, Luigi Tosi: «Posso assicurare Vostra Eccellenza, che quei pochi preti, che sonosi uniti fino ad ora, vivono esemplarmente, sono rigorosi verso di sé [...], sono zelantissimi nel promuovere la divozione e la pietà nel popolo».²³¹

Il Governo territoriale sottopose gli Statuti all’Ufficio fiscale per il Tirolo ed il Vorarlberg che, il 17 agosto 1833, rilasciò il suo parere. Nel documento le finalità dell’Istituto erano riconosciute come «*nobili ed elevate*», prevedendo un’istruzione religiosa e morale dei suoi membri nello studio, nella preghiera e nell’esercizio delle virtù. Tuttavia, si identificava un punto critico in quelle parti delle *Costituzioni* che prevedevano rapporti con l’estero.²³² Il 6 settembre, nel corso della riunione del Consiglio governativo, il consigliere governativo Franz Wilhelm Sondermann, in qualità di referente per gli affari ecclesiastici, informò il Governo sull’Istituto della Carità.²³³ In un’articolata relazione egli espresse l’auspicio che Rosmini, invece dell’Istituto, desse vita ad una congregazione secolare con gli stessi fini ma, nella quale, nessun membro dovesse professare voti particolari. Questa scelta avrebbe eliminato le criticità ancora non risolte, ossia il rapporto non chiarito con l’autorità episcopale locale e la relazione con istituzioni esterne ai confini austriaci. Già il decreto della Cancelleria aulica del 10 maggio 1832 aveva espresso il parere che sarebbe potuto bastare un sodalizio ecclesiastico dedito all’educazione ed alla formazione religiosa. Si riteneva che a tale fine non fosse necessario dar vita ad una congregazione specifica con proprie costituzioni e professione di voti. Il consiglio governativo per Rosmini era, quindi, di non realizzare a Trento una congregazione secondo i suoi piani, anche perché il principe-vescovo, pur in presenza di un’autorizzazione papale, avrebbe richiesto ben definite modifiche all’interno della sua diocesi. Alcuni consiglieri governativi, il Danler, Voglsanger e von Froschauer, calcarono ulteriormente la mano facendo notare che non solo dell’Istituto non si vedeva la necessità, ma anche che esso, per la sua indefinitezza, rischiava di essere piuttosto un elemento di conflitto

²³⁰ Cfr. Matteo VII, 6.

²³¹ Principe-vescovo F. S. Luschin al vescovo di Pavia, Trento 5 agosto 1833, in ZIEGER, *Atti ufficiali*, cit., pp. 22-23.

²³² Landesgubernium ad Ufficio fiscale, Innsbruck, 31 luglio 1833, Konzept; Ufficio fiscale a Landesgubernium, Innsbruck, 17 agosto 1833, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

²³³ Relazione di Sondermann nella riunione del Consiglio governativo ad Innsbruck il 6 settembre 1833, in TLA, J. Gub. 1833, stud. 16573, fasc. 3109.

nel clero diocesano. Inoltre, la possibilità di professare il quarto voto papale sottraeva l'Ordine al controllo episcopale ed imperiale, rischiando di creare uno "Stato nello Stato". Era poi evidente che la condotta di Rosmini, il quale continuava a mantenere rapporti stretti con la casa piemontese, ignorasse le disposizioni imperiali e, in ultima analisi, il fatto che lo stesso vescovo Luschin restasse piuttosto passivo nella vicenda voleva significare implicitamente un suo disaccordo con la fondazione.

Gli atti ed i vari pareri vennero inviati dal governatore von Wilczek alla Cancelleria aulica di Vienna, «affinché venisse dimostrato che i membri attivi di questa nuova congregazione ignoravano i vigenti ordinamenti principeschi, tentando di intimidire o narcotizzare le autorità locali». ²³⁴ Né Rosmini né Rigler, tanto meno Luschin, vennero a conoscenza delle decisioni governative e della piega negativa che le sorti della congregazione avevano preso a Vienna.

Tutto sembrava complicarsi, soprattutto se si pone mente al fatto che, attraverso le loro attività e le istituzioni ad essi collegate – il "Vigilianum", il convitto maschile "San Simone" di Filippo Brunati, il gruppo delle "Divote di Maria SS. Addolorata" e la confraternita di S. Dorotea –, i Rosminiani si occupavano di fatto dell'educazione della gioventù della città di Trento, mentre il Rigler restava la «stella polare dei Chierici del Seminario e del Clero della Diocesi». ²³⁵ Ciò che per la vita ecclesiale di Trento poteva essere considerata una fioritura spirituale, le autorità laiche guardavano invece con gran sospetto. Il *Kreishauptmann* di Trento, barone von Eichendorf, ricevette perciò dal Governo tirolese l'incarico di relazionare e tenere sotto controllo simili iniziative autonome e stessa ingiunzione fu recapitata al vescovo Luschin. ²³⁶ Quest'ultimo, da parte sua, difese la grande valenza pastorale delle iniziative suddette, ²³⁷ mentre von Eichendorf, raccogliendo informazioni da Rigler e dal principe-vescovo, relazionò al Wilczek, il quale però non ne fu soddisfatto. E infatti, il governatore tirolese alla fine dell'ottobre 1833 venne personalmente a Trento ed ebbe un lungo colloquio con il Rosmini, nel corso del quale lo informò sull'iter di approvazione dell'Istituto. Il von Wilczek ripeté anche al prete roveretano che, secondo le leggi austriache, uno stesso superiore non poteva presiedere due istituti uno dentro ed uno fuori del Regno. Questo problema lo avrebbe potuto risolvere esclusivamente l'Imperatore. A termine del colloquio, il capitano del Tirolo visitò anche i due convitti e ne rimase positivamente impressionato.

Tuttavia, le autorità tirolesi in linea di massima rimanevano scettiche verso Rosmini e la sua congregazione: non piacevano affatto i suoi rapporti con Domodossola e, per timore della crescente fortuna del movimento politico della "Giovine Italia", che aveva saputo adescare anche

²³⁴ GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 60.

²³⁵ FLABBI, *Il Seminario Pr. Vescovile di Trento*, cit., p. 76.

²³⁶ Landesgouverneur F. Wilczek a F. S. Luschin, Innsbruck, 20 agosto 1833, DAT "B" 1833, eccl. 2645.

²³⁷ F. S. Luschin a W. Eichendorf, Trento, 18 settembre 1833, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

religiosi, Rosmini ed i suoi rimanevano seriamente indagati.²³⁸ Non bastasse ciò, nel dicembre 1833 a Lugano – noto rifugio per molti fuoriusciti italiani – Antonio Rosmini ripubblicò il famoso *Panegirico di Pio VII* con un omaggio all'Italia unita, rendendosi ancora più invisibile alle autorità austriache. Il fatto curioso è che in tutto questo il Roveretano si aspettava, sinceramente, che l'Imperatore avrebbe fatto un'eccezione alla legge ed avrebbe approvato il suo ordine.²³⁹ Anche perché il proprio intendimento egli lo aveva ben chiaro e saldo, come ebbe a scrivere in questo tempo: «Io non m'indurrei mai a rompere l'unità e l'universalità dell'Istituto; piuttosto di far ciò mi ritirerei dall'impresa».²⁴⁰

Infine, il 7 marzo 1834²⁴¹ il Governo tirolese approvò i convitti di Rigler e Brunati, permise gli incontri delle “Divote di Maria SS. Addolorata ascritte all'Istituto delle Figlie della Carità” e concesse che gli esercizi e le missioni al popolo dei Fratelli della Carità potessero continuare a svolgersi, con l'avviso però che si evitasse di cadere nella bigotteria. Vegliare sul retto svolgimento era compito dell'Ordinario. Nello scritto governativo inoltre si richiamavano i rosminiani – quasi a volerli umiliare – ad ispirarsi al 5° capitolo del libro del sacerdote Antonio Riccardi, dove tra l'altro si diceva:

I preti secolari sono distratti nelle altre occupazioni della Chiesa e sentono spesso ancora di quelli di secolo. Però non è facile di ritrovarli pronti o preparati ad un ministero così sublime. Pochi conoscono il metodo e il vero gusto; pochi posseggono le qualità, gli studii e attitudini, che si richieggono; pochi finalmente hanno potuto adornarsi delle virtù e dello spirito, che parla agli occhi e al cuore dei popoli, che chiama dal cielo una nuova eloquenza, e forma la forza dell'apostolica predicazione.²⁴²

Il confronto tra Congregazione rosminiana e autorità temporali austriache continuava serrato.

III.6. *L'Istituto rosminiano dopo l'autunno 1833*

Già nella primavera del 1833 da parte di un gruppo di preti di Rovereto era venuta la richiesta a Rosmini di fondare una casa dell'Istituto della Carità anche nella sua città natale. Rosmini acquistò allora l'edificio del vecchio convento carmelitano presso la parrocchia di S. Maria

²³⁸ ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 61.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ A. Rosmini al nunzio a Vienna, Pietro Ostini, Trento, 2 novembre 1833, in EC, IV, 2110.

²⁴¹ Landesgouverneur all'Ordinariato vesc. Trento, Innsbruck, 7 marzo 1834, DAT “B” 1834, eccl. 859/A; relazione del Consigliere gov. Sondermann nella seduta del 7 luglio 1834, TLA J. Gub. 1834, stud. 4557, fasc. 3113; cfr. anche GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 62.

²⁴² A. RICCARDI, *Dei mezzi di promuovere l'educazione religiosa in ogni classe di persone*, Mazzoleni, Bergamo 1831, p. 75. Antonio Riccardi (Ardesio 1778 – Bergamo 1844) fu un sacerdote ed educatore, profondo studioso dell'istruzione della gioventù. A lui si ispirarono Don Bosco e lo stesso Rosmini.

per trasformarlo in una casa di esercizi ed istituto filosofico per ecclesiastici. In agosto, don Bartolomeo Oliari, parroco di S. Maria del Carmine, offrì al confratello di realizzare in quell'edificio un convitto per i giovani sbandati e, in questo modo, piantare anche in città le radici dell'Istituto della Carità. Nell'autunno seguente un invito simile venne anche dal Magistrato civico e fu a quel punto che il capitano circolare di Rovereto, il conte Ferdinando Bubna, si rivolse al principe-vescovo per ottenerne il permesso. Come pensabile, la risposta fu che il decreto imperiale prevedeva che in diocesi dovesse esistere una sola casa della congregazione e quella era già presente a Trento. Curiosamente però, dopo l'improvvisa morte di don Oliari, il vescovo l'8 gennaio del 1834 offrì a don Todeschi la parrocchia roveretana di S. Maria del Carmine. Rosmini non ebbe nulla da ridire ma solo temette che la scelta desse luogo a dicerie. Luschin allora rivide la propria decisione, richiamò a Trento da Cremona don Todeschi e questi riprese l'insegnamento della Dogmatica.

Dal canto suo il Rigler, che nell'ottobre del 1833 aveva assistito sul letto di morte il canonico Domenico Battisti, lamentava di avere poco tempo per dedicarsi alla formazione personale. Era grato però dei brevi dialoghi che poteva avere talvolta con l'amico Rosmini, «il quale spesso in un quarto d'ora di familiare discorso mi dà più lume di quello, che non ricevetti col leggere di intieri tomi».²⁴³

Tra i chierici tridentini un sicuro sostenitore della causa rosminiana Rigler lo trovò nel Decano del Duomo, il barone Trentini, a casa del quale si svolgevano dialoghi di approfondimento del carisma dei Fratelli della Carità e della loro attività in città. Come già accennato, una consolazione Peter Rigler la ricevette nel marzo 1834 dal riconoscimento governativo del convitto "Vigilianum", quando si diffuse la notizia che, il 10 febbraio, il Luschin era stato designato dall'Imperatore alla sede episcopale di Lemberg in Galizia. Rosmini si trovava a Rovereto allorquando Rigler gli comunicò la novità; egli allora scrisse subito al principe-vescovo i suoi ringraziamenti personali per l'impegno profuso dal pastore in favore dell'Istituto della Carità, chiedendogli di continuare ad esserne per il futuro un «protettore e padre».²⁴⁴ Le parole erano certamente sincere, come verace era stata la stima del vescovo Luschin per Rosmini e la sua congregazione che, però, il prelado aveva sempre dimostrato di intendere in un'ottica tutta intradiocesana.²⁴⁵ Il 6 luglio 1834, infine, Giacomo Freinadimetz, in qualità di vicario capitolare, assunse la guida temporanea della diocesi di Trento.

Intanto, il 4 maggio Peter Rigler, dopo un inverno di ripetuti malanni, durante una lezione crollò, fiaccato da sbocchi di sangue. Per giorni lottò tra la vita e la morte e, riacquistate le forze, dovette rinunciare alle lezioni ed agli esami estivi, supplito da Francesco Puecher. In seguito, Rigler il 19 luglio andò a riposarsi a Negrano, presso Villazzano, in una casa del suo convitto e vi rimase sino alla fine di agosto. Di lì scrisse a Rosmini: «Tosse, mal di petto, spossatezza totale, difficoltà di voce, inappetenza di cibo, e qualche fenomeno sanguineo di quando in quando mi

²⁴³ P. Rigler a G. Todeschi, Trento, 1 novembre 1833, ASIC, A. 1, IV, 164.

²⁴⁴ A. Rosmini a F. S. Luschin, Rovereto, 8 marzo 1834, in EC, V, 2200.

²⁴⁵ Lo Zieger, forse a torto, con l'uscita di scena di Luschin vede venir meno uno degli avversari di Rosmini: cfr. ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., p. 67.

ritornano, or soli, or uniti».²⁴⁶ Intorno al 23 agosto Rosmini raggiunse l'amico a Negrano per trascorrere con lui alcune giornate di vacanza. Don Andrea Strosio, allora prefetto del "Vigilianum" e futuro arciprete a Rovereto, descrive così quei giorni: «Alla sera, dopo la refezione, essi si intrattenevano più spesso con il vicerettore e con i prefetti ed i giovini del Collegio, prendendo non solo parte ai divertimenti, ma tenendo anche qualche conversazione dilettevole. Li si può immaginare: Rigler e Rosmini parlavano, e noi restavamo là pieni di stupore a bocca aperta ed orecchie tese».²⁴⁷

Tornando al principe-vescovo Luschin, prima di lasciare la cattedra tridentina, il 21 marzo 1834, fece un gesto inatteso: in febbraio era morto don Giovanni Battista Locatelli, parroco di S. Marco a Rovereto ed il vescovo, accogliendo istanze provenienti dalla città della Quercia, propose proprio al filosofo roveretano di succedergli nell'incarico. Rosmini si schermì, non si riteneva adatto al compito nemmeno da un punto di vista fisico; inoltre aveva le incombenze che gli provenivano dalla cura dell'Istituto della Carità: due-tre volte all'anno doveva condividere del tempo con i fratelli di Domodossola e, d'altro canto, una parrocchia lo avrebbe senz'altro distratto dai suoi scritti e dai suoi studi.²⁴⁸ Intervennero sia Rigler che Freinadimetz e lo invitarono a non sottovalutare l'invito del Vescovo. Rosmini, quindi, si disse disponibile – di nuove condizioni poste al vescovo! – a patto di ricevere come cooperatori quattro fratelli dell'Istituto e di poter mantenere la parrocchia per due soli anni. La speranza era forse di ottenere dal vescovo, quale controparte, un più fattivo appoggio presso l'Imperatore.

Per il 2 maggio era previsto il concorso per l'assegnazione, ma il nostro non si presentò e la scelta cadde su don Giacomo Prati di Calceranica. Quando però Rosmini venne a sapere che la sua assenza aveva offeso gli ecclesiastici preposti, si scusò immediatamente ed il vescovo fissò per il 19 giugno un nuovo concorso. Si riuscì a far rinunciare il Prati e, finalmente, Antonio Rosmini – che si era preparato al concorso su materiali di Rigler – lo vinse.²⁴⁹ Successivamente egli trascorse il mese di luglio a Domodossola, agosto e settembre parte a Trento, parte a Negrano con Rigler, parte a Rovereto. Il 5 ottobre infine si insediò come parroco e decano nella chiesa di S. Marco in Rovereto. Dall'Ordinariato gli furono messi a disposizione tre preti secolari, mentre don Francesco Puecher lo affiancava in qualità di segretario e tre fratelli laici dell'Istituto di Trento si occupavano della canonica.

Quest'inattesa decisione di Luschin ha interrogato un po' tutti i biografi del Rosmini e di Rigler, i quali hanno cercato in vario modo di interpretare le effettive intenzioni del prelado carinziano. Ulrich Gasser, ad esempio, si è chiesto se il presule non fosse stato sfinite dalle pressioni del filosofo roveretano, al punto di decidere di mandarlo via da Trento e così risolvere la

²⁴⁶ P. Rigler a A. Rosmini, Negrano, 14 agosto 1834, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 157.

²⁴⁷ Relazione di Andrea Strosio sulla vita e le virtù di Rigler, Rovereto, 16 novembre 1878, in DOKA I, scomparto 8, fasc. 2, n. 202, cit. in GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., pp. 65-66.

²⁴⁸ A. Rosmini a F. S. Luschin, Rovereto, 22 marzo 1834, in EC, V, 2217.

²⁴⁹ M. V. NODARI, *Rosmini arciprete decano di S. Marco in Rovereto (21 giugno 1834-5 ottobre 1835)*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», LXV, 59, pp. 207-210.

questione dell'Istituto della Carità anche in vista del suo successore al soglio episcopale.²⁵⁰ Tscholl, invece, senza mezzi termini ha pensato che, allontanato Rosmini da Trento, la questione della congregazione sacerdotale avrebbe conosciuto giocoforza un esito negativo.²⁵¹ C'è da domandarsi se lo stesso vescovo che aveva imposto all'Ordine di non assumere parrocchie in cura, nel caso specifico non intendesse in qualche modo saggiare la fedeltà ecclesiale di Rosmini e della sua fondazione; oppure, attraverso quest'impegno canonico assicurare una maggiore dipendenza del Roveretano e della sua opera dal volere dell'Ordinariato. Resta però un altro quesito: perché da parte di mons. Luschin giungere ad una simile risoluzione solo a conclusione del proprio mandato episcopale a Trento? È interessante notare che domande simili se le pose anche il *Kreishauptmann* di Rovereto, il conte Bubna, quando circa 90 cittadini, il 20 aprile 1834, indirizzarono all'Imperatore una petizione per chiedere che l'Istituto della Carità si stabilisse anche nella città della Quercia.²⁵² Il 12 agosto Bubna spediva ad Innsbruck il suo parere, che era totalmente negativo nei confronti dell'Istituto rosminiano: in città c'erano già due congregazioni religiose e diversi sacerdoti, per cui – a suo dire – non v'era alcun bisogno di altri preti. Al contrario, il capitano circolare poteva testimoniare che Rosmini, una volta nominato Parroco e Decano di Rovereto, esercitava una forte influenza sulla pastorale cittadina, circondandosi di operatori del proprio Istituto. Di fatto, perciò, una fraternità rosminiana esisteva già e Bubna arrivava a sorprendersi del comportamento poco conseguente dell'Ordinario nell'aver affidato la parrocchia di S. Marco proprio a Rosmini.²⁵³ Il Governo tirolese tenne conto di queste dichiarazioni ed anche di una nota del vicario capitolare di Trento, la quale diceva che «relativamente all'educazione dei giovani candidati per l'Istituto c'era da temere un rigore veramente eccessivo, dal momento che durante i due anni di esistenza della Congregazione a Trento una gran parte dei candidati si era talvolta ammalata anche gravemente dopo il periodo di un anno».²⁵⁴ Con decreto dell'11 dicembre 1834, la Cancelleria aulica di Vienna deliberava pertanto che, non avendo la Casa di Trento ricevuto ancora l'approvazione ecclesiastica, a Rovereto non si sarebbe dovuta

²⁵⁰ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 67. Secondo quanto scrive il decano del duomo don Trentini, a riguardo il vicario generale avrebbe esclamato «per non farsi lapidare»: 20 marzo 1834, in ASIC, A. 1, XIV/7, pp. 394-395.

²⁵¹ Cfr. TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 218.

²⁵² Supplica dei cittadini di Rovereto all'Imperatore, Rovereto, 20 aprile 1834, in TLA, J. Gub. 1834, stud. 10844, fasc. 3114.

²⁵³ Relazione del capitano circolare Bubna al Landesgouverneur, Rovereto, 12 agosto 1834, in TLA J. Gub. 1834, stud. 10844, fasc. 3114.

²⁵⁴ Relazione del consigliere governativo Sondermann, Innsbruck, 29 agosto 1834, in TLA J. Gub. 1834, stud. 10844, fasc. 3114, traduzione mia. Ulrich Gasser fa notare che la nota del principe-vescovile del 16 luglio 1834 non è rintracciabile: cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 177, nota 327.

creare una nuova fondazione.²⁵⁵

Intanto, alla fine dell'estate 1834 Rosmini promise al vescovo di Cremona, mons. Sardagna, di mandargli un altro confratello al posto di don Todeschi al fine di erigere anche là una casa per l'Istituto della Carità. Giacché i medici avevano consigliato a Rigler di trascorrere l'inverno in un luogo dal clima più mite, Rosmini rispose perciò di mandare a Sardagna il suo stesso amico sud-tirolese. Agli inizi di ottobre Rigler fu a Rovereto per prendere parte ai festeggiamenti per l'ingresso in parrocchia di don Rosmini. Da quella città, il sacerdote scrisse ai confratelli di Trento per confermarli nella loro scelta e raccomandare loro due virtù in particolare: «Non dobbiamo mai stancarci, ma ogni dì andare più inanzi nell'esercizio di quelle due virtù, che formano le due colonne sostenitrici del nostro Istituto: l'ubbidienza e la Carità». Niente più dell'orgoglio, infatti, avrebbe potuto nuocere alla comunità. Ed il buon Rigler, quella volta che era stato in visita da lei, aveva affidato alle preghiere dell'"Estatica di Caldaro" l'Istituto, affinché il Signore li conservasse nell'umiltà.²⁵⁶

Il 6 ottobre Rigler lasciò Rovereto per Verona, al fine di visitare l'amico mons. Grasser e, anche da lì, scrisse a don Todeschi, vicesuperiore in sua assenza, per dare diversi incoraggiamenti. Il 30 ottobre, dopo una sosta a Mantova, Peter Rigler giunse a Cremona ospite nella residenza vescovile.

Il vescovo Sardagna, «questo nostro ottimo Monsignore, che mi fa da padre, da infermiere, da tutto»,²⁵⁷ si preoccupò delle condizioni di salute del Rigler quando questi si ammalò di nuovo. Dopo adeguate cure, tuttavia, egli riprese gradualmente le forze e tornò la persona deliziosa di sempre. Come si legge dalle sue lettere a Rosmini, Sardagna continuava a confidarsi con Rigler e a premere su di lui affinché Rosmini decidesse di mandargli Fratelli della Carità nella sua diocesi. La guarigione di Rigler intanto procedeva lentamente, come ebbe a scrivere il sacerdote il 2 gennaio del 1835: «Il corpo è quello desso, che era, quando arrivai qui, sano in sostanza, ma debole in forze, massime nel petto».²⁵⁸ Il tempo cremonese il professore lo trascorreva studiando il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e formandosi ulteriormente sugli esercizi ignaziani. Nella primavera del 1835 incominciò a ristabilirsi in salute. Nel frattempo, a Trento, la sua cattedra di teologia morale era supplita da don Gaetano Turri, mentre Josef Gebhardt lo sostituiva nel ruolo di padre spirituale del seminario. Benché Rigler non ritenesse ancora giunto il momento per mandare preti dell'Istituto a Cremona, almeno sintanto che questo non avesse raggiunto una posizione più stabile a Trento, Rosmini pensò che si sarebbe potuto inviare il chierico Carlo Aliprandi, magari con un altro paio di sacerdoti da Domodossola. Nel frattempo, Sardagna avrebbe approfondito

²⁵⁵ Cancelleria aulica, Vienna 11 dicembre 1834; Landesgouverneur all'Ordinariato principe-vescovile di Trento ed al Kreisamt di Rovereto e Trento, 28 dicembre 1834, Konzept, in TLA, J. Gub. 1834, stud. 10844, fasc. 3114.

²⁵⁶ P. Rigler ai Fratelli della Carità a Trento, Rovereto, 3 ottobre 1834, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 159-163.

²⁵⁷ P. Rigler a A. Rosmini, Cremona, 1 dicembre 1834, ivi, p. 168.

²⁵⁸ Id. a A. Rosmini, Cremona, 2 gennaio 1835, ivi, p. 171.

con Rigler le *Costituzioni* e, in seguito, avrebbe potuto egli stesso perorare la causa presso l'imperatore Francesco.²⁵⁹

Rigler, senza volerlo, venne a trovarsi al centro delle decisioni da prendersi per Cremona. Il vescovo Sardagna, nel chiedere quattro membri dell'Istituto, riteneva che uno di questi potesse essere proprio il professore: a causa della sua condizione malaticcia e considerati i progressi fatti a Cremona, il sacerdote sarebbe potuto rimanere in diocesi almeno un altro anno. Del resto, in città era già ricercato da molti laici e sacerdoti come guida spirituale. D'altro canto, il prelado cremonese intendeva creare un convitto maschile a somiglianza del "Vigilianum" ed il consiglio di Rigler gli sarebbe stato utilissimo a tale scopo.²⁶⁰ Come si legge nella lunga missiva a Rosmini del 15/17 gennaio, Rigler con varie motivazioni non sostenne le richieste del Sardagna: ad esempio, i quattro sacerdoti richiesti sarebbero dovuti essere tutti austriaci per non incorrere in problemi con le autorità, mentre Aliprandi, che era a Verona, era insostituibile lì. Inoltre, riguardo alla sua persona, Peter Rigler sapeva che il nuovo vescovo di Trento, mons. von Tschiderer, non avrebbe accettato una più lunga sua convalescenza fuori della diocesi. D'altro canto, la Casa di Trento doveva avere la preminenza, quale culla dell'Istituto in Austria, e tutte le forze dovevano concentrarsi sulla sua stabilizzazione. Ed inoltre il nuovo Ordinariato tridentino non avrebbe di certo acconsentito al trasferimento a Cremona di molti confratelli. In ultima analisi, lo stesso don Rosmini si rese conto che gli sforzi dovevano unificarsi per Trento e che il noviziato avrebbe dovuto essere lì, e non a Cremona, come pure mons. Sardagna proponeva.²⁶¹

Il 26 gennaio 1835 Rigler ricevette una lettera di mons. von Tschiderer che lo invitava a tornare a Trento, a riprendere il suo posto di padre spirituale del seminario.²⁶² Da quel momento, il sacerdote sudtirolese desiderò ripartire il prima possibile: considerava il suo servizio in diocesi la sua chiamata fondamentale, superiore anche all'incombenza dell'insegnamento. Tra marzo ed aprile, pertanto, svolse alcune incombenze tra Verona, Cremona e Soresina e, finalmente, con gran dolore del vescovo locale, il 14 aprile lasciò Cremona per Rovereto e, di lì, il 19 aprile fu di nuovo a Trento.

A Rovereto, però, i problemi non erano terminati. Il 7 dicembre del 1834, il nuovo parroco di S. Marco, senza previa approvazione dell'Ordinario, aveva aperto un oratorio maschile ed uno serale per giovani ed adulti.²⁶³ Entrambi ottennero successo e l'afflusso era davvero promettente. Ma proprio questo disturbava i detrattori dell'opera di Rosmini. Il magistrato civico, quindi,

²⁵⁹ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 8 gennaio 1835, in EC, V, 2411. Carlo Aliprandi, nato a Lavis nel 1808 e ordinato sacerdote nell'ottobre 1835, dall'autunno del 1830 era cooperatore a Rovereto.

²⁶⁰ P. Rigler a A. Rosmini, Cremona, 15/17 gennaio 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 173-177.

²⁶¹ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 20 gennaio 1835, in EC, V, 2428.

²⁶² P. Rigler a A. Rosmini, Cremona, 26 gennaio 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 180-181.

²⁶³ NODARI, *Rosmini arciprete*, cit., pp. 304-306.

richiese spiegazioni al decano, il quale si rivolse all'Ordinariato per ottenere i permessi necessari. Dalla Curia il 22 dicembre arrivò la concessione per l'"Oratorio festivo per fanciulli", ma non per quello serale.²⁶⁴ Proprio quest'oratorio serale rappresentò la pietra di scandalo: il già noto capitano circolare conte Bubna, il 20 gennaio 1835, informò Innsbruck sugli incontri serali che si svolgevano a suo avviso in ambienti parrocchiali poco illuminati, quasi come delle cerimonie da massoni (!), affatto innocue da un punto di vista politico. Del resto, il Rosmini continuava a mantenere rapporti con il Piemonte e, di fatto, egli si era creato in città la sua comunità di membri dell'Istituto della Carità.²⁶⁵

Al contrario, il vicario capitolare nella persona del Freinadimetz dette una diversa valutazione delle cose: in verità, il decano di Rovereto aveva dichiarato al magistrato civico di aver egli stesso dato il permesso per questi incontri serali «previa intelligenza coll'Ordinariato»;²⁶⁶ è vero che quest'ultimo aveva rifiutato il suo consenso, ma il Freinadimetz riteneva che l'oratorio serale potesse essere comunque utile ai fedeli della città e, di conseguenza, auspicava al contrario di Bubna che quelle riunioni serali non venissero soppresse. Tra le altre cose il vicario smentì il *Kreishauptmann* precisando che nella canonica di Rovereto viveva un solo Fratello della Carità, ossia don Puecher, mentre il diacono Giuseppe Roberto Setti e don Luigi Gentili, uno straniero proveniente dalla comunità di Domodossola, vivevano nella casa paterna del Rosmini. Freinadimetz però non sapeva dire quanti fratelli laici dell'Istituto si trovassero nella parrocchia di S. Marco.²⁶⁷ Il 6 marzo 1835 giunse la delibera di Innsbruck: l'oratorio serale di Rovereto doveva essere interrotto, mentre i due preti dell'Istituto, Setti e Gentili, dovevano lasciare la città.²⁶⁸ La Curia tridentina richiese da Rosmini il rispetto della decisione governativa, per cui il 14 aprile i due oratori vennero chiusi. L'11 aprile il diacono Setti se ne tornò a Trento mentre don Gentili, il 27 aprile, ripartì per Domodossola.

In questo frangente il vicario capitolare della diocesi ci tenne a sostenere l'operato di Rosmini, quand'anche non sempre del tutto regolare; del resto, ne era convinto anche il conte Bubna che, forse non del tutto a torto, riteneva il Freinadimetz il supporto più potente di Rosmini

²⁶⁴ G. Freinadimetz al Landesgouverneur, Trento, 19 febbraio 1834, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

²⁶⁵ Capitano circolare Bubna al Landesgouverneur, Rovereto, 20 gennaio 1835, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

²⁶⁶ A. Rosmini al Magistrato economico-politico di Rovereto, Rovereto, 22 dicembre 1834, in EC, V, 2395.

²⁶⁷ G. Freinadimetz al Landesgouverneur, Trento, 19 febbraio 1835, in TLA J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

²⁶⁸ Relazione del Consigliere governativo Sondermann, Innsbruck, 6 marzo 1835, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

in città.²⁶⁹ Per il *Kreishauptmann* di Rovereto, del resto, era fondamentale che il governo tirolese avesse posto un freno all'attività dei Fratelli della Carità ed al "fanatismo" di Rosmini. Anche se egli, al contempo, ammoniva che, con la soppressione degli oratori, si rischiava di trasformare il sacerdote roveretano in una sorta di martire per una santa causa.²⁷⁰ D'altro canto, anche il capitano circolare di Trento, il barone von Eichendorf, rimarcava la sua ostilità verso Rosmini sottolineandone l'atteggiamento di disobbedienza nei confronti della Curia diocesana e la sospetta prosecuzione dei rapporti con il Regno di Sardegna.²⁷¹

I rapporti tra Rosmini e l'Ordinariato in verità – se possibile – divennero ancor più tesi allorché, alla fine di gennaio 1835, dopo la rinnovata richiesta del Roveretano di avere un quarto cooperatore, il vicario capitolare ritenne di trasferire il cooperatore don Mantovani da Rovereto ad Isera, dove era mancato il parroco don Udalrico Quaresima. Rosmini minacciò allora di lasciare la parrocchia e la sua ira divenne irrefrenabile quando Freinadimetz, in ottemperanza ai decreti governativi, intese allontanare da Rovereto anche don Puecher.²⁷² Rigler, da poco tornato da Cremona, intervenne subito sull'amico, consigliandogli di rimandare don Puecher a Trento e di non recedere dal suo incarico come parroco. Il suo ritiro sarebbe stato motivo di sdegno per tutti, *in primis* per il nuovo vescovo, dal quale certamente non sarebbe stato accolto favorevolmente, considerando anche le lettere che il Roveretano aveva spedito in Curia con toni affatto conciliatori. Bisognava piuttosto addolcire i superiori e salvare il salvabile. E Rosmini si adeguò al prudente consiglio del professore di Trento.²⁷³

Problemi e sofferenze continuavano a colpire anche la Casa di Trento, al punto che Rosmini scriveva il 6 ottobre 1834 nel suo diario: «Nel tempo stesso in cui Iddio benedice l'Istituto a Domodossola, lo umiglia in Trento, dove la casa è impoverita di soggetti, riguardata con gelosa freddezza da' Superiori, odiata da segreti malvagi, e nel suo senso stesso rattristata e quasi avvilita».²⁷⁴

Era infatti accaduto ancora nel periodo di convalescenza di Rigler che don Todeschi, suo vice a Trento, si ammalasse di nervi e di depressione mettendo a repentaglio la guida della locale comunità. Lo stesso Rigler scriveva da Cremona riguardo al Todeschi: «Confermo, che per quanto

²⁶⁹ Katia Pizzini, invece, ritiene che l'accondiscendenza del vicario generale verso Rosmini fosse dovuta al solo intento di «accontentare la popolazione, alla quale aveva negato l'apertura di un istituto della Carità»: cfr. PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., p. 64.

²⁷⁰ Capitano circolare Bubna al Landesgouverneur, Rovereto 18 maggio 1835, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

²⁷¹ Capitano circolare W. Eichendorf al Presidio territoriale, Trento, 24 marzo 1835, in TLA, J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

²⁷² A. Rosmini a G. Freinadimetz, Rovereto, 22 e 23 marzo 1835, in EC, V, 2471-2473.

²⁷³ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 21 aprile 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 189.

²⁷⁴ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 164.

grande in lui è talento e virtù, non sia però ad essere Superiore né in casa né fuori di casa».²⁷⁵

Nel frattempo il vicario capitolare Freinademetz aveva riservato il giovane Martin Tappeiner per un posto da cooperatore; Joseph Penz era tormentato da continue cefalee e con fatica riusciva ad eseguire i suoi compiti da cappellano tedesco di Trento; don Giovanni Boselli era travolto dall'organizzazione dell'oratorio maschile e di quello serale, mentre al giovane don Simone Zeni, dagli inizi del 1835, venne affidata la conduzione del nuovo ospizio cittadino per i poveri.

Il 24 gennaio 1835, poi, a causa delle preoccupazioni della Curia, il medico distrettuale dott. Montavon sottopose tutti i Fratelli della Carità ad analisi per stabilirne il grado di salute. Il risultato dell'indagine fu positivo ed il dottore poté osservare che i membri della comunità non si sottoponevano ad una disciplina eccessiva. Certamente c'era da osservare che le guide della fraternità conducevano una vita molto sobria e questo poteva indurre alcuni fratelli ad imitarli nella penitenza.²⁷⁶

Indagini furono eseguite anche per conto del podestà Giovanelli il quale, pur ostile alla comunità, giunse ad osservazioni simili a quelle di Montavon, senza rinunciare però a porre la fraternità sotto una cattiva luce di fronte alle autorità governative. Il riferimento era soprattutto alla pesante malattia che da qualche tempo invalidava Peter Rigler.²⁷⁷ Quest'ultimo, ancor prima di tornare in patria, era preoccupato grandemente dalle dicerie che circolavano su tensioni e disaccordi tra i fratelli della Casa di Trento. Per questo motivo Rigler consigliò Rosmini di erigervi al più presto un noviziato, per regolare con più frutto la vita spirituale della comunità. Quegli infatti riteneva che tra i membri fossero poco sviluppate le virtù dell'umiltà di cuore, dell'obbedienza e della carità vicendevole e che fosse, quindi, necessario stabilizzare i fratelli in questi atteggiamenti.²⁷⁸ Ma Rosmini replicò trovandosi in disaccordo con l'amico.²⁷⁹ Tuttavia, inviò a Trento don Luigi Gentili in qualità di visitatore e di sostegno di don Todeschi nell'incarico di vicerettore. Rigler avisò però che quest'ultimo ne sarebbe rimasto piuttosto confuso ed inasprito che aiutato e don Gentili tornò a Rovereto.²⁸⁰ Intanto due fratelli laici, Pietro Pinter e Domenico Zambonetti, volevano lasciare la congregazione, mentre l'amministratore Matteo Zamboni si ammalò gravemente. Il superiore Rigler allora scrisse a Todeschi di voler persuadere i fratelli laici a non andarsene prima del suo ritorno a Trento.²⁸¹

²⁷⁵ P. Rigler a A. Rosmini, Cremona, 15 gennaio 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 175.

²⁷⁶ Medico distrettuale Montavon al Kreisamt di Trento, Trento, 24 gennaio 1835, in TLA, J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

²⁷⁷ B. Giovanelli al Capitano circolare W. Eichendorf, Trento, 16 febbraio 1835, in TLA, J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

²⁷⁸ P. Rigler a A. Rosmini, Cremona, 15/17 gennaio 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 176-177.

²⁷⁹ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 20 gennaio 1835, in EC, V, 2428.

²⁸⁰ P. Rigler a A. Rosmini, 31 gennaio 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 181-182.

²⁸¹ P. Rigler a G. Todeschi, Cremona, 24 gennaio e 2 febbraio 1835, ASIC, A. 1, IV, 332 e 336.

Nell'aprile, tornato a Trento – come già accennato – Rigler trovò una comunità profondamente scossa e male in arnese. La stima presso la popolazione era decaduta, così come era aumentata l'ostilità da parte di intellettuali, clero secolare ed Ordinariato. In particolare don Giulio Todeschi, sin allora vicario della comunità, era poco amato e dalle autorità ecclesiastiche e da quelle temporali, oltre che dagli studenti del seminario, anche a causa dei suoi disturbi psicologici che lo portavano ad assumere comportamenti instabili. Il superiore Rigler, perciò, in queste condizioni si adoperò come un padre per sostenere i suoi confratelli: ad esempio, riuscì a consolare dei loro dubbi i due fratelli laici Pietro e Domenico, ottenendo che questi non lasciassero la comunità, e si curò personalmente dei disturbi di salute di un altro fratello laico, Pier Paolo Giacomo di Sacco.

Investito di tutte le problematiche relative a Rosmini ed alla sua comunità, il vicario generale Freinadimetz il 3 aprile aveva inviato una lunga relazione al capitolo dei canonici di Trento, manifestando l'intenzione di non contravvenire alle decisioni governative. I canonici avevano risposto che la curia rassicurasse le autorità circa il buon operato di Rosmini a Rovereto: inoltre, si sarebbe dovuto convocare il sacerdote presso la Curia stessa per stabilire con lui «il modo migliore d'adempiere la Suprema Ordinanza colla conveniente circospezione onde tutto segua in buon ordine e quiete e con reciproca armonia».²⁸²

In tutto questo, il 3 maggio 1835 avvenne il solenne insediamento del nuovo principe-vescovo, Johannes Nepomuk von Tschiderer, il quale confermò il vicario capitolare, Freinadimetz, suo vicario generale ed amministratore della parte italiana della diocesi.²⁸³ Rosmini, parroco a Rovereto, non partecipò alle celebrazioni. Al contrario, già l'11 maggio Peter Rigler ottenne un'udienza dal presule e poté parlare con lui di diverse questioni. In un altro colloquio di pochi giorni dopo, il 18 maggio, entrambi affrontarono il discorso relativo all'Istituto della Carità, trovandosi d'accordo sulla necessità della presenza in diocesi di una valida congregazione sacerdotale. Nell'autunno seguente von Tschiderer voleva che Rigler tornasse al suo incarico di padre spirituale del seminario e che, quindi, vi tornasse a vivere. Rosmini acconsentì alla volontà episcopale.²⁸⁴

Tra la Pentecoste ed il luglio di quell'anno, Peter Rigler tenne conferenze ed esercizi per i suoi studenti, mentre agli inizi di giugno si recò a Bolzano dalla vecchia madre e, al ritorno, visitò ancora Maria von Mörl a Caldaro/Kaltern. Agli inizi di luglio Joseph Penz venne rimandato in Alto Adige per rimettersi in salute, mentre Rigler inviò in vacanza a Recoaro il malaticcio diacono Giuseppe Roberto Setti ed il depresso prof. Todeschi. Egli stesso trascorse parte dell'estate a riposo nella casa di Negrano e fu proprio in questo periodo che dubbi e perplessità che già lo avevano tormentato in passato acquisirono forza ed espressione. In una lunga lettera all'amico

²⁸² ADT, *Cause di Beatificazione, Rosmini 2*, copia conforme al verbale capitolare del 4 aprile 1835, doc. n. 1108/515 eccl., cit. in PIZZINI, *Il vicario generale Giacomo Freinadimetz*, cit., p. 65.

²⁸³ Cfr. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del sec. XIX*, EDB, Bologna 1997; VARESCHI, *Il nuovo regime*, cit., pp. 297-337.

²⁸⁴ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 29 maggio 1835, in EC, V, 2555.

filosofo egli, perciò, dette voce alle sue riflessioni sullo sviluppo dell'Istituto e a critiche e dubbi riguardo le *Costituzioni* e le scelte di Rosmini.²⁸⁵

IV. LA RESA DEI CONTI

IV.1. I dubbi di Peter Rigler

Quasi in modo inatteso emergevano quelle perplessità che per lungo tempo il Rigler aveva manifestato con modestia e prudenza al Fondatore, alimentate forse dalle numerose difficoltà che la congregazione – e Rigler stesso – aveva dovuto affrontare per una certa caparbia del Rosmini a rimanere ancorato alle proprie prospettive. Ecco perciò che Rigler, mentre riconosceva a Rosmini delle capacità speculative eccezionali – ma lo aveva già fatto tante altre volte nei suoi scritti –, ora confessava apertamente di non aver compreso nessuna delle sue opere, incluse le *Massime di perfezione cristiana*, né tanto meno le sue conferenze sulle finalità dell'Istituto. A ciò andava aggiunto che anche dal punto di vista dottrinale egli trovava nel pensiero dell'amico opinioni contrarie alla fede, se non addirittura false, «come p.e. la supposizione di un Regno pacifico terreno di G. C. (Gesù Cristo, n.d.a.), la grandezza del peccato da parte della materia sempre grave, le dottrine concernenti il potere de' Sovrani etc.».²⁸⁶ D'altro canto, il professore si diceva disturbato da questo nuovo sistema filosofico che dava troppo spazio «a fredde idee ed altri e singolari concetti», dimenticando che la salvezza dell'uomo, come dice l'Apostolo Paolo, non è nella sublimità dell'espressione e nella sapienza umana, ma «in humilitate Jesu Christi crucifixi».²⁸⁷ Un po' per addolcire la pillola, Rigler aggiungeva poi che forse alcune di queste teorie non si trovavano direttamente nel sistema di pensiero rosminiano ma in certe affermazioni del suo zelante discepolo, don Giulio Todeschi, sul cui fanatismo più volte Rigler aveva ammonito il Fondatore. Era giunto il momento di nominare con coraggio gli errori della congregazione, a cominciare dallo smodato desiderio dell'Istituto di accrescersi e divenire noto, seppur con le migliori intenzioni di Rosmini. Rigler, poi, enumerava uno per uno gli altri limiti, ossia:

1. poca cautela nel ricevere nuovi membri e nel licenziare quelli che non corrispondevano allo spirito delle *Costituzioni*;
2. molta premura di acquistare impieghi pubblici e notorietà e di fondare nuove case, piuttosto che diligenza nella formazione spirituale dei membri;
3. l'esagerazione nell'enumerare le qualità dei compagni per il bene futuro, come se l'Istituto fosse «lo strumento da Dio eletto per la salvezza del genere umano negli ultimi

²⁸⁵ P. Rigler a A. Rosmini, Negrano 20 agosto 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 202-206.

²⁸⁶ Ivi, p. 203.

²⁸⁷ *Ibidem*.

- tempi»;
4. la pretesa che tutti siano persuasi a priori della bontà dell'Istituto, e le pesanti lamentele contro coloro che vi si oppongono, fossero anche persone autorevoli;
 5. l'eccessiva fiducia nelle apparenze lusinghevoli e la grande facilità a prendere impegni senza misurare le possibilità;
 6. «un procedere non troppo sincero e rispettoso verso i vescovi»;
 7. una devozione troppo scarsa nei confronti della Vergine Maria.²⁸⁸

Preghiera e celebrazione di messe per chiedere al Signore l'umiltà, il dono che aveva impetrato anche per l'intercessione della Mistica di Caldaro: queste le misure cui lo scrivente si era affidato per dirimere i propri dubbi. Pure l'aver precedentemente affidato queste riflessioni a Rosmini non aveva comunque rassicurato il suo cuore. Il maggiore disagio gli era venuto però, al ritorno da Cremona, dalla lettura di tre lettere scritte da Rosmini al vicario vescovile:

fin'allora l'autorità della Vostra persona m'aiutò sempre almeno ad essere un po' sostenuto nella lotta co' miei timori; ma i sentimenti ivi espressi mi gettarono in una diffidenza ed in uno scoraggiamento, ove non seppi più tenermi. Ed in vero, se un Preposito parrocchiale dell'Istituto nelle medesime circostanze scrivesse in quel tenore al suo Preposito Diocesano, che diremmo?²⁸⁹

In queste righe emergeva la lealtà umile di Rigler – oserei dire, fondamentalmente “cattolica” - nei confronti dell'istituzione ecclesiale e, al contempo, la confidente remissività tutta tirolese di fronte all'autorità principesca, sancita dal volere divino. Ma a questo punto Rigler vuotava completamente il sacco: problemi gli sarebbero venuti anche dalle *Costituzioni*, in cui – a suo parere – molti punti rimanevano dei pii ideali senza un riscontro verificabile, anzi in parte nocivi se realizzati. Come, ad esempio, il dovere per tutti i compagni dell'Istituto di confessarsi dal loro Superiore, punto che era stato giudicato criticamente dal vescovo stesso. Rigler, con spirito di obbedienza filiale alla Chiesa, riteneva perciò che le *Costituzioni* avrebbero potuto essere fruttuose e vantaggiose solo dal momento in cui la S. Sede le avrebbe esaminate ed approvate. Il professore concludeva, quindi, la lettera-verità confessando l'imbarazzo nel trattare della congregazione con vescovi e chierici. Con i primi egli aveva sempre tentato di raccomandare l'Istituto, pur non essendo profondamente persuaso della sua bontà. Mentre con i secondi, ormai da tempo evitava di sollecitare chicchessia ad entrare nella comunità, senza coltivare le «mezze vocazioni» ed accontentandosi di dare il suo consenso ai risoluti.

IV. 2. La risposta di Antonio Rosmini

Rosmini si sentì direttamente attaccato nella propria persona e rispose con veemenza inattesa all'amico e discepolo, ribattendo ai singoli punti della sua disarmante lettera:

²⁸⁸ Ivi, pp. 204-205.

²⁸⁹ Ivi, p. 205.

1. era impossibile che Rigler pretendesse che Rosmini ascrivesse la salvezza del genere umano ad idee astratte piuttosto che alla Grazia di Cristo; del resto, rifiutava assolutamente il rimprovero di essere persona troppo fondata sulle proprie idee: era stato sempre pronto a sottomettersi al giudizio della Chiesa. Inoltre, non poteva accettare che si credesse di lui che egli rappresentasse opinioni false o pericolose. Riguardo al millenarismo apocalittico il Rigler doveva avere certamente equivocato, come forse in altri punti. In aggiunta, non considerava corretto che si imputassero a lui le esternazioni del Todeschi.
2. Riguardo ai mali che la Congregazione sopportava a Trento Rosmini prendeva su di sé le colpe, domandandosi però se si sarebbe potuto agire in maniera diversa.
3. Per l'accoglienza di nuovi membri egli si era fidato sempre del giudizio di Rigler, la cui parola considerava voce di Dio.
4. Riguardo agli uffici pubblici Rigler doveva dirgli quando mai egli vi avesse tenuto. Al contrario, Rigler avrebbe dovuto rinunciare al suo incarico di rettore del Seminario nell'entrare nell'Ordine, per essere completamente a disposizione di questo. Lo avessero permesso le circostanze, egli avrebbe volentieri creato un noviziato e curato maggiormente la devozione mariana.
5. Tuttavia, proprio a causa delle circostanze, ciò non sarebbe stato possibile senza contrariare il Vescovo e tutta la città. Proprio per questo motivo, egli si era più volte poggiato sul consiglio di Rigler!
6. Rigler, inoltre, avrebbe dovuto spiegargli in quali casi compiti e doveri fossero stati attribuiti senza tener conto delle forze reali.
7. Ed in ultima analisi, Rosmini si protestava totalmente sottoposto al giudizio della sede apostolica, senza voler insistere su nessun punto che non fosse riconosciuto come volontà di Dio.

Antonio Rosmini concludeva la sua appassionata lettera ricordando all'amico di non lasciarsi scoraggiare dagli insuccessi esteriori della comunità. Iddio lo aveva chiamato ad essere collaboratore nella fondazione dell'Istituto ed, ora, era bene che non si lasciasse sedurre dal Nemico a divenire un avversario di quell'opera. Una sua parola, infatti, poteva essere assai nociva per la causa della Congregazione e, d'altra parte, anch'egli ne condivideva la responsabilità davanti a Dio.²⁹⁰

IV.3. *La presa di posizione di Peter Rigler*

Rigler confessò di essere fortemente dispiaciuto di aver dovuto affliggere l'amico aprendo a lui il suo cuore. Si sentiva un po' come gli amici di Giobbe, che aggiungevano afflizioni al suo dolore, ma a differenza di quelli, Rigler trovava le colpe in se stesso; e se qualche errore aveva rinfacciato a Rosmini, «altro non ammetto che sbagli di mente, a cui anche i più grandi uomini

²⁹⁰ A. Rosmini a P. Rigler, Marco presso Rovereto, 25 agosto 1835, in EC, V, 2615.

vanno qualche volta soggetti». ²⁹¹ È pur vero – riconosceva Rigler – che talvolta si lasciava andare al pessimismo, ma nel caso specifico non riteneva di essere stato influenzato dalle circostanze esterne. Durante la malattia aveva fatto voto di rispettare i tre consigli evangelici, ma non si era risolto di restare nell'Istituto, mentre in quel periodo si sentiva affascinato dai Liguoriani, che pure in Austria non godevano di grande credito.

Lo scritto di Rosmini lo aveva turbato ed era necessario per Rigler prendersi del tempo per meglio capirlo, e per capire anche se qualche sua opinione andava mutata. Il tempo di riflessione ci fu ed il professore, il 2 settembre, rispose a Rosmini in modo dettagliato, premettendo che le sue affermazioni non volevano offendere il mittente, bensì si limitavano a riportare i fatti sui quali poggiavano i suoi dubbi. ²⁹² Rigler riconosceva che mai aveva letto o ascoltato da parte di Rosmini una parola contraria ai fondamenti della fede, né che egli avesse mai sostenuto che idee filosofiche potessero sostituire la Grazia di Cristo. Certamente anche don Giulio Todeschi darebbe la vita per le verità della fede ma – qui l'osservazione del professore - «questi non solo fece troppo uso di tali idee e concetti anche nelle istruzioni dirette alla santificazione delle anime, ma sostenne inoltre per massima, che così convien fare, e che il popolo è ben capace a comprenderle a poco a poco». ²⁹³ Il problema quindi era per Rigler la tendenza a mostrare i misteri della fede in modo un po' troppo "filosofico", non abbastanza chiaro per le menti semplici del popolo. A lui, inoltre, era ben chiaro che Rosmini si sarebbe sottomesso a qualsiasi giudizio della S. Sede, ma un pericolo lo riconosceva, anche nel grande ingegno dell'amico, «che certe cose sotto quell'aspetto, nel quale sono verissime e forse da altri sconosciute, alle lor menti si presentano con sì vaga e chiara luce, che abbagliati da questa, come se nulla più fosse da discutere, lasciano di esaminare imparzialmente i diversi altri aspetti». ²⁹⁴ Per cui sarebbe buono che il Superiore di un Ordine non dovesse «per i suoi professare dottrine non ancora abbastanza conosciute ed applaudite nella S. Chiesa», in modo tale che seguendo l'autorità del superiore, quando le sue dottrine fossero riprovate dalla Chiesa, essi non si trovassero a dover sopportare conseguenze ancor più dannose. ²⁹⁵ Un altro pensiero rosminiano che inquietava Rigler era la sua considerazione della materia come peccato, oltre alle sue idee politiche su un eventuale Regno millenario del Cristo. Il professore si domandava se certe considerazioni non nascessero da equivoci sul pensiero di Rosmini sia da parte sua che di don Giulio Todeschi, che pure li affermava con tanto zelo. Di conseguenza, Rigler si appellava all'amico affinché fosse più chiaro nell'esposizione delle sue idee, distinguendole con rigore dalla sana dottrina della Chiesa, al fine di smorzare le possibili incomprensioni.

²⁹¹ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 29 agosto 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 207-208.

²⁹² P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 2 settembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 208-213.

²⁹³ Ivi, p. 209.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Ivi, p. 210.

Rigler passava poi a spiegare cosa nell'Istituto non sembrava corrispondere allo spirito delle *Costituzioni*:

1. anzitutto, imputava alla propria responsabilità il non aver fatto un chiaro discernimento sulla vocazione dei nuovi candidati.
2. Riguardo agli incarichi pubblici Rigler riconosceva che Rosmini per sé non ne aveva cercati, tranne forse la direzione delle Figlie della Provvidenza. Invece, il Direttore del Seminario avrebbe volentieri ricoperto il ruolo di Vicedirettore nell'Accademia di S. Eloquenza, ma Rosmini – con disappunto dell'Ordinario – vi aveva voluto prima don Todeschi e poi don Puecher. Quando poi Rigler stesso, sopraffatto dal lavoro, voleva rinunciare al servizio della confessione nella chiesa del Seminario, Rosmini non aveva acconsentito.

Inoltre al Rigler aveva reso dispiacere un articolo su un giornale di Modena in cui si esaltavano con esagerazione le attività dell'Istituto a Trento, così come lo aveva disturbato la prefazione piena di lodi ad alcune opere rosminiane ristampate a Lugano: esagerazioni scritte non «senza qualche concorso almen negativo de' nostri fratelli, i quali con ciò certamente ebbero per mira la gloria di Dio, ma non iscesero un mezzo conforme alla volontà di Dio». ²⁹⁶ Umiltà e conformità alla volontà di Dio restavano i capisaldi dell'asceti rigleriana, senz'altro più rigida e legata alla *glossa* della Tradizione che non il pensiero cattolico liberale del filosofo Rosmini. Da qui, evidentemente, originavano le difficoltà di coscienza di Rigler e – se si vuole – anche il suo imbarazzo nel non saper meglio descrivere i suoi profondi dubbi all'ingegno eccezionale del suo interlocutore.

3. Altro punto critico l'impossibilità di fondare un noviziato ben ordinato in una «casa perfetta», considerato anche il continuo movimento dei confratelli, per cui non si riusciva ad avere mai una fondazione con almeno dodici fratelli stabili.
4. Infine, Rigler tornava a fare riferimento alla tendenza ad assumere diversi compiti senza commisurare le proprie forze. Il professore notava che l'amico incappava facilmente in questa condotta – ne aveva parlato addirittura con la sorella di Rosmini, trovandola d'accordo su questo punto –, «giacché la moltitudine e qualità de' vostri pensieri Vi fa qualche volta travedere ciò che in pratica le circostanze richiedono». ²⁹⁷

Il giorno dopo, 3 settembre, Peter Rigler completava il suo discorso trattando le *Costituzioni* e sottoponendo all'interlocutore le proprie proposte:

1. anzitutto, gli statuti dovevano essere presentati il più presto possibile all'approvazione della S. Sede, magari con i pareri dei membri della congregazione (tra i quali, però, non

²⁹⁶ Ivi, p. 212.

²⁹⁷ Ivi, p. 213.

- voleva essere annoverato anche lui!), «perché chiara a tutti resulti la verità, che in maggior luce più bella risplende».²⁹⁸
2. Non appena ricevuta l'approvazione, gli statuti andavano presentati al Governo (ma proprio questa prassi era forse una di quelle che Rosmini aveva più in odio), affinché si potessero applicare nelle case e, laddove ciò non fosse reso possibile, la fondazione sarebbe stata sciolta.
 3. Molto preoccupato della funzionalità istituzionale della fraternità, Rigler aggiungeva che – ottenuta l'approvazione – si convocasse al più presto una congregazione generale per eleggere il Superiore generale ed i suoi ministri.
 4. Infine, egli consigliava che, in attesa di queste cose, nella Casa di Trento si continuasse a vivere una vita quanto più virtuosa possibile, rispettando le possibilità fisiche e morali dei membri.

Chiarezza di propositi e pragmatismo luminoso da parte di un uomo di fede interiormente tormentato che, pur sempre, concludeva queste sue lettere a don Rosmini con la formula «benedite il vostro infimo figlio».

IV. 4. Rosmini tenta di tranquillizzare Rigler

Per rasserenare il suo padre spirituale, Rosmini rispose con una lunga lettera.²⁹⁹ Riferendosi alle difficili circostanze che potevano aver influenzato Rigler, Rosmini diceva di non intendere con ciò le ostilità governative, piuttosto la resistenza della Curia. Egli teneva poi in conto le affermazioni del professore di voler lasciare la Congregazione. Ma per questo consigliava di non essere troppo frettoloso, rischiando di negare la propria vocazione alla vita religiosa. C'era da domandarsi se, più che ascoltare lo Spirito santo, egli in questo frangente non stesse dando attenzione alla voce del Nemico. Rosmini aveva poi l'impressione che l'amico si fosse lasciato troppo influenzare dalle parole del Todeschi: egli ben sapeva che poteva far conto sull'ortodossia dottrinale delle sue opere, che ben due papi, vescovi, cardinali, professori universitari e teologi avevano considerate adatte a combattere gli errori di quell'epoca. Non aveva Rosmini mai desiderato incombenze pubbliche per sé e per i suoi compagni, né egli aveva colpa se giornali e pubblicazioni lodavano la sua opera. Quanto a case e noviziato, egli aveva creato nuove fondazioni sempre con riflessione attenta. Interessante notare che, nel giustificarsi con Rigler, Rosmini tendeva in certa misura a minimizzare le difficoltà da lui prospettategli. A questo punto della lettera, però, Rosmini faceva valere – come dire – la sua “superiorità di grado” in quanto Fondatore dell'Ordine. A don Rigler rammentava – quale rettore della casa di Trento – l'obbligo di sottomettersi alla vita della congregazione nell'obbedienza e nell'umiltà, e di non preoccuparsi per il progresso dell'Istituto, a meno che non gliene venisse fatta esplicita richiesta.

Si scontravano così due modalità piuttosto ambivalenti di intendere la vita religiosa:

²⁹⁸ Ivi, p. 214.

²⁹⁹ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 7 settembre 1835, in EC, V, 2620.

l'“umile” Rigler, sostenuto da un atteggiamento moralmente dimesso, appariva in questo contesto come il più – mi si permetta il termine – “democratico” ed ardito dei due sacerdoti, il più “agostinianamente” pronto al dubbio religioso; al contrario, l'acuto pensatore liberale con fare istituzionale invitava il confratello ad un'umiltà fattiva, ad un'obbedienza avulsa da critiche e libertà espressive. Il fondamento dell'Istituto – ossia l'armonioso consenso dei due protagonisti – andava seriamente traballando e la costruzione, messa alla prova da altre tensioni, rischiava di essere travolta da un miserabile crollo. Ben aveva profetato l'Uomo di Nazareth: «Se un regno è diviso in sé stesso, quel regno non può reggersi» (Marco 3, 24).

IV. 5. Tempesta sull'Istituto della Carità

Anche i due poteri, il laico e l'ecclesiastico, vennero sempre più ai ferri corti riguardo alla vicenda dell'Istituto rosminiano. Infatti, mons. von Tschiderer, ancor prima di insediarsi nell'episcopato trentino, il 24 aprile 1835 venne richiamato dal *Landesgouverneur* Wilczek ad Innsbruck, per riferire sulla sorte della Casa di Trento. Il vescovo riceveva l'incarico di:

1. sollevare Rosmini dall'ufficio parrocchiale a Rovereto;
2. fare in modo che Rigler, Brunati e Todeschi lasciassero l'Istituto; in caso contrario, essi non avrebbero dovuto più avere influenze sui giovani teologi;
3. liberare gli studenti ginnasiali e liceali dall'influenza dei Fratelli della Carità;
4. tenere d'occhio i convitti maschili di Rigler e Brunati, così come i contatti di Rosmini con l'estero.³⁰⁰

L'8 giugno seguente, il Vescovo rispondeva con determinazione:

- che convincere Rosmini a lasciare la Parrocchia di Rovereto non era un'impresa difficile, ma non si voleva in questo modo suscitare il malumore dei Roveretani che, in massima parte, erano soddisfatti di avere come parroco un loro celebre concittadino;
- che riguardo all'influenza sulla formazione dei giovani da parte di Brunati, Rigler e Todeschi l'Ordinariato non aveva nulla da eccepire;
- quanto ai docenti del Ginnasio e del Liceo essi erano per lo più ostili all'Istituto rosminiano, mentre i due convitti maschili erano ben gestiti da Rigler e Brunati e non appartenevano alla fraternità.

Il Tschiderer aggiungeva il suo plauso agli oratori serali di Trento e Rovereto. Inoltre, rendeva noto che aveva già parlato di persona con Rosmini riguardo ai suoi legami con Domodossola,

³⁰⁰ F. Wilczek a J. N. Tschiderer, Innsbruck, 24 aprile 1835, copia, in TLA, J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123. La Cancelleria aulica viennese l'11.12.1834 aveva incaricato il Governo regionale di indagare sui contatti di Rosmini con il Regno di Sardegna e sul rigore della vita nella fraternità, causa presunta di diverse malattie.

ricordandogli che essi ledevano gli ordinamenti governativi.³⁰¹

La prima misura coercitiva ai danni di Rosmini venne dal *Kreisamt* di Rovereto che, alla fine dell'aprile 1835, gli ritirò il passaporto per i suoi frequenti viaggi in Piemonte; d'ora innanzi, si sarebbe giudicata di volta in volta con l'Ordinariato la fondatezza di ulteriori spostamenti.³⁰²

Già in maggio Antonio Rosmini chiese il permesso di recarsi a Domodossola per due mesi. La Curia non aveva nulla in contrario, ma il governatore Wilczek pretese da lui la motivazione di questo spostamento. Rosmini allora si rivolse direttamente al Governatore per spiegargli che egli possedeva una casa a Domodossola e voleva vedere come vi procedevano le cose; inoltre, su consiglio dei medici, avrebbe passato le acque a Oleggio. In definitiva, con Domodossola solo lui possedeva un rapporto personale, non la comunità di Trento. Innsbruck spedì la richiesta di Rosmini alla Cancelleria viennese, la quale rispose negando il permesso al prete roveretano, con la motivazione che collegamenti con il Piemonte non erano ammessi, stante il decreto imperiale per l'approvazione provvisoria dell'Istituto della Carità.³⁰³ Nel luglio di quell'anno, tuttavia, l'abate Rosmini ricevette dall'ufficio distrettuale di Rovereto un passaporto per il Lombardo-Veneto. Il conte Bubna ne avvisò subito il Presidio territoriale ad Innsbruck ed il direttore generale della Polizia di Milano: il timore era che il prete, in Lombardia, potesse ottenere un pass per il Piemonte. Il governatore Wilczek mandò una nota al Presidio territoriale di Milano.³⁰⁴ Tra luglio e agosto Rosmini andò per due volte a Milano, senza mai manifestare la volontà di proseguire per Domodossola.

Tuttavia egli era tenuto sotto stretto controllo dal conte Bubna, il quale non aveva accolto con piacere nemmeno il fatto che il vescovo Tschiderer avesse riaffiancato a Rosmini, come suo segretario a Rovereto, don Puecher. Pari modo, il capitano circolare non vedeva di buon occhio il fatto che l'Ordinario avesse permesso a tre fratelli laici dell'Istituto di restare a servizio nella parrocchia roveretana. Pertanto, benché il nuovo vescovo ci tenesse a richiamare Rosmini all'osservanza dei decreti governativi, tuttavia sembrava voler prendere sotto la sua tutela la causa

³⁰¹ J. N. Tschiderer al Presidio governativo, Trento, 8 giugno 1835, in TLA, J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

³⁰² F. Wilczek a J. N. Tschiderer, Innsbruck, 24 aprile 1835, copia, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123; Kreisamt Rovereto a Presidio territoriale, Rovereto, 30 aprile 1835, insieme al passaporto di Rosmini, in TLA, J. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3684.

³⁰³ Capitano circolare Bubna a Presidio territoriale, Rovereto, 20 maggio 1835; J. N. Tschiderer a Presidio territoriale, Trento, 30 maggio 1835; Presidio territoriale a Cancelleria aulica Vienna, Innsbruck, 15 giugno 1835; Presidio della Cancelleria aulica unita a F. Wilczek, Vienna, 22 giugno 1835; A. Rosmini a F. Wilczek, Rovereto, 13 giugno 1835, in TLA, J. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3684.

³⁰⁴ Kreisamt Rovereto a Presidio territoriale, Rovereto, 8 luglio 1835, in TLA J. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3684; Capitano circolare Bubna al Direttore generale della Polizia a Milano, Rovereto, 8 luglio 1835; nota di F. Wilczek al Presidio Territoriale di Milano, Innsbruck, 11 luglio 1835, Konzept, in TLA, J. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3684.

dell'Istituto rosminiano.

In seguito allo spostamento di mons. Luschin, che nel frattempo sostava a Vienna, su consiglio di Rigler e del conte Terlago, canonico del duomo di Vienna, agli inizi del 1835 Rosmini scrisse ben due volte al nunzio a Vienna, mons. Pietro Ostini, con la speranza che questo e Luschin avrebbero perorato la sua causa davanti all'Imperatore.³⁰⁵ Il 22 aprile il nunzio Ostini comunicò a Rosmini le solite difficoltà, ossia le condizioni imposte da Luschin e dalle leggi austriache cui solo l'Imperatore poteva fare eccezione. Il nostro si scoraggiò, sentendosi tradito dal vescovo Luschin. Nel frattempo, il referente per gli affari ecclesiastici alla Corte imperiale, mons. Füstel, consigliò al Roveretano di accordarsi, riguardo alle condizioni imposte da Luschin, con il nuovo vescovo. Solo allora si sarebbe potuta fare una petizione all'Imperatore. Il nunzio Ostini addirittura chiese al prete di Rovereto di unire sé ed i suoi confratelli con la Compagnia di Gesù, possibilità di cui Rosmini non voleva nemmeno sentir parlare.

Dopo un colloquio avuto con von Tschiderer il 12 giugno 1835, Rosmini il 17 giugno gli mandò un memoriale, sapendo che il vescovo sarebbe andato a Vienna ad omaggiare il nuovo imperatore Ferdinando I. Nelle sue intenzioni, von Tschiderer avrebbe dovuto intercedere per l'Istituto della Carità, confermando che Rosmini avrebbe ossequiato tutte le condizioni poste da Luschin, rinunciando ad incarichi pastorali per i suoi compagni. Il presule poi avrebbe raccomandato al sovrano anche la fondazione di Rovereto, sostenendo i due oratori poi soppressi, avrebbe chiesto il permesso di presentare le *Costituzioni* alla S. Sede e si sarebbe interessato di far riavere il passaporto all'abate roveretano. Di tutto ciò, in verità, non se ne fece niente, perché il vescovo tridentino a Vienna non poté parlare di tutte queste cose con l'imperatore Ferdinando. Invece Tschiderer un abbozzo lo ebbe con il nunzio Ostini e con mons. Füstel, i quali entrambi consigliarono che Rosmini confluisse tra i Gesuiti piuttosto che continuare ad insistere di fondare una congregazione sua.³⁰⁶

Rosmini non aveva alcuna intenzione di fare un simile passo, tanto più che era convinto di una specifica chiamata del Signore. Anzi, sapendo quali erano le condizioni del vescovo Luschin, pensava seriamente di dimettersi da parroco di Rovereto. Passo che fece ufficialmente il 4 agosto del 1835: mons. Tschiderer accolse le dimissioni, che divennero effettive a partire dal 5 ottobre, un anno esatto dall'insediamento nella parrocchia di S. Marco. L'11 agosto il *Landespräsidium* era stato informato dal vescovo della richiesta di dimissioni di Rosmini.³⁰⁷

Con delibera del 28 luglio 1835, intanto, l'imperatore Ferdinando confermò la validità del decreto imperiale del 29 agosto 1832. Rosmini avrebbe dovuto intraprendere una revisione di regolamento e statuti sulla base del decreto e con la supervisione dell'Ordinario. Solo allora li si

³⁰⁵ A. Rosmini a P. Ostini, Rovereto, 23 maggio 1835, in EC, V, 2542.

³⁰⁶ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit, pp. 173-174.

³⁰⁷ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Rovereto, 4 agosto 1835, in EC, V, 2594; J. N. Tschiderer al Presidio territoriale, Trento, 8 agosto 1835, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

sarebbe potuti presentare al sovrano per l'approvazione e, quindi, al Papa.³⁰⁸ Il 25 settembre il governatore tirolese Wilczek scrisse al principe-vescovo che, oltre a non dover porre a guida del seminario un fratello della Carità, avrebbe dovuto sollevare dai loro incarichi di formazione del clero sia Rigler che Todeschi.³⁰⁹ Ma a dispetto di ciò, von Tschiderer non voleva perdere il suo sacerdote Rigler, anzi, cercò di convincerlo a lasciare la comunità, nella quale per volere di Luschin era entrato solo in prova, e a riprendere il suo posto di padre spirituale del seminario, nel cui edificio sarebbe tornato a vivere, cosa che effettivamente avvenne il 1 ottobre 1835. La responsabilità della Casa del Crocifisso Rigler la passò a don Giovanni Boselli, dopo essersi recato in pellegrinaggio al santuario di Piné.³¹⁰ Il principe-vescovo, infatti, il 23 ottobre aveva scritto al *Landesgouverneur* Wilczek prendendo le parti di Rigler e di Brunati. Del primo riferiva al Governo che

anche il precedente principe-vescovo Franz Xaver Luschin aveva una grande attenzione specialmente per il prof. Rigler, il quale già dall'anno 1819 presta servizio nel locale Seminario vescovile come professore di morale e *director spiritualis*, attenzione che quegli espresse in diverse occasioni prendendosi a cuore di mantenerlo per l'innanzi a disposizione per il Seminario; d'altronde sarebbe arduo trovare un altro sacerdote dal quale aspettarsi ciò che fa il prof. Rigler.³¹¹

Diverso il discorso riguardo a Todeschi, di cui il presule intendeva liberarsi affidando la sua cattedra a don Johann Franzelin. Inoltre non si parlava più di alcuna influenza dell'Istituto sul ginnasio e sul liceo di Trento, poiché ormai nella comunità c'erano ancora soli due preti, don Boselli e don Simone Zeni, quest'ultimo spesso malato. Per Tschiderer Rigler non vi faceva più parte, mentre Joseph Penz aveva lasciato l'Istituto ai primi di settembre ed attualmente prestava servizio come cappellano presso le Benedettine di Sabiona/Säben.

Tutte queste amarezze si riversarono sull'opera di Rosmini a partire dal fronte ecclesiastico. Come si è già più volte notato, anche sul fronte delle autorità laiche i dispiaceri non erano da meno. Nel settembre 1835 il *Kreishauptmann* di Trento, barone von Eichendorf, dette impulso a un'indagine sulle associazioni laicali e formative che in città soggiacevano all'influenza dell'Istituto della Carità. Da parte del podestà Giovanelli provenivano le solite accuse ed anche di nuove: egli infatti indicò nelle due associazioni di S. Raffaele e di S. Dorotea una sorta di società segrete sottoposte all'influenza del filosofo Rosmini. Unitamente ai Figli e alle Figlie della Carità – questi gli argomenti del podestà – esse venivano a far parte di una fratellanza i cui membri obbedivano a un'autorità superiore non visibile e nuocevano alle relazioni sociali, portando

³⁰⁸ Cancelleria aulica a F. von Wilczek, Vienna, 2 agosto 1835, in TLA, J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

³⁰⁹ Präsidial-Erinnerung, Innsbruck, 18 gennaio 1836, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

³¹⁰ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 26 settembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 216.

³¹¹ J. N. Tschiderer a F. Wilczek, Trento, 23 ottobre 1835, in TLA J. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3694. Traduzione mia.

discordie nelle famiglie e tensioni nel clero. Agli occhi dell'amministratore si salvava solo il convitto del Rigler, per il quale egli esprimeva elogi.³¹² Eichendorf allora sottopose una parte delle imputazioni del Giovanelli al principe-vescovo, senza però indicarne la fonte.³¹³ Von Tschiderer lesse attentamente i documenti sottopostigli e, a conclusione, definì «lo sconosciuto autore una confusa testa calda» che non sapeva cosa scriveva, volendo mettere in così cattiva luce le Figlie della Carità ed altre meritevoli persone.³¹⁴ Della bontà delle associazioni di S. Raffaele e di S. Dorotea, come della rispettabilità della congregazione delle Figlie della Carità – si aggiungeva – potevano testimoniare i tre parroci cittadini nonché il direttore della scuola principale, Andrea Garbari. Il capitano circolare di Trento, barone Wilhelm von Eichendorf, inoltrò la relazione vescovile al *Gubernium* tirolese, consigliando che si rendesse noto a Rosmini ed ai suoi che,

sebbene si renda giustizia alle loro buone intenzioni ed al loro entusiasmo per la religione e la morale, tuttavia per la posizione tesa in cui essi sono caduti in relazione al clero curaziale ed all'Ordinariato, e nella quale verosimilmente ancora cadranno, per amore della tanto desiderabile pace della Chiesa non si può permettere la loro costituzione in una formale associazione.³¹⁵

Di seguito si auspicava che sia i membri dell'associazione di S. Dorotea, sia le Figlie della Carità si adoperassero con modestia alle loro attività educative senza eccedere nello zelo religioso, per non esporsi al disprezzo di persone malevolenti.

Le autorità civili – bisogna pur rilevarlo – sembravano essere ossessionate dall'influenza del Rosmini sulle istituzioni educative della diocesi, in particolar modo quindi sui due convitti maschili di Rigler e Brunati. Nuovamente richiesto del suo parere al riguardo, il solito podestà Giovanelli infatti si esprimeva negativamente, ritenendo che in entrambi i convitti i ragazzi venissero educati con pratiche religiose esagerate, finalizzate all'accesso nell'Istituto della Carità. A tal scopo, egli proponeva di distaccare completamente il "Vigilianum" dal suddetto Istituto, sia dal punto di vista fisico – spostandolo in un altro edificio – che organizzativo. Sollecitato ancora una volta dal *Landeshauptmann* Wilczek, agli inizi del dicembre 1835 il principe-vescovo fece un sopralluogo personale nei due convitti, trovando «tutto in ordine, istituito in modo chiaro e funzionale», ribadendo così la sua stima personale e quella generale per entrambe le istituzioni.³¹⁶

³¹² B. Giovanelli all'Ufficio distrettuale di Trento, Trento, 9 settembre 1835, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

³¹³ W. Eichendorf all'Ordinariato principato-vescovile, Trento, 29 ottobre 1835, unitamente ad estratto della relazione di Giovanelli, in DAT, atti presidiali 1835.

³¹⁴ Ordinariato principato-vescovile di Trento al presidio dell'Ufficio distrettuale di Trento, Trento, 8 novembre 1835, in TLA J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

³¹⁵ W. Eichendorf a F. Wilczek, Trento, 11 novembre 1835, in TLA J. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117. Traduzione mia.

³¹⁶ J. N. Tschiderer a Presidio territoriale, Trento, 11 dicembre 1835, in TLA J. Gub. 1836, stud. 1480, fasc. 3123.

Restavano però pur sempre riserve riguardo alle relazioni con l'Istituto rosminiano, dal quale verosimilmente Tschiderer sperava Rigler si distanziasse prima o poi.

Intanto il 1 settembre Antonio Rosmini scriveva al vescovo von Tschiderer una lunga lettera, presentandogli la storia dell'Istituto dal suo proprio punto di vista.³¹⁷ Sin da principio il filosofo roveretano esprimeva la sua delusione per l'operato di Luschin, il quale poco o nulla aveva fatto per l'approvazione imperiale degli statuti. Interessante, a questo punto, l'interpretazione che lo scrivente dava della scelta di Luschin di obbligarlo ad accogliere l'impegno nella parrocchia di Rovereto, mentre al contempo mandava membri della congregazione a servire nella parte tedesca della diocesi: in questo modo il vescovo Luschin – così il pensiero di Rosmini – desiderava anzitutto sciogliere l'Istituto tramite la dispersione e la riduzione del numero dei suoi membri; in secondo luogo, egli voleva dimostrare al Governo che l'Istituto aspirava ad incarichi pastorali. In conclusione, Rosmini chiedeva apertamente al principe-vescovo di esprimere con chiarezza se egli voleva o meno un Istituto sacerdotale a Trento: la sua risposta sarebbe stata per il prete roveretano volontà di Dio. Quando Rosmini ricevette il dispaccio governativo che lo invitava a far rivedere gli statuti da parte del vescovo von Tschiderer, egli si dichiarò subito pronto a cercare con lui un accordo.³¹⁸ Va detto che Tschiderer visionò con attenzione gli statuti e le esposizioni di Rosmini e, in un'udienza del 19 settembre, fece leggere anche a Rigler la lettera rosminiana del 1° settembre. Il 26 dello stesso mese, il presule scrisse in tutta onestà al filosofo,³¹⁹ assicurandogli che egli desiderava per Trento una comunità religiosa i cui membri avessero un profondo amore per la Chiesa e fossero disponibili ai compiti spirituali ed educativi che venissero loro assegnati. Von Tschiderer aggiungeva che, conoscendo il vescovo le necessità della diocesi, un tale istituto avrebbe dovuto essere sottomesso direttamente all'Ordinario, mentre i suoi membri avrebbero dovuto accettare di essere impiegati là dove egli li destinasse. Inoltre, due punti del Regolamento venivano da lui contestati, relativamente alla non totale dipendenza dell'Istituto dall'Ordinario e – come al solito – al collegamento di esso con un'istituzione straniera, cioè la Casa di Domodossola. Sarebbe stato inutile sperare da Innsbruck o da Vienna un'eccezione alla legge dello Stato. Rosmini ringraziò il vescovo per le sue parole sincere, anche se da esse si profilava la conclusione dell'esperienza dell'Istituto a Trento. Inoltre, stando alle *Costituzioni* la Comunità non avrebbe intrapreso alcuna opera senza il beneplacito dell'Ordinario, con la semplice osservazione aggiuntiva che – come avveniva in tutti gli ordini religiosi – i membri dipendevano anche dal superiore generale. Trattandosi infatti di una comunità religiosa, i confratelli non potevano essere assegnati isolatamente ad un incarico pastorale e mai senza previo permesso dei superiori. I membri della congregazione, pertanto, non erano disponibili solo *ad nutum episcopi*, ma anche al volere dei propri superiori interni.³²⁰

³¹⁷ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Marco presso Rovereto, 1 settembre 1835, in EC, V, 2616.

³¹⁸ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Rovereto, 9 settembre 1835, in EC, V, 2621.

³¹⁹ J. N. Tschiderer a A. Rosmini, Trento, 26 settembre 1835, citato in ZIEGER, Antonio Rosmini e la sua terra, cit., pp. 90-92.

³²⁰ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Rovereto, 28 settembre 1835, in EC, V, 2643.

A questo punto il Roveretano faceva delle affermazioni basilari, affermando che non avrebbe potuto rinunciare al carattere ecclesiale universale del suo Ordine, il quale non poteva limitarsi all'ambito politico del Tirolo o dell'Austria. Se l'universalità della congregazione trovava difficoltà solo nelle leggi dello Stato, allora Rosmini si sarebbe recato in ginocchio dall'Imperatore ad impetrare un'eccezione giuridica.

Intanto con il 5 ottobre 1835, Rosmini lasciava la responsabilità pastorale della parrocchia di S. Marco, mentre a Trento veniva vietata la riapertura dell'oratorio serale. Sempre nello stesso mese, Peter Rigler proponeva alla Curia di destinare il convento di Trento all'accoglienza dei malati di colera, qualora il morbo si fosse diffuso: Rosmini era d'accordo ma, anche di questo proposito, alla fine non si fece nulla.³²¹ Il 12 ottobre il Principe-vescovo replicò alle obiezioni della precedente lettera del Rosmini, mettendo in chiaro che, a riguardo dell'universalità dell'Istituto, le sole autorità in grado di decidere erano quella pontificia e quella imperiale, alle quali egli si sarebbe ben piegato. Tuttavia, il presule ribadiva che, a parer suo, lo Stato austriaco non avrebbe permesso alcun collegamento con comunità situate all'estero. Era pur vero che l'imperatore aveva il potere di fare un'eccezione, ma l'esperienza insegnava che egli non avrebbe concesso dispense.³²² Da par suo Tschiderer offriva a Rosmini la possibilità non di fondare, ma di rinnovare una comunità religiosa già esistente in Trento, come ad esempio quella degli Oratoriani di S. Filippo Neri. Alla bisogna, il vescovo avrebbe potuto attingere da essa sacerdoti per il servizio pastorale in caso di malattia o morte dei titolari. Il prete roveretano allora prese la decisione di sciogliere la comunità di Trento, come ebbe a comunicare al Rigler il 22 ottobre. Ciononostante, egli volle prima saggiare il parere del vescovo di Verona, Joseph Grasser, dal quale si recò il 19 dello stesso mese. Questi rimase sorpreso dalle argomentazioni di Tschiderer e consigliò a Rosmini di attendere almeno fino a quando i Gesuiti non avessero risolto una problematica simile con le autorità di Vienna. Grasser riteneva infatti che il vero problema di Tschiderer fosse il rapporto dell'Istituto con le sedi estere. Risolta la questione con la Compagnia di Gesù anche alla fondazione rosminiana si sarebbero potute aprire nuove porte. Antonio Rosmini, pertanto, deliberò di attendere almeno fino all'inizio dell'anno nuovo per dare una risposta definitiva al vescovo di Trento. Il vescovo di Verona, quindi, si prese il disturbo di scrivere al suo confratello tridentino per sensibilizzarlo alla questione. Von Tschiderer gli rispose che egli aveva grande stima di Rosmini e che, da par suo, desiderava sinceramente per Trento una comunità religiosa come quella dell'abate roveretano. Purtroppo, ribadiva, gli ostacoli provenivano dal Governo, non particolarmente incline a Rosmini ed alla sua causa. Mons. Grasser comunicò al Roveretano questi pensieri, esortandolo nuovamente ad attendere la risoluzione della questione gesuitica prima di deliberare qualsiasi cosa.³²³ Il 14 novembre, però, Rosmini comunicò al principe-vescovo von Tschiderer che egli, con piena rassegnazione alla volontà di Dio, dava ormai per conclusa l'esperienza dell'Istituto della Carità a Trento, dove la sua comunità non avrebbe potuto

³²¹ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 184.

³²² J. N. Tschiderer a A. Rosmini, Trento, 12 ottobre 1835, ASIC, A. 1, XIV/7, 174-175.

³²³ A. Rosmini a J. Grasser, Rovereto, 6 novembre 1835, in EC, V, 2658.

ravvivare nessun'altra congregazione già esistente.³²⁴ Al contempo, egli scrisse anche al Governatore del Tirolo che, a causa dei numerosi ostacoli frapposti alla sua crescita, l'Istituto della Carità a Trento aveva di fatto cessato di esistere.³²⁵

IV.6. Rigler lascia l'Istituto della Carità

Se la lettera del 20 agosto aveva significato il “congedo” ufficiale di Peter Rigler dalla comunità rosminiana,³²⁶ il 9 dicembre 1835 egli, in una ulteriore missiva, salutava e ringraziava l'«amatissimo Padre» Antonio Rosmini per i molti beni spirituali da lui ricevuti, augurandogli di poter vedere presto nuovi frutti nella sua congregazione e «moltissimi ecclesiastici, ne' quali le amoroze vostre e sante premure sieno molto meglio impiegate, che in un terreno sì sterile, qual è il mio cuore». Con modestia ed apparente umiltà, confessando l'inadeguatezza del proprio animo all'opera rosminiana, Rigler si sfilava così da essa per intraprendere altre vie.³²⁷ La risposta del filosofo fu benevola e mite: egli – così nella missiva a Rigler – doveva scusarsi per le molte omissioni nei confronti dell'amico. Da Dio impetrava luce per questo importante passo del confratello, assicurandogli con tenerezza di continuare ad amarlo in Cristo come padre nello spirito.³²⁸

Agli inizi di dicembre il principe-vescovo, incaricato dal Governo territoriale, fece un sopralluogo nel “Vigilianum”: lo scopo era quello di dimostrare che né tale istituzione né il sacerdote Rigler avessero più a che fare con l'Istituto rosminiano. Fu anche per questo motivo che lo stesso Rigler, il 14 dicembre, pregò Rosmini di prendere atto del fatto che, date le circostanze, egli non poteva più considerarsi membro dell'Istituto, specie in vista del suo scioglimento: «dichiararmi in contrario sarebbe un assoluto obbligare il Vescovo, a mettermi fuori del Seminario».³²⁹ Di seguito argomentava in modo esauriente le sue motivazioni. Richiamandosi all'autorità spirituale di Francesco de Sales, Peter Rigler ricordava che «è grande pericolo di sbagliare, ove senza chiari segni di divina vocazione si vuol lasciare una buona strada, sulla quale si è stato messo da Dio, ancorché colla speranza di un ben maggiore», specialmente poi se tutto ciò turba

³²⁴ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Rovereto, 14 novembre 1835, in EC, V, 2663.

³²⁵ A. Rosmini a F. Wilczek, Rovereto, 14 novembre 1835, in EC, V, 2666.

³²⁶ Cfr. ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 27.

³²⁷ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 9 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 224-225.

³²⁸ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 12 dicembre 1835, in EC, V, 2675.

³²⁹ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 14 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 225. Sul congedo di Rigler dall'Istituto rosminiano si veda anche L. LANER, *Rigler e Rosmini. Perché Rigler non è perseverato nell'Istituto della Carità*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», LXV, 59, 1971, 2, pp. 116-123.

e non consola il cuore.³³⁰ Ed egli, volendo così considerare le cose, la riprova della sua vocazione reale l'aveva avuta da ben tre vescovi, Emmanuele Thun, Francesco Saverio Luschin e Johann Nepomuk von Tschiderer, i quali lo avevano sempre voluto alla direzione del Seminario diocesano: «se non ingannano dunque tre concordi voci de' propri vescovi, convien credere, che il Seminario sia il posto da Dio a me assegnato».³³¹ Da tali considerazioni gli provenivano, perciò, gli scrupoli ed il disagio che egli aveva provato sin dal suo ingresso nell'Istituto della Carità. Ed il fatto di sentirsi turbato ancora dopo quattro anni di permanenza nella congregazione era per lui la riprova «che Istituto di sì eccelsa perfezione sia superiore alle mie miserie ed invecchiate abitudini».³³² Tale "perfezione" sembrava non si confacesse all'"umile" prete don Rigler: con espressioni di tale fatta egli disvelava, infatti, un temperamento forse meno speculativo di quello del suo padre spirituale e, mentre rimarcava istanze di carattere vocazionale, protestava il suo «sentirsi piuttosto estraneo ad una ragione creativa e sistematica come si presentava nel progetto delle *Costituzioni* rosminiane».³³³ È Pietro Zovatto, nella sua raccolta di lettere del Rigler a Rosmini, a far notare che la formazione umana e religiosa del sacerdote sudtirolese si componeva in certa misura di aspetti tradizionali e popolareggianti: «i vasti orizzonti filosofici rosminiani sostenuti da un pensare cristiano vigoroso ed enciclopedico lo intimorivano», tanto da indurlo a ripiegare su un'interiorità «intrisa da un'ascetica rigida ed esigente nel grande flusso della tradizione controriformista tridentina».³³⁴ Di qui il costante atteggiamento bipolare del sacerdote sudtirolese, diviso tra il convincimento del suo servizio alla Chiesa locale e la tensione interiore per la vita in una comunità religiosa, aspirazione quest'ultima che egli riuscì a realizzare solo tempo dopo, aderendo all'Ordine Teutonico.

Già precedentemente tra i due sacerdoti si erano delineate alcune differenze sostanziali nell'intendere, ad esempio, la pratica del sacramento della penitenza nella Congregazione rosminiana. Mentre il fondatore insisteva che il confessore della casa religiosa dovesse essere il direttore,³³⁵ Rigler preferiva che le due funzioni non fossero ricoperte dalla stessa persona, al fine di salvaguardare la libertà di coscienza dei confratelli. È pur vero che al n. 173 delle *Costituzioni* Rosmini addolciva questa prescrizione (*conscientiae aperitio*) specie per i novizi, permettendo che, previo consenso del superiore, si potesse ricorrere ad altro confessore. Per lui era, comunque, importante che i Fratelli fossero persuasi che i superiori dell'Ordine «tengono il posto di Cristo».³³⁶ Le *Costituzioni* rosminiane, nel loro complesso, dovevano esprimere una sistematizzazione logica delle modalità della vita spirituale, in cui rigore ascetico, dottrina e comportamenti

³³⁰ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 225.

³³¹ Ivi, p. 226.

³³² *Ibidem*.

³³³ Ivi, p. 56.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ ROSMINI, *Costituzioni*, cit., n. 88, p. 99.

³³⁶ ROSMINI, *Costituzioni*, cit., n. 173.

venissero regolati dalla ragione intesa come intelligenza illuminata dalla Rivelazione cristiana: «una “fides quaerens intellectum” e un “intellectum quaerens fidem”», in cui le istanze della fede e della ragione trovassero armonia nell’animo del credente.³³⁷ A Rigler però – come si è già accennato sopra – questa fiducia rosminiana nella ragione doveva apparire eccessiva e, a tratti, deviante, convinto qual egli era che – nella vita di fede – si dovesse lasciare più spazio all’ascolto attivo ed all’esegesi spirituale delle Sacre Scritture.³³⁸ Probabilmente, però, al pio sacerdote triestino sfuggiva che, per il suo illustre confratello, l’intelligenza non era solo quella della ragione, ma anche quella della fede, ossia una lettura degli eventi fatta, appunto, con l’intelletto della fede.³³⁹

Ritornando all’epistola di Rigler a Rosmini del 14 dicembre 1835, quegli affermava inoltre che non vedeva un senso nel continuare a proclamarsi appartenente alla congregazione mentre questa andava sciogliendosi a Trento. Se Rosmini, poi, avesse voluto ottenere per lui un passaporto per l’estero, di certo non lo avrebbe conseguito. Ancor peggiore la prospettiva di rimanere vincolato segretamente all’Istituto: prima o poi la cosa sarebbe stata scoperta ed avrebbe portato ad un maggiore risentimento nei confronti dell’Istituto stesso. Di qui, l’opinione che non ci fosse altro da fare per lui – ma anche per gli altri Fratelli che non volessero recarsi all’estero – che “rompere” pure formalmente con la dipendenza dalla congregazione.³⁴⁰ Rosmini, ribadendo a questa missiva, invitò il confratello a rivelargli che cosa in lui gli avesse causato turbamento.³⁴¹ Rigler, rispondendo con la sua usuale amabilità e gratitudine per la «paterna carità» del fondatore, confidò che in lui lo disturbavano la sua dottrina sulla materia, che cioè in essa non vi sia peccato veniale,³⁴² ed alcune idee politiche non in linea con le sentenze della S. Sede.³⁴³ A sua

³³⁷ ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 40.

³³⁸ Ivi, p. 38.

³³⁹ Cfr. U. MURATORE, *Per una Carità intelligente*, in *Antonio Rosmini. Per una santità intelligente*, in <https://www.rosmini.it/Resource/Causa/Articoli%20Stampa/Anno%202005/2005%2003%20Muratore.pdf>, p. 5,

consultato il 26.08.2022.

³⁴⁰ Cfr. ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 226.

³⁴¹ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 12 dicembre 1835, in EC, V, 2675.

³⁴² Probabilmente Rigler intende con il termine “materia” quello che Rosmini definisce invece la “carne materiale”: «nel corpo, o nell’inferior parte dell’anima non istà il peccato [...]; perché il soggetto del peccato non può essere che lo spirito, la parte superior dell’uomo, e in una parola la volontà»: cfr. A. ROSMINI, *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, n. XCVI, citato da C. BERGAMASCHI (ed.), *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, Città Nuova – Edizioni Rosminiane, Roma 2001, p. 507.

³⁴³ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 16 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., pp. 228-229.

volta Rosmini replicò assicurando all'amico che, riguardo alla dottrina sul peccato, egli non faceva altro che richiamarsi al pensiero dell'Aquinate, mentre la sua visione politica la faceva provenire dalle affermazioni presenti nelle encicliche di papa Gregorio XVI contro gli errori di La Mennais.³⁴⁴ Infine, Rosmini consigliava al professore del seminario di non tralasciare il suo desiderio di entrare in una congregazione religiosa ed aspirare così alla perfezione spirituale.³⁴⁵ Sta di fatto che il prete sudtirolese cercava senz'altro di far riflettere il confratello roveretano sulla possibilità che le sue idee, specie quelle di ambito politico, potessero essere equivocate, specie da coloro che già nutrivano pregiudizi sulla sua persona.

Giovanni Pusineri, commentando il comportamento di Rigler verso Rosmini, osserva su quello: «Un po' angusto di spirito. La carità universale, non la capiva; il troppo attaccamento al paese nativo e la eccessiva riverenza per il Governo imperiale lo alienavano dalle concezioni tanto più larghe e veramente cattoliche del Rosmini».³⁴⁶ Giudizio null'affatto condiviso dal biografo ufficiale del Rigler, P. Ulrich Gasser, il quale invece fa risalire le scelte del sacerdote al suo sentirsi obbligato nei confronti di ciò che interpretava come volontà di Dio, ossia il suo servizio istituzionale alla Chiesa di Trento.³⁴⁷ Il giudizio di Gasser è – a mio parere – condivisibile proprio alla luce dello scambio epistolare tra i due sacerdoti; sulla base delle fonti sinora analizzate, perciò, l'opinione di Pusineri può essere solo parzialmente accettata, per lo più in relazione al forte senso di lealtà che Peter Rigler, da autentico figlio del *Deutschtyrol*, nutriva nei confronti delle autorità e pubbliche e ecclesiastiche del *Kronland*.

Preso congedo Rigler dall'Istituto della Carità, il principe-vescovo Tschiderer inviò una missiva urgente a Rosmini esortandolo a rilasciare una dichiarazione riguardo all'Istituto stesso, in modo da poterla girare al Governo territoriale.³⁴⁸ Il giorno seguente, il 15 dicembre Rosmini, rispondendo al vescovo, gli notificò formalmente lo scioglimento della congregazione a Trento, chiedendo al contempo di poter conservare don Francesco Puecher come suo segretario.³⁴⁹ Il 16 dicembre Antonio Rosmini scrisse ai confratelli di Trento³⁵⁰ ed inviò loro Puecher e Todeschi per comunicare la decisione presa. Ai membri della comunità veniva data la libertà di decidere se lasciarla o permanervi. Tra i fratelli laici solo uno, Bortolo Ecknauser, decise di restare nella

³⁴⁴ Si riferisce alle encicliche *Mirari vos* (1832) e *Singulari nos* (1834) che condannavano alcune proposizioni del sacerdote, teologo e scrittore politico francese Hugo Félicité Robert de La Mennais (1782-1854); al riguardo si veda R. BÄUMER, *Hugo Robert Félicité de La Mennais*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2° ed., vol. 6, pp. 763-765.

³⁴⁵ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto, 18 dicembre 1835, in EC, V, 2680.

³⁴⁶ G. PUSINERI, *Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1961⁵, p. 115.

³⁴⁷ Cfr. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 105.

³⁴⁸ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 186.

³⁴⁹ A. Rosmini a J. N. Tschiderer, Rovereto, 15 dicembre 1835, in EC, V, 2677.

³⁵⁰ A. Rosmini ai sacerdoti e fratelli laici dell'Istituto della Carità in Trento, Rovereto, 16 dicembre 1835, in EC, V, 2679. Cfr. anche ZIEGER, *Antonio Rosmini e la sua terra*, cit., pp. 103-104.

Congregazione, gli altri si misero al servizio del convitto del Rigler. Dei due preti ancora presenti in comunità don Zeni deliberò di rimanere in diocesi come prete secolare, mentre don Boselli, originario di Milano, espresse il desiderio di tornare in Lombardia. Il giovane prete Giuseppe Roberto Setti, ordinato appena in ottobre, decise invece di rimanere come prefetto al “Vigilantium”, entrando più tardi nella congregazione rosminiana. Boselli ed Ecknauser furono quindi mandati a Verona dal Rosmini, per essere di aiuto in quella sede.³⁵¹ Proprio il vescovo di quella città, mons. Grasser, pochi giorni dopo scrisse al Roveretano per comunicargli che, a Vienna, si era risolta la questione dei Gesuiti in Austria. Egli quindi domandava se lo scioglimento della Congregazione a Trento fosse definitivo e Rosmini non potè far altro che confermare l’irrevocabilità della decisione.³⁵²

IV.7. Scioglimento definitivo della Casa rosminiana di Trento

Il 18 dicembre, Tschiderer informò il Governo regionale dello scioglimento dell’Istituto della Carità in Trento, comunicando al contempo la dichiarazione formale del suo fondatore.³⁵³ Il Governo tirolese, dunque, alla fine del mese di dicembre comunicò la notizia alla Cancelleria aulica di Vienna, confermando Puecher quale segretario privato del filosofo di Rovereto.³⁵⁴ Con la notifica del capitano del *Kreisamt* (ufficio distrettuale) di Trento, Eichendorf, a Wilczek, governatore del Tirolo,³⁵⁵ si scriveva così definitivamente la parola “fine” per la travagliata esperienza rosminiana nella città di Trento e, in ultima analisi, in Tirolo e nell’Austria asburgica.

Gasser chiosa, commentando, che «la pressione politica e, di certo, anche qualche influente sacerdote secolare resero impossibile al principe-vescovo Tschiderer di proteggere meglio Rosmini e l’Istituto della Carità».³⁵⁶ Non soltanto ciò, ma – come il vescovo tridentino aveva ben

³⁵¹ ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit., p. 186; A. Rosmini a J. Grasser a Verona, Rovereto, 16 dicembre 1835 e 23 gennaio 1835, in EC, V, 2678 e 2708. In questo contesto, Peter Rigler raccomandò a Rosmini di «concedere una remunerazione vistosa» ai fratelli laici congedati, onde non dare adito alle calunnie dei malevolenti: P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 21 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 232.

³⁵² ROSMINI, *Scritti autobiografici*, cit. p. 187; A. Rosmini a J. Grasser, Rovereto, 22 dicembre 1835, in EC, V, 2683.

³⁵³ J. N. Tschiderer a Governo territoriale, Trento, 18 dicembre 1835, in TLA Jüng. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

³⁵⁴ Governo territoriale a Ordinariato principato-vescovile di Trento e al *Kreisamt* di Trento, nonché alla Cancelleria aulica riunita in Vienna, Innsbruck, 31 dicembre 1835, concetti, in TLA Jüng. Gub. 1835, stud. 1602, fasc. 3117.

³⁵⁵ F. Wilczek a W. Eichendorf, Innsbruck, 25 dicembre 1835, in TLA Jung. Gub. 1835, Präsidiale 766, fasc. 3684, concetto.

³⁵⁶ Cfr. Gasser, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 106. Traduzione mia.

scritto alle autorità governative – due altri punti avevano reso arduo il pieno consenso dell’Ordinario alla congregazione rosminiana, ossia che la guida di quella avrebbe dovuto essere demandata al vescovo stesso, mentre non si poteva tollerare oltre che quella comunità continuasse ad avere rapporti così stretti con sedi poste all’estero.³⁵⁷

Quale fosse la considerazione dell’opera rosminiana tra diversi esponenti dell’alto clero trentino lo definiscono esaurientemente le parole del vecchio cerimoniere del vescovo Luschin, don Giuseppe Altenburger:

I Reverendi novelli nostri Padri [...] sciolsero la loro lega [...] ed abbandonarono indispettiti la città accompagnati dalle benedizioni dei trentini, i quali ringraziarono il Cielo, e ricolmavano di laudi il loro Pastore per aver contribuito alla liberazione di ospiti intriganti, ed estirpatori degli antichi usi, e consuetudini.³⁵⁸

Non tutti però condividevano tale disprezzo verso l’Istituto della Carità. Don Nicola Toneatti, ad esempio, scriveva che «proprio lo zelo di questi Padri della Carità eccitò l’invidia e la persecuzione dei malvolenti, al punto tale che si progettò di annientare questo Istituto».³⁵⁹ Gli faceva eco don Andrea Strosio, all’epoca prefetto al “Vigilianum” e poi decano di Rovereto: «Il bene che accadde in Trento grazie ai Fratelli dell’Istituto della Carità fu veramente abbondante e tutti coloro che vi erano ben disposti ne ottennero grande edificazione».³⁶⁰ Ma lo stesso Rigler scriveva all’amico Rosmini, a conclusione di tutti quegli accadimenti: «Il bene, che Dio per mezzo vostro sparse, fu molto, e nominatamente io vi devo molto».³⁶¹

Atto successivo fu, il 21 dicembre 1835, l’acquisto da parte del professor Rigler, al prezzo di 25.000 fiorini viennesi, dell’edificio della Prepositura insieme a chiesa, giardino, cortili ed

³⁵⁷ J. N. Tschiderer a Governo territoriale, Trento, 18 dicembre 1835, cit.

³⁵⁸ G. ALTENBURGER, *Brevi cenni sopra i fatti più memorabili avvenuti durante il Regime ecclesiastico di Sua Altezza Reverendissima Francesco Saverio de Luschin Vescovo di Trento e Principe*, Trento 1838, p. 28; inoltre TSCHOLL, *Franz Xaver Luschin*, cit., p. 226.; GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 107.

³⁵⁹ Relazione di Nicola Toneatti sulla vita e le virtù di Rigler, Trento, 4 marzo 1874, n. 15, in DOKA I, scomparto 8, fasc. 1, n. 28.

³⁶⁰ Relazione di Andrea Strosio sulla vita e le virtù di Rigler (promemoria), Rovereto, 16 novembre 1878, in DOKA I, scomparto 8, fasc. 2, n. 202. La seconda parte del “promemoria”, scritto in italiano, è andata persa, conservata a noi grazie alla traduzione in tedesco di P. Meinard Corazza OT, collocata in DOKA I, scomparto 6, fasc. 3. Traduzione mia. Le due relazioni, quella di Toneatti e quella di Strosio, sono citate in GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 107.

³⁶¹ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 16 dicembre 1835, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 228.

arredamento per il convitto del “Vigilianum”.³⁶² Va detto che intanto, già nel giugno del 1835, tre missionari dell’Istituto rosminiano di Domodossola si erano recati in Inghilterra, a Bath; tra di essi si trovava quel padre Luigi Gentili che aveva soggiornato nella casa paterna del Rosmini, mentre questi era decano di Rovereto. Non lontano da Londra, a Prior Park, i Fratelli della Carità fondarono una casa³⁶³ e, negli anni successivi, seguirono numerose altre fondazioni della congregazione. Se perciò nella città dell’aquila di S. Venceslao il seme non aveva portato il frutto sperato, esso era stato comunque sparso con generosità e, altrove, fruttificò con maggiore abbondanza.

A dispetto di tutti gli ostacoli e delle calunnie subiti in Austria, nel dicembre del 1838 finalmente l’Istituto della Carità venne approvato dal papa Gregorio XVI. Rosmini infatti aveva ridotto le *Costituzioni* ad una regola di 71 articoli da presentare alla Santa Sede. La strada per l’Istituto rosminiano sembrava farsi finalmente in discesa. Anche Peter Rigler, scrivendo a don Setti,³⁶⁴ si rallegrò per il riconoscimento papale della congregazione, sperando che ora i detrattori di essa sarebbero stati messi a tacere.

I rapporti del direttore del seminario di Trento rimasero assai cordiali con Rosmini (spesso lo mandava a salutare tramite suoi confratelli) e, in special modo, con don Todeschi e don Giuseppe Roberto Setti. Al prof. Giulio Todeschi scriveva spesso per confortarlo riguardo ai suoi disturbi psichici, come quando il 13 settembre 1835, memoria della Madonna della Consolazione, lo affidò alle cure della Vergine Maria³⁶⁵. Dopo alcun tempo, nel tardo autunno, Giulio Todeschi, di ritorno da un pellegrinaggio al santuario della Madonna della Corona, si ritenne infine risanato dai suoi disturbi.³⁶⁶ Don Setti tra il 1835 ed il 1837 rimase come prefetto al “Vigilianum” presso Rigler, fin quando si decise a ricongiungersi alla congregazione rosminiana: subito dopo l’approvazione papale delle *Costituzioni*, infatti, nel 1839 egli fece la sua professione nell’Istituto della Carità.

Il principe-vescovo Johannes Nepomuk von Tschiderer fu oltremodo felice di poter conservare il suo amico Peter Rigler al servizio della diocesi, affidandogli la direzione spirituale dei giovani seminaristi e, nel 1837, la cattedra di teologia pastorale. Quando un anno dopo, nel 1838, Rigler fu costretto per eccessiva stanchezza a lasciare l’incarico di padre spirituale nel seminario, rimase tuttavia attivo come guida e confessore dei seminaristi, specie di lingua tedesca. Tuttavia il Rigler, anche dopo il fallimento dell’esperienza rosminiana, non aveva affatto rinunciato a costituire una comunità sacerdotale diocesana. E così riprese in mano l’antico progetto di fondare

³⁶² Atto di compravendita tra Rosmini e Rigler, Trento, 21 dicembre 1835, Archivio di Stato di Trento (AST), Libri di archiviazione Tribunale di Trento, anno 1835, n. 600. Cfr. Rosmini, *Scritti autobiografici*, cit., p. 186: la casa costava in realtà «più di 41m. [fiorini] abusivi».

³⁶³ Cfr. PAGANI – ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, cit., pp. 695-716.

³⁶⁴ P. Rigler a G. R. Setti, Trento, 23 febbraio 1839, ASIC, A. 1, III, 401.

³⁶⁵ P. Rigler a G. Todeschi, Trento, 13 settembre 1835, ASIC, A. 1, IV, 435.

³⁶⁶ G. Todeschi a P. Rigler, Rovereto, 4 dicembre 1835, ASIC, A. 1, IV, 460; cfr. anche PUECHER, *Vita di D. Giulio Barone Todeschi*, cit., pp. 175-187.

una società di preti che, riuniti nella vita e nell'obbedienza comunitaria, conducessero un'esistenza evangelica e fossero attivi pastoralmente nelle diverse regioni della diocesi. In verità, però, tale pia intenzione del sacerdote sudtirolese non poté realizzarsi perché, nella Curia, il vicario generale Freinadimetz oppose il suo *non placet*, memore delle esperienze spiacevoli vissute recentemente con l'Istituto di Rosmini.³⁶⁷ Ben cinque anni dopo lo scioglimento dell'Istituto della Carità di Trento, Rigler si ritrovava a scrivere all'amico Rosmini³⁶⁸ di come venisse ancora mortificato il suo antico sogno di aderire ad una comunità di vita evangelica, mentre il vescovo – nominandolo professore – lo aveva di nuovo vincolato alle sorti del seminario. In tutto questo Rigler vedeva il volere di Dio, sebbene continuasse a sperare di poter diventare prima o poi un religioso, senza dover abbandonare il suo servizio a Trento. In questa stessa missiva, però, egli annunciava a Rosmini la grande novità, favorita in certo modo dallo stesso presule: possedendo la diocesi tridentina sei parrocchie appartenenti all'Ordine teutonico, il Gran Maestro dell'Ordine, l'arciduca Massimiliano Giuseppe d'Austria-Este, all'inizio del 1841 aveva presentato al principe-vescovo gli statuti approvati dall'Imperatore richiedendogli, al contempo, «un giovane sacerdote che doveva entrare nell'Ordine e diventar parroco». ³⁶⁹ Rigler allora si era dato alla lettura degli statuti dell'Ordine Teutonico, scoprendovi che «col permesso del gran Maestro i sacerdoti dell'Ordine possono essere impiegati anche fuori dell'Ordine». ³⁷⁰ Si trattava, perciò, proprio di una formula che veniva incontro ai suoi desideri ed infatti egli si era presentato per quella proposta, garantendo al vescovo che, in tal modo, non si sarebbe allontanato dai suoi impegni a Trento. Dopo qualche tempo, il Gran Maestro aveva dato il suo benestare, garantendo anche che Peter Rigler sarebbe rimasto al contempo professore al seminario. Nella Settimana Santa il prete tridentino avrebbe iniziato il noviziato con gli esercizi spirituali e, nel giro di un anno, avrebbe emesso i voti.³⁷¹ Al termine dell'epistola Rigler chiedeva a Rosmini la sua preghiera ed il suo incoraggiamento.

La risposta di Rosmini non tardò. Agli inizi dell'aprile 1841, qualche giorno prima che Rigler entrasse in noviziato, gli scrisse non nascondendogli un certo disappunto: egli, infatti, non riteneva buono per l'amico l'ingresso in un ordine cavalleresco che aveva perso la sua ispirazione

³⁶⁷ Relazione di don Albino Rella - studente e poi, tra il 1843 ed il 1846, prefetto al "Vigilium", dal 1846 al 1848 direttore del "Vigilium" di Borgo - sulla vita e le virtù di Rigler, Volano, 22 luglio 1874, cap. IV, in DOKA I, scomparto 8, fasc. 1.

³⁶⁸ P. Rigler a A. Rosmini, Trento, 18 marzo 1841, in ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 238.

³⁶⁹ Ivi, p. 239.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Peter Rigler cominciò il suo noviziato nell'Ordine Teutonico il 6 aprile 1841 ed emise i voti il 9 giugno 1842 nella chiesa di S. Giorgio dell'Ordine Teutonico, a Bolzano. Sull'ingresso di Rigler nell'Ordine Teutonico si veda U. GASSER, *Die Priesterkonvente des Deutschen Ordens. Peter Rigler und ihre Wiedererrichtung 1854-1897*, Verlag Wissenschaftliches Archiv, Bonn-Bad Godesberg 1973, pp. 59-61.

originale e in cui si professavano i voti nelle mani di un laico.³⁷² Ulrich Gasser però fa notare che, forse, Rosmini non sapeva che l'Ordine Teutonico aveva aggiornato i suoi statuti per rinnovarsi.³⁷³ Sta di fatto che, quando Rosmini comprese l'entusiasmo di Rigler per la sua nuova vocazione, non fece più alcuna rimostranza.³⁷⁴ Anzi, nell'autunno dello stesso anno egli invitò il sacerdote sudtirolese a condurre insieme gli esercizi per preti a Rovereto, periodo durante il quale poterono agevolmente confrontarsi sulla scelta di Rigler. In una lettera del 17 ottobre 1841, Peter Rigler ringraziò cordialmente l'abate di Rovereto e si professò sempre profondamente legato alle comuni massime di perfezione, apprese dalle vite di S. Vincenzo de' Paoli, S. Francesco di Sales e S. Ignazio di Loyola.³⁷⁵ Un'ultima missiva Rosmini la mandò al p. Peter Rigler nel 1847, nella quale lo ringraziava per avergli indirizzato un giovane che aveva lasciato da poco i Cappuccini e che sembrava adatto alla congregazione rosminiana.³⁷⁶

CONCLUSIONE

Dalle parole del futuro arciprete decano di Rovereto, nonché presidente dell'Accademia degli Agiati, don Andrea Strosio,³⁷⁷ apprendiamo – in parte – il tipo di rapporto che rimase tra i due sacerdoti, anche a distanza di anni dal fallimento della loro comune esperienza:

Quali che furono i successivi rapporti di Rigler con il Rosmini, non saprei dire: posso solo dire che, nell'autunno del 1854, quando Rosmini si trovava a Rovereto ed io ebbi più spesso il piacere di fare con lui passeggiate alla sera, durante le quali una volta il discorso cadde proprio su Rigler, egli mi domandò con gran interesse come stesse, dicendomi poi in tono confidenziale che Rigler era un sant'uomo; ma che nel suo ardente zelo per il Bene si lasciava trascinare talvolta un po' troppo oltre, senza por mente alle

³⁷² A. Rosmini a P. Rigler, Stresa 2 aprile 1841, EC VII, 4221.

³⁷³ Cfr. U. GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 110.

³⁷⁴ A. Rosmini a P. Rigler, Stresa 22 aprile 1841, EC VII, 4246.

³⁷⁵ P. Rigler a A. Rosmini, Trento 17 ottobre 1841, P. ZOVATTO, *Lettere inedite*, cit., p. 240.

³⁷⁶ A. Rosmini a P. Rigler, Rovereto 20 maggio 1847, EC X, 5871.

³⁷⁷ Andrea Strosio (1812-1882), arciprete a Rovereto, presidente dell'Accademia degli Agiati, deputato alla Dieta di Innsbruck ed al Parlamento viennese, fu un significativo rappresentante del rosminianesimo trentino e, come tale, difese strenuamente dai detrattori la figura ed il pensiero del suo amico e confidente Antonio Rosmini, cfr. M. DOSSI, *Andrea Strosio (1812-1882): l'Accademia degli Agiati e la questione rosminiana*, in <https://media.agiati.org/page/attachments/memorie-mem-06-i-buoni-ingegni-della-patria-art08-dossi.pdf>, consultato il 31.08.2022.

conseguenze.³⁷⁸

È proprio don Andrea Strosio in questa memoria a ricordare che in quel periodo, almeno dal 1849, Rosmini si trovava al centro di una tempesta che si era alzata contro i suoi scritti politici, in particolare contro il libro *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, tempesta che non si placò nemmeno dopo la morte del filosofo di Rovereto, avvenuta il 1 luglio 1855 a Stresa. L'anno prima, in autunno, avvenne l'ultimo incontro tra Antonio Rosmini e Peter Rigler: il professore tridentino in primavera si era gravemente ammalato ed aveva rinunciato alla cattedra in seminario, ritirandosi nel convento del suo Ordine a Lana. Anche il filosofo, provato dalle polemiche sorte intorno alle sue opere, si trovava in condizioni di precaria salute nella sua città di Rovereto. Il 17 ottobre Peter Rigler andò in visita all'amico Antonio Rosmini ed i due – stando ai racconti degli astanti – si abbracciarono con grande trasporto e con la dignità propria di due autentici uomini di Dio.³⁷⁹ Questo semplice gesto di affetto apparve ai contemporanei come un sigillo della profonda amicizia spirituale che aveva comunque legato Rigler e Rosmini nella loro missione evangelizzatrice a Trento. E ciò sebbene questo sodalizio fosse stato messo a dura prova dalle aspirazioni non sempre convergenti che animavano i due sacerdoti. Non aiutò certamente la non sempre cristallina condotta del Rosmini riguardo ai suoi progetti trentini (si veda, ad esempio, la questione delle *Costituzioni* e l'ansia del Roveretano perché queste rimanessero il più possibile “segrete”) che, in più di un caso, sconcertò e disorientò Peter Rigler. Né d'altronde si può negare che il grande entusiasmo iniziale di Rigler (e della curia tridentina) per la proposta rosminiana celasse una volontà di controllarla ed orientarla al servizio esclusivo del clero secolare diocesano, in piena sintonia con le istituzioni laiche. Autorità ecclesiastiche e temporali non desideravano affatto doversi confrontare con una nuova congregazione religiosa indisponibile al loro controllo; tantomeno il governo austriaco intendeva favorirla per via dei suoi sospetti contatti con il Regno Sabauda e, soprattutto, per la sua ferma obbedienza alla Santa Sede. L'opera rosminiana, infatti, non appariva facilmente collocabile all'interno delle logiche del giurisdizionalismo di Stato, alle quali invece, generalmente, si piegavano le istituzioni ecclesiastiche, il cui scopo era quello di limitare significativamente l'autonomia e l'influenza politica della Chiesa, in particolar modo di Roma. L'accusa di “gesuitismo” che ne derivava nascondeva, perciò, il timore che anche i rosminiani, come i gesuiti,³⁸⁰ potessero sollecitare nel popolo forme di fanatismo pietistico ed

³⁷⁸ Promemoria di Andrea Strosio sulla vita e le virtù di Rigler, Rovereto, 16 novembre 1878, DOKA I, scomparto 8, fasc. 2, n. 202, citato in tedesco in GASSER, *Der Diener Gottes*, II, cit., p. 111. Traduzione mia.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Per l'insistenza delle Corti borboniche e del governo asburgico, nonché a motivo di diverse dispute sorte intorno alle modalità missionarie ed educative della Societas Jesu, papa Ganganelli, Clemente XIV, nel 1773 si vide costretto a sopprimere l'ordine gesuita. Tuttavia, il 7 agosto 1814, con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, la Compagnia di Gesù fu restaurata ad opera di

“ultramontanista” in grado di minacciare l’esercizio di una religiosità moderata e la stessa compattezza sociale. Rosmini ne fu senz’altro consapevole e – come più volte accennato – non fu sempre in grado di mostrare alla Curia tridentina ed al *Gubernium* tirolese un comportamento lineare e privo di ambiguità. Ciò si ritorse anche a danno della sua opera e, indubbiamente, contribuì ad accendere le incomprensioni tra lui ed il Rigler, oltre che con i due presuli tridentini. A detta del Bader, Rigler sarebbe arrivato addirittura a ringraziare Dio «quando intese che il governo non voleva più saperne di avere nei suoi stati l’istituto del Rosmini, il qual fatto gli offrì un plausibile motivo di uscirne [...] perché il reverendo fondatore si fidava troppo della sua ragione anche nelle cose che riguardavano cose religiose». ³⁸¹

Nonostante gli insuccessi ed una serie di scelte infelici, va tuttavia sottolineata la parresia che animò il filosofo roveretano, spinto da sincero spirito evangelico e da una visione ecclesiologicala nuova a confrontarsi con una autorità, ecclesiastica e mondana, guidata da spirito di tutt’altro segno. Similmente va considerata la decisione altrettanto coraggiosa di Peter Paul Rigler di coinvolgersi dapprima in un’avventura spirituale per lui totalmente inedita (anche a lui non erano nascoste le conseguenze istituzionali delle proprie scelte), per poi prenderne decisamente le distanze quando non riuscì più a discernere le finalità evangeliche dell’opera rosminiana. Nel suo caso, perciò, non furono soltanto considerazioni di carattere istituzionale a determinarne la penosa decisione di allontanarsi da Rosmini: bisogna ammettere, sulla base dello scambio epistolare fra i due sacerdoti, che un effettivo ruolo lo giocarono divergenze di carattere dottrinale (ad esempio, la diversa concezione del rapporto tra fede e ragione), differenti sensibilità spirituali e delusioni di carattere psicologico-spirituale.

andrea.vitali2@unibz.it

(Libera Università di Bolzano/Freie Universität Bozen)

papa Pio VII. Cfr. H. RAAB, *Il secolo dell'Illuminismo da Clemente XI a Clemente XIV*, in M. GRESCHAT – E. GUERRIERO (eds.), *Il Grande libro dei Papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 553-557.

³⁸¹ BADER, *Vita del p. Pier Paolo Rigler*, cit., p. 503.





Spazia aperta

La sezione Spazio Aperto di questo numero ospita due articoli di argomento eterogeneo ma di eguale interesse: Alberto Anelli indaga il serrato confronto che viene sviluppato tra presupposti di matrice fenomenologica e riflessione pedagogica nel pensiero di Heinrich Rombach; Gabriele Palasciano, anche dialogando con la letteratura critica più recente, contestualizza e analizza la filosofia della religione del teologo e filosofo argentino Juan Carlos Scannone.





ALBERTO ANELLI

LA COMPRENSIONE STRUTTURALE DELL'EDUCAZIONE: OLTRE LA FENOMENOLOGIA?

THE STRUCTURAL UNDERSTANDING OF EDUCATION:
BEYOND PHENOMENOLOGY?

It is undeniable that, in Rombach's thought, the phenomenon of education plays a major role. The premises of his reflection can be traced back to the structural ontology and structural anthropology he elaborated in his theoretical path. In his philosophical-educational proposal, Rombach engages in an articulated and complex confrontation with the phenomenology of the Freiburg school - which this article aims to investigate and critically deepen.

L'educazione rappresenta un ambito senza dubbio privilegiato nelle preoccupazioni di Heinrich Rombach, come dimostra la sua attenzione nei confronti della pedagogia e i suoi numerosi interventi per chiarire ed esplicitare le implicazioni che dall'ontologia e dall'antropologia strutturali si profilano in ordine al ripensamento profondo del fenomeno educativo.¹

¹ Cfr. H. ROMBACH, *Pädagogik auf dem Weg zur Bildungseinheit*, in «Herder-Korrespondenz» 5, 1950/1951, 1. Beiheft, pp. 26-38; Id., *Sozialerziehung innerhalb der Erziehungswissenschaften*, in E. BORNEMANN – G. MANN-TIECHLER (eds.), *Handbuch der Sozialerziehung*. Bd.1: *Grundlegung der Sozialerziehung*, Herder, Freiburg i.B. 1963, pp. 400-408; ID., *Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen. Rekonstitutionsphilosophie und Strukturpädagogik*, in H. ROMBACH (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Alber, Freiburg i.B. – München 1966, pp. 261-283; ID., *Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung*, in «Zeitschrift für Pädagogik» XIII, 1967, 1, pp. 37-69, poi abbreviato in K. ERLINGHAGEN (ed.), *Erziehungswissenschaft und Konfessionalität*, Akad. Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1971, pp. 139-145 e con il titolo *Grundsätze der Wissenschaftstheorie*, in W. SACHER (ed.), *Pädagogik und Vorurteil*, Universitäts- und Schulbuchverlag, Saarbrücken – Henn, Kastellaun 1976, pp. 19-39; ID., *Das Wesen der Strafe*.



Nello sviluppo logico delle sue riflessioni emerge chiaramente da un lato l'intento di valutare il ruolo positivo e le potenzialità di una teoria dell'educazione ispirata alla fenomenologia (§ 1), dall'altro la volontà di evidenziarne i limiti (§ 2) e di propiziare un superamento della pedagogia fenomenologica verso una pedagogia 'strutturale' (§ 3). In questa proposta, che costituisce l'originale contributo di Rombach alla riflessione sull'educazione, spicca la torsione teorica a cui egli sottopone il fenomeno della libertà, con cui egli intende sviluppare in maniera originale l'eredità dei suoi maestri Max Müller e Eugen Fink, rimeditata a partire dall'orizzonte aperto da Heidegger. Proprio in relazione a questa mossa, si tratta di individuare gli elementi di interesse, ma anche le difficoltà teoriche con cui l'operazione di Rombach finisce per scontrarsi (§ 4).

I. LA PEDAGOGIA FENOMENOLOGICA E IL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO DEL DISCORSO SULL'EDUCAZIONE

Per valutare la portata della fenomenologia nelle sue implicazioni educative, Rombach procede articolando le proprie riflessioni in due momenti distinti.

1. Occorre, innanzitutto, partire chiarendo la portata della svolta fenomenologica all'interno dell'epistemologia moderna e dei suoi problemi. Punto di partenza, per tutta la vicenda successiva, è la nascita delle moderne scienze della natura, fondate sul sapere fondamentale della

Philosophische Untersuchungen in pädagogischer Hinsicht, in Willmann-Institut (ed.), *Pädagogik der Strafe*, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1967, pp. 3-31; ID., *Anthropologie des Lernens*, in Willmann-Institut (ed.), *Der Lernprozeß. Anthropologie, Psychologie, Biologie des Lernens*, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1969, pp. 3-46; ID., *Strukturalistische Theorien*, in H. BECK (ed.), *Philosophie der Erziehung*, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1979; ID., *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, in K. SCHALLER (ed.), *Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Prinzipien und Perspektiven moderner Pädagogik*, Kamp, Bochum 1979, pp. 136-154, poi in M. BRINKMANN (ed.), *Phänomenologische Erziehungswissenschaft von ihren Anfängen bis heute*, Springer, Wiesbaden 2019, pp. 235-252 a cui si riferiranno le citazioni. Rombach ha dedicato alla pedagogia e all'educazione anche numerose voci in: Deutsches Institut für wiss. Pädagogik Münster – Institut für Vergleichende Erziehungswiss. Salzburg (eds.), *Lexikon der Pädagogik*, voll. 1-4, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1952-1955; Willmann-Institut (ed.), *Lexikon der Pädagogik*, voll. 1-4, Herder, Freiburg i.B. 1970-1971; Willmann-Institut (ed.), *Wörterbuch der Pädagogik*, voll. 1-3, Herder, Freiburg i.B. 1977.

matematica,² nel cui codice la natura appare scritta.³ In tal modo, seguendo uno schema analogo alla diagnosi husserliana esposta nella *Krisis*, Rombach mostra come quello che è accaduto sia una conquista, ma anche un problematico ricoprimento: da un lato, infatti, il guadagno consiste nell'intuizione della *Mathesis universalis*, secondo cui alla base di tutti i saperi vi sarebbe la loro profonda interconnessione; dall'altro, però, questa intuizione sarebbe stata subito ridimensionata, considerando il sapere matematico come autonomo e ben definito, ignorandone il rimando a connessioni che impongono di attraversarlo e oltrepassarlo. Il successo delle scienze della natura ha favorito la trasposizione del loro modello epistemologico alle scienze umane, le quali però adottandolo finiscono per incagliarsi in una serie di aporie, poiché il fenomeno umano non si presta ad un approccio esclusivamente matematico e sperimentale, come dimostrano le difficoltà che sorgono in relazione alle questioni della comprensione di sé e dell'orientamento dell'agire. Sul modello delle evidenze matematiche, la fenomenologia individua nella struttura fondamentale dell'uomo classi e tipi di atti, insieme alla loro correlazione ad essenze o forme di significato. Sono questi i 'fenomeni', di cui si tratta di ricostruire la complessa topografia e che costituiscono le esatte determinazioni 'matetiche', la cui articolata compagine è all'origine di ogni esperienza dell'uomo.⁴ L'analisi della costituzione di tutti i possibili atti elementari e delle loro intenzionalità fornisce così «il sistema di coordinate, in cui tutto ciò che ha a che fare con l'uomo è determinato in anticipo».⁵

2. La pedagogia fenomenologica intende dotare le scienze dell'uomo di una fondazione propria. Le esperienze ordinariamente considerate come pedagogiche sono allora da ricondurre alle loro condizioni a priori, a quella regione particolare della struttura umana di cui la fenomenologia cerca di individuare la legalità, le regole e i modi di funzionamento dei suoi a priori. Sono questi fenomeni pedagogici fondamentali a costituire la condizione per comprendere l'esperienza educativa nella sua concretezza e nella sua quotidianità, sottraendola a interpretazioni distorte e ideologiche, a visioni soggettive e sempre già culturalmente connotate. Una posizione epistemologica tipicamente ideologica è per Rombach quella della 'scienza sperimentale', il cui richiamo alla certezza e all'univocità dell'esperienza è destinato a rivelarsi inconsistente. Lo sviluppo coerente di questa posizione richiede, prima del momento strettamente sperimentale, la messa in campo dell'ipotesi, come mostrato da Popper e dal razionalismo critico,⁶ la cui elaborazione non può mai avvenire in una posizione di partenza neutrale, ma sempre e solo alla luce di

² H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur, Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Alber, Freiburg i.B. – München. vol. 1: 1965; vol. 2: 1966 (1981²; 2010³). Cfr. vol. 1, 2010³, pp. 419-423 e vol. 2, 2010³, pp. 304-314.

³ Rombach chiama questo nuovo procedimento epistemologico, che inaugura la modernità, 'fondazione matetica': ID., *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, cit., p. 235.

⁴ Ivi, p. 237.

⁵ Ivi, p. 238.

⁶ Ivi, pp. 239-240.

presupposti teorici, dipendenti da certi ‘paradigmi’.⁷ Per Rombach, ogni riflessione epistemologica deve mirare al chiarimento radicale di questi presupposti, con i quali l’uomo interpreta l’esperienza, come ormai si è compreso nell’ambito della sociologia, dell’etnologia e della linguistica.⁸ Questa via è quella che egli definisce in prima battuta come ‘fenomenologia dei fenomeni pedagogici fondamentali’⁹ o ‘fenomenologia pedagogica’ – un approccio metodologico in sé non ancora costituitosi, benché già anticipato da alcuni tentativi non pienamente consapevoli.¹⁰ Da qui il giudizio conclusivo di Rombach: «il “movimento fenomenologico” non si è ancora potuto trasformare del tutto in un movimento pedagogico-fenomenologico».¹¹

II. OLTRE LA PEDAGOGIA FENOMENOLOGICA

Per attuare questo passaggio verso una ‘forma moderna’ di pedagogia fenomenologica, occorre portare la fenomenologia più oltre. Per questo, si rende necessario non solo superare la

⁷ Cfr. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago – London 1962, tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

⁸ La critica di Rombach al metodo sperimentale ha generato una controversia con il pedagogista Wolfgang Brezinka: W. BREZINKA, *Die Krise der wissenschaftlichen Pädagogik im Spiegel neuer Lehrbücher*, in «Zeitschrift für Pädagogik» XII, 1966, 1, pp. 53-88, ora in ID., *Aufklärung über Erziehungstheorien. Beiträge zur Kritik der Pädagogik*, Reinhardt, München 1989, pp. 80-121; a cui seguì la risposta di Rombach: H. ROMBACH, *Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung*, in «Zeitschrift für Pädagogik» XIII, 1967, 1, pp. 37-69 e la successiva replica di Brezinka: W. BREZINKA, *Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik. Eine Antwort an Heinrich Rombach*, in «Zeitschrift für Pädagogik» XIII, 1967, 2, pp. 135-168, ora in ID., *Aufklärung über Erziehungstheorien. Beiträge zur Kritik der Pädagogik*, cit., pp. 122-159. Questa disputa è stata definita da Kanz come un punto di condensazione dello *Werturteilsstreit* all’interno della pedagogia e da Beck come una versione di *Positivismusstreit* parallela a quella in sociologia tra le posizioni di Popper/Albert da un lato, Habermas dall’altro: H. KANZ, *Voraussetzungslosigkeit und Wertproblem*, in H. ROMBACH (ed.), *Wissenschaftstheorie*, Bd 1: *Probleme und Positionen der Wissenschaftstheorie*, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1974, p. 37; H. BECK, *Der Positivismusstreit*, in ROMBACH (ed.), *Wissenschaftstheorie*, Bd 1: *Probleme und Positionen der Wissenschaftstheorie*, cit., p. 41. Un’analisi più puntuale della controversia Rombach-Brezinka si trova in: BECK, *Der Positivismusstreit*, cit., pp. 46-49.

⁹ ROMBACH, *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, cit., p. 240.

¹⁰ Per questi tentativi Rombach menziona espressamente A. Fischer, J.J. Buitendijk, M.J. Langeveld, O.F. Bollnow, E. Fink e St. Strasser: *ivi*, p. 241.

¹¹ *Ibidem*.

fenomenologia trascendentale di Husserl, ma anche problematizzare il modello della fenomenologia 'esistenziale' di Heidegger. Va da sé che questa operazione è possibile solamente se si trasforma la fenomenologia in 'fenomenologia strutturale', cioè se la si ricomprende in direzione di un'antropologia strutturale e dell'ontologia strutturale a essa connessa.¹² Per Rombach, Heidegger sarebbe andato oltre Husserl introducendo nei fenomeni uno sdoppiamento, quello cioè tra forma autentica e forma inautentica, introducendo la distinzione tra fenomeno ed epifenomeno, con la conseguente esigenza di spingere le analisi fenomenologiche dal livello più immediato dell'epifenomenalità a quello più originario dei fenomeni. In questa nuova trasformazione della fenomenologia si cela, tuttavia, un problema, che emerge bene, del resto, nella recezione della lezione heideggeriana da parte di Fink, il quale ha dovuto precisare ulteriormente gli esiti delle analisi del maestro mediante l'individuazione più circoscritta di alcuni 'fenomeni fondamentali' (*Grundphänomene*). Infatti, nemmeno l'analitica esistenziale perviene a mettere in luce la dimensione originaria: la struttura fondamentale dell'esistenza che essa scopre consisterebbe ancora in una determinata e precisa immagine del *Dasein*. Tale immagine è senza dubbio «più elementare e più essenziale» di quella della scienza o dell'esperienza ordinaria, tuttavia appare ancora legata ad una precomprensione, a determinati presupposti storici e sociali.¹³ S'impone, pertanto, come necessaria una correzione nel senso dell'antropologia strutturale: quest'ultima porta allo scoperto il carattere ancora culturalmente condizionato del *Dasein* heideggeriano,¹⁴ rivendicando l'impossibilità di concepirlo in una forma originaria e autentica, univoca e definitiva. L'esistenza dell'uomo si può dare sempre e solo in forme e 'autoproduzioni' storiche, nelle diverse epoche e società, non essendoci alcuna natura umana univoca e sovratemporale. L'analitica esistenziale di Heidegger pare essere ancora un surrogato della pretesa fondazionalista ed universale, che aveva già mosso Husserl. Se l'idea di una normatività universale va senz'altro congedata, è perché l'unica legalità è quella interna alla struttura, ovvero l'unico compito dell'uomo è l'esigenza della concretizzazione, continua ed ogni volta unica e imprevedibile, della rete complessa dei

¹² Si tratta per Rombach di un passaggio e di un completamento pienamente consequenziali, coerenti cioè con le premesse stesse della fenomenologia. Il passaggio è, in altre parole, «ein konsequenter Weg»: ivi, p. 241. Per la fenomenologia strutturale il fenomeno originario da indagare non consiste né nei vissuti coscienziali, né nell'essere, ma nella 'struttura', che subentra agli enti dell'ontologia tradizionale: 'struttura' significa che ogni entità o realtà non è altro che 'evento', cioè la possibilità di generare novità liberando possibilità non previste. Questa possibilità è la libertà, da intendersi in senso universale, poiché in quanto capacità di creatività, riguarda ogni realtà, non solo l'essere umano.

¹³ Ivi, p. 242.

¹⁴ La medesima critica è rivolta da Rombach anche al pensiero *seinsgeschichtlich* del secondo Heidegger: cfr. ID., *Die Seinsgeschichte als eine Epoche auf dem Wege der Menschheit. Versuch einer Ortung des Denkens von Martin Heidegger im Gesamthorizont der Kulturen*, in T. BUCHHEIM (Hrsg.), *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, VCH, Weinheim 1989, pp. 171-176.

fenomeni fondamentali in cui si articola la struttura stessa. Diversamente, è inevitabile l'esperienza di un fallimento nella realizzazione di sé, che l'uomo giustifica ricorrendo sbrigativamente all'idea di una generica e illusoria «metafisica della finitezza», espressione, questa, con cui Rombach sembra polemizzare, in modo un po' velato, con Fink.¹⁵ Scopo essenziale della pedagogia strutturale è quello di ridestare l'uomo a questo suo compito fondamentale, nel continuo confronto e interazione tra significati ereditati ed esperienze contingenti, nella tensione tra fatti e norme.¹⁶

III. SIGNIFICATO E COMPITI DELLA PEDAGOGIA STRUTTURALE

Per delineare la figura e i compiti della nuova pedagogia strutturale, Rombach parte innanzitutto dalla ridefinizione dell'uomo, sia nella sua dimensione personale che in quella sociale, resa possibile dalla riconfigurazione del fenomeno umano, ma anche della realtà 'non umana', alla luce della nuova idea di 'struttura'.

1. L'impossibilità di concepire il soggetto come una cosa, un oggetto, una sostanza, ha costretto già Scheler a comprendere la persona umana come il centro dei suoi atti.¹⁷ Seguendo le sue orme, l'antropologia di Rombach pensa la persona umana come l'unità della struttura, dei fenomeni fondamentali in cui essa si articola e ai quali afferiscono a loro volta i singoli atti dell'uomo. La persona non consiste in disposizioni, facoltà, forze o istinti, ma nell'unità che ogni volta si stabilisce tra tutti questi elementi e che consente ad ogni singolo elemento di acquisire il valore di una determinata funzione, di essere cioè espressione di una totalità personale. Singole tendenze, disposizioni, inclinazioni, tratti caratteriali acquistano un diverso valore a seconda della forma che caratterizza l'unità della struttura, ovvero della situazione in cui l'uomo si colloca. Per questo, uno dei compiti precipui dell'educazione è quello di aiutare l'uomo a divenire persona nel modo migliore, cioè di aiutarlo a crearsi una situazione propria, in grado di valorizzare al massimo le sue tendenze, raggiungendo una propria «chiarezza strutturale». Non vi sono, dunque, potenzialità già delineate che attendono di essere esplicitate o pienamente sviluppate, tantomeno vi sono presunte condizioni essenziali o nature che attendono di venire scoperte. Capacità e disposizioni vanno precisate, determinate e formate attraverso un 'trovamento'

¹⁵ ROMBACH, *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, cit., p. 242.

¹⁶ Ivi, p. 243.

¹⁷ Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, poi in ID., *Späte Schriften*, GW IX, Francke, Bern 1976 (Bouvier, Bonn 2008³); infine, in versione originale senza le interpolazioni di Maria Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Wolfhart Henckmann (ed.), Meiner, Hamburg 2018, tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, ricostruzione dell'edizione originale del 1928, FrancoAngeli, Milano 2009⁵.

(*Findung*) di volta in volta proprio dell'unità personale.¹⁸

2. La dimensione personale è strettamente legata e riferita a quella interpersonale e sovra-personale, che si articola nell'esperienza familiare, nelle innumerevoli esperienze sociali, nonché nella dimensione politica, anch'esse strutturate dal punto di vista ontologico. Poiché ogni struttura è interrelata con altre strutture, decade ogni problema legato all'attribuzione del primato alla sfera individuale o a quella collettiva. Si tratta, piuttosto, di mettere a tema la profonda correlazione che esiste tra la struttura umana – peraltro comprendente al suo interno, al livello infra-personale, altre strutture, come il corpo e le sue componenti biologiche – e le strutture sociali.¹⁹ È dalla capacità di queste ultime di realizzare una reale e dinamica reciprocità con le proprie strutture infra-sociali che dipende la riuscita della struttura sociale stessa, la sua qualità, la sua durata, la sua dissoluzione.²⁰ La coscienza comune che caratterizza un'esperienza sociale può spesso essere percepita come più intensa rispetto alla propria coscienza individuale – come accade nel caso delle appartenenze comunitarie, etniche, religiose, politiche – anche se ogni individuo vive contemporaneamente più appartenenze, cioè più identità, senza che il loro darsi simultaneo costituisca un problema. Superata l'idea tradizionale dell'ontologia sostanzialista, a cui è correlata l'idea di una natura umana e di un'unica identità personale, l'io si rivela come «il punto di incrocio di più identità-noi».²¹ Alla legge delle identità multiple è connessa la squalifica dell'idea di fondo di tutta la tradizione pedagogica del passato, la convinzione cioè di poter cambiare l'esistenza intera dell'individuo o di influire sui suoi diversi aspetti attraverso la relazione educativa. Rombach, invoca per l'abbandono di questa idea pregiudiziale, l'auto-superamento o «autotrascendenza pedagogica».²² La relazione educativa rappresenta solo uno tra gli ambiti (familiare, professionale, politico, affettivo) in cui l'uomo vive diverse identità ed esperienze. Il cambiamento del comportamento umano e dell'autocomprensione dell'individuo in questi diversi ambiti può dipendere solamente dal cambiamento della totalità strutturale, da cui i singoli atti dell'uomo scaturiscono e dalla quale essi acquisiscono il loro preciso ruolo e il loro senso. Per

¹⁸ ROMBACH, *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, cit., p. 244.

¹⁹ Rombach polemizza contro ogni discorso relativo alla 'socializzazione', dal momento che questa categoria si fonda sulla premessa di una separazione iniziale e di principio tra singolo e società, concepiti il primo come una sostanza autonoma che sta di fronte alla seconda come ad un'altra entità altrettanto autonoma, con tutta la serie di problemi che così nascono in ordine alla salvaguardia delle proprie autonomie. L'uomo non ha mai necessità di una 'socializzazione', poiché già da bambino è radicato nella società, viene all'esistenza già in un contesto di relazioni, di tradizioni e di ruoli culturali: *ivi*, p. 247.

²⁰ *Ivi*, pp. 246-247. La concezione strutturale della dimensione sociale è sviluppata in: ID., *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Alber, Freiburg i.B. – München 1994.

²¹ ROMBACH, *Phänomenologische Erziehungswissenschaft und Strukturpädagogik*, cit., p. 246.

²² *Ivi*, p. 249.

quanto riguarda invece i rapporti tra i singoli ambiti o identità dell'esistenza del singolo, non si dà mai e in nessun modo un rapporto di causalità necessaria, ma solamente di influsso probabile. Ciò è ribadito da Rombach in diretta analogia con la cosiddetta 'legge delle omologie strutturali': in ogni struttura, che al suo interno ne contiene altre e si colloca a sua volta in un insieme più ampio di strutture, il cambiamento è semplicemente un 'potenziale di cambiamento' per la totalità delle strutture adiacenti, non dunque un effetto di causalità necessaria e necessitante.²³ La relazione educativa ha quindi tanto più probabilità di influire sulla vita dell'educando, quanto più essa riesce ad operare oltre i ristretti limiti del proprio ambito, socialmente e giuridicamente circoscritto, superandolo e 'invadendo' gli altri ambiti identitari della persona.

3. Da questa ridefinizione radicale della persona, sia a livello individuale che sociale – in cui il costitutivo ultimo della realtà è la struttura, la libertà 'universale', modo di essere non solo dell'uomo, ma di ogni entità – scaturisce il profilo fondamentale della nuova pedagogia strutturale, il cui compito si realizza attraverso la via del «pluralismo pedagogico»:²⁴ in senso critico-negativo, si tratta di comprendere ogni concezione educativa come risposta alla propria situazione e la storia dell'educazione come la trasformazione, la successione dei diversi modi di trovare risposte adeguate al proprio contesto; in senso positivo, si tratta di mettere in atto un enorme confronto con tutta la tradizione concettuale del passato e del presente, un confronto con la diversità in direzione diacronica e sincronica, con l'obiettivo di mettere in luce e valorizzare in essa quanto è stato già intuito riguardo alla struttura e alla sua ontologia. In questo modo, molte idee e analisi sparse in diversi autori e in diverse epoche possono rivelare finalmente le loro reciproche relazioni, rimaste fino ad oggi incomprese.²⁵

IV. RILEVI CRITICI

La filosofia dell'educazione di Rombach si può ricondurre, in ultima analisi, a un'interessante intuizione di fondo: l'obiettivo unico di ogni intervento e prassi educativa, come anche della sua ripresa e verifica teorica, non sarebbe che quello di favorire e incrementare i processi di auto-modificazione e di auto-correzione del soggetto umano, possibili solo grazie al divenire e al movimento di auto-genesi di ogni struttura complessa, dove l'autogenesi può riuscire, solo se avviene come processo 'con-creativo', cioè solo se accade grazie al contributo di tutti gli enti in gioco. Nel caso dell'uomo, quella struttura che è di volta in volta la sua situazione unica e

²³ *Ibidem.*

²⁴ Ivi, p. 250.

²⁵ Tra gli autori che Rombach menziona esplicitamente, auspicando la ripresa delle loro intuizioni pedagogiche vi sono: J. Gotthelf, O. Willmann, M. Montessori ed E. Spranger. «Ci sono sempre stati "pedagogisti della struttura", solo che non si sapeva nulla della loro appartenenza reciproca e non sono mai apparsi nell'orizzonte che li lega, l'unico in grado di mettere in luce i loro veri contributi». Ivi, p. 251.

particolare esige pertanto la disponibilità ad assecondare o favorire l'autogenesi, il divenire della situazione stessa. Questa disponibilità esige il contributo non solo dell'ente umano in gioco, ma di tutti gli enti coinvolti nella situazione dell'io: in termini rombachiani, si tratta, in senso generale, dell'azione 'concreativa' di io e mondo. Si tratta di un'ontologia che spiega la genesi della novità nel reale, superando l'idea deduttivistica di un agire che è sempre conformità ad un a priori.

Ciò che crea difficoltà nella teorizzazione rombachiana è, però, la presenza di una problematica premessa metafisica, che opera surrettiziamente, senza mai essere fondata o giustificata: il presupposto che guida la logica del discorso è che il processo incessante del divenire, con cui la struttura si autogenera e automodifica, sia di per se stesso un valore intrinseco, sia cioè in qualche modo orientato a priori ad una organizzazione migliore della realtà ogni volta esistente e disponibile. Ora, è certo apprezzabile ed interessante, nella proposta educativa di Rombach, la denuncia della collusione metafisica della pedagogia tradizionale, la sua incapacità di cogliere l'esperienza reale ed effettiva dell'uomo, poiché si partirebbe sempre da un 'a priori' – gli obiettivi e i valori che devono guidare l'educazione – che predetermina riduttivamente la comprensione e l'approccio all'esperienza. Tuttavia, la reintroduzione di un altro a priori metafisico – l'ottimismo del divenire – non consente, alla fine, a Rombach di risolvere in maniera coerente il problema pedagogico della 'mancanza di orientamenti' nell'azione educativa,²⁶ se non con il ricorso a un surrogato delle vecchie predeterminazioni etico-metafisiche. Vi è anche un secondo problema: proprio grazie alla teorizzazione strettamente pedagogica di Rombach, diviene visibile nella sua ontologia strutturale una problematica tensione di fondo, mai risolta nel corso del

²⁶ Il problema della 'mancanza di orientamenti' della teoria e della prassi educativa costituisce la critica fondamentale alla filosofia dell'educazione di Fink da parte degli orientamenti tradizionali, ancorati ad impostazioni metafisiche o razionaliste: cfr. H. MEYER-WOLTERS, *Selbstbestimmung als Notlösung. Zur Aktualität des anthropologischen und bildungstheoretischen Denkens von Eugen Fink*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik» LXXIII, 1997, 2, pp. 206-225. Il problema dell'ottimismo metafisico che in Rombach sembra fungere da concetto operativo del suo intero discorso e che gli consente un ripensamento delle tradizionali prospettive sull'educazione, senza ricadere semplicemente in un elogio post-moderno del caos, costituisce la tesi di fondo dell'unico lavoro dedicato interamente alla recezione pedagogica del pensiero di Rombach: P. REINHARTZ, *Von der Differenz zur Idemität? Zu einer postmodernen Revision pädagogischer Situativität in Auseinandersetzung mit der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1996. L'autrice, definendo il pensiero di Rombach un «idealismo tedesco postmoderno», lo interpreta esclusivamente alla luce dell'idealismo e della postmodernità 'secondo Lyotard', a lei nota attraverso la mediazione di Welsch. A rimanere in ombra, in questo articolato studio delle implicazioni pedagogiche del pensiero di Rombach è la sua contestualizzazione teorica più appropriata, quella che ne riporta le questioni di fondo e le linee teoretiche alla scuola fenomenologica friburghese. Cfr. *ivi*, pp. 135-141. Per le fonti di Reinhartz cfr. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1987 (De Gruyter, Berlin – Boston 2018⁵).

suo itinerario filosofico. Punto di emergenza di questa aporetica tensione è la rivendicazione della necessità di ridimensionare la tradizionale fiducia incontrastata nell'efficacia della relazione e dell'azione educativa. In effetti, l'esperienza educativa rappresenta semplicemente un ambito, una delle tante identità-noi che l'uomo vive cooriginariamente. Ora Rombach specifica come il cambiamento di ciascuna identità dipenda dal cambiamento dell'intera struttura/situazione uomo, mentre il cambiamento innescato a partire da una singola identità non può avere lo stesso effetto esercitato dalla totalità della struttura, ma solamente un effetto potenziale, probabilistico, che in ogni caso appare come qualcosa di fortemente depotenziato. È Rombach stesso a svelare come si tratti di una legalità ontologica, cioè di una regola che caratterizza l'essere della struttura, il suo tipico movimento, il suo divenire, la sua autogenesi, la legge del puro accadere, e che lo stesso Rombach definisce come 'legge delle omologie strutturali': posto che ogni struttura è al proprio interno una 'struttura di strutture' e che essa allo stesso tempo è dentro una struttura di strutture di cui è parte, bisogna prendere atto che il cambiamento di una struttura non causa necessariamente un corrispondente cambiamento nella totalità delle strutture ad essa adiacenti, ma può implicare solamente la 'possibilità' di un tale cambiamento totale, offrendosi come occasione per innescare questa metamorfosi della totalità.

Ora, tutto questo porta allo scoperto la problematica tensione tra totalità e parti che affligge l'intera fenomenologia/ontologia strutturale. Nella realtà, che è una costruzione concentrica di strutture, il cambiamento di ciascuna struttura influisce sui livelli ad essa più interni, ma non allo stesso modo sulla totalità strutturale di cui essa è ogni volta parte. Il cambiamento va sempre dalla totalità alle sue parti, mentre il contrario non vale o non vale allo stesso modo, dal momento che si tratta solo di un influsso 'potenziale'. In questa impossibilità di una relazione perfettamente biunivoca tra i diversi livelli strutturali della realtà si annuncia una criticità decisiva: cioè si ripropone il medesimo problema che caratterizza la differenza ontologica di Heidegger e che si traduce nella duplicazione fenomenologica della libertà in una dimensione ontologica e una dimensione ontica, dove la trasformazione della libertà può accadere solamente a partire dal livello ontologico, mentre il livello ontico delle decisioni concrete non può avere mai rilevanza in ordine ad una trasformazione della dimensione ontologica, più originaria.

albertoanelli@libero.it

(Università Cattolica del Sacro Cuore)



GABRIELE PALASCIANO

**ELEMENTI PER UNA CONTESTUALIZZAZIONE
DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
DI JUAN CARLOS SCANNONE.
UNA RASSEGNA CRITICA DELLA
LETTERATURA SPECIALISTICA**

**ELEMENTS FOR A CONTEXTUALISATION OF THE PHILOSOPHY OF
RELIGION BY JUAN CARLOS SCANNONE.
A CRITICAL REVIEW OF THE SPECIALISED LITERATURE**

The proposal advanced by Juan Carlos Scannone for a philosophy of religion develops in a precise historical-geographical, intellectual and cultural framework, between the second half of the 20th century and the first twenty years of the 21st century. Since 1970, Latin America has been implementing theoretical proposals centered on the historical-political conditions, on the dynamics of liberation from oppression and injustices, on the valorization of popular wisdom and on philosophical inculturation. Starting from a hermeneutic-phenomenological approach, Scannone elaborates a philosophy of religion that is connected to his proposal of liberation; he is able to rethink the religious fact, God, and the categories of theology in a lively dialogue between Western thought and Latin American thought. Based on a reflection on God that moves from the victims, the Argentine philosopher exposes the current situation of the philosophical activity and of a particular kind of rationality. The article explores some useful aspects for the understanding of Scannone's philosophy of religion; with this goal, it includes a critical review of the most recent specialist literature on the topic.

INTRODUZIONE

Nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* del 1755, Immanuel Kant intitola



curiosamente la terza parte «Von den Bewohnern der Gestirne». Meno conosciuta rispetto alle precedenti, soprattutto rispetto alla seconda che è quella più consistente dal punto di vista dei contenuti, questa sezione propone una vera e propria teoria 'esobiologica' che in seguito verrà ripresa anche nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* del 1798. In un passaggio del primo trattato, Kant paragona coloro che negano l'esistenza della vita in altre parti del cosmo a dei pidocchi (*Läuse*) che, mentre si trovano sul capo di un individuo, si percepiscono come gli unici esistenti, ignari della presenza di altri spazi e di altre vite.¹ Trasposta alla filosofia – ma la stessa cosa varrebbe per tutti i campi del sapere – tale immagine obbliga a guardare con perplessità, se non con severo scetticismo, a qualsivoglia rivendicazione di superiorità avanzata da una parte del pensiero europeo oppure occidentale in genere.

L'illustrazione kantiana serve come spunto per l'estensione dell'orizzonte intellettuale che è alla base della presente ricerca. Difatti, soffermarsi sull'opera del filosofo argentino Juan Carlos Scannone (1931-2019), trattandone in particolare le teorizzazioni sulla filosofia della religione, facilita il superamento di una visione limitata della storia del pensiero ristretta al solo ambito occidentale. Ciò comporta il confronto con una delle figure più eminenti del panorama intellettuale latinoamericano del XXI secolo, nonché l'approfondimento di un sistema concettuale complesso, una sintesi di elementi creativi e originali della cultura latinoamericana in dialogo costante con l'eredità filosofico-teologica occidentale.

I. PER CONTESTUALIZZARE LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI J.C. SCANNONE

Occorre partire da alcuni aspetti essenziali del pensiero di Scannone per poter effettuare un'analisi sistematica della sua filosofia della religione. È in quest'ultimo ambito che si collocano le osservazioni che seguono, senza tuttavia trascurare le interconnessioni con il pensiero latinoamericano. L'approfondimento delle proposte di Scannone, nel complesso della trattazione filosofica sul *factum religiosum*, presuppone il chiarimento di tre questioni fondamentali.

Innanzitutto, si deve riflettere sull'esistenza di un pensiero propriamente filosofico in lingua spagnola.² Quest'ultima è un'osservazione tutt'altro che retorica o banale. Di recente, Manuel-Reyes Mate ha consacrato uno studio alla problematica della legittimità e della specificità

¹ Cfr. I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Petersen, Königsberg-Leipzig 1755, pp. 173-200; ID., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, F. Nicolovius, Königsberg 1798, pp. 176-178.

² Per una prospettiva sintetica sul tema, cfr. J.L. ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid 1967; A. VELASCO, *Pensar en español en el mundo iberoamericano multiculturalista*, in «Arbor», 2000, 734, pp. 1035-1040; L. VILLORO, *¿Pensar en español?*, in «Revista de Occidente», 2000, 233, pp. 105-112; ID., *Pensar en español*, in «Arbor», 2008, 734, pp. 977-978; G. CACCIATORE, *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Planeta, Bogotá 2011; S. SANTASILIA, *Introduzione alla filosofia latinoamericana*, Mimesis, Milano 2017.

di un tale pensiero, giungendo a criticare alcuni giudizi di filosofi quali Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger e Karl Löwith.³ Mate mostra come, da un canto, Heidegger ritenga, nel suo interrogarsi sul significato del pensare, che esso sia solo espressione delle civiltà greca e tedesca mentre, dall'altro canto, Hegel, elaborando una propria filosofia della storia, giunga ad affermare che il cosiddetto *Weltgeist* sia essenzialmente europeo, espressione storico-culturale dello spirito germanico e protestante. Per il filosofo spagnolo, Hegel relega così alla preistoria non solo i popoli semiti e latini, ma anche quelli latinoamericani, considerati nell'insieme come mera espressione della natura, delle realtà chiamate a superare uno stato preistorico per fare pienamente ingresso nella storia mediante l'accoglienza dello 'spirito germanico'.⁴ Per quanto concerne la metafisica, Löwith la ritiene originata dallo 'spirito nordico', a suo avviso dotato di una capacità analitica più profonda di quella dello 'spirito mediterraneo'.

Muovendo da siffatte considerazioni, il pensiero scannoniano si configura come proposta filosofica creativa in lingua spagnola e presenta almeno due caratteristiche proprie. La prima è quella di una 'presa di coscienza'. Si tratta della convinzione di parlare, scrivere ed esprimersi in una *Weltsprache*, ovvero attraverso un idioma mondiale avvalentesi di un patrimonio storico, letterario e culturale.⁵ Parlato da conquistatori e conquistati, dalla Penisola iberica fino all'America Latina, esso raccoglie una variegata ricchezza di esperienze vitali, di tentativi di conformazione di un pensiero non solo filosofico, ma anche mitico, religioso, sapienziale e simbolico. Il secondo tratto è rappresentato da un 'sentimento di appartenenza'. Esso consiste in un appartenere consapevolmente a una tradizione che ha saputo unire, cristallizzandole in una sintesi creativa – e pure 'meticcicata' –, istanze tra loro differenti, dando vita sia a un complesso scambio tra culture (araba, ebraica, latina e indigena) che a un modo di pensare legittimo. Quest'ultimo comporta interrogativi metafisici e risposte sapienziali di particolare profondità.⁶

La seconda questione riguarda il radicamento del pensiero di Scannone nella filosofia latinoamericana.⁷ Tradizionalmente, la filosofia viene presentata come un esercizio del pensiero che sviluppa una visione e una comprensione dell'essere umano, del mondo e del cosmo, nata in Grecia attorno al VII-VI secolo a.C., trapiantata nell'ambito della cultura romana, sviluppatasi nei diversi Paesi europei eredi della cultura greco-romana, e quindi diramatasi in innumerevoli

³ I tre esempi, con i rispettivi riferimenti bibliografici, vengono riportati da M.-R. MATE, *Pensar en español*, CSIC, Madrid 2021, pp. 11-25; pp. 45-46.

⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 12, Suhrkamp, Berlin 1970, p. 107.

⁵ Per una visione più ampia, cfr. A. SÁNCHEZ CUERVO, *¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio*, in «Arbor», 2008, 734, pp. 1015-1024.

⁶ Riguardo la profondità e la ricchezza della sapienza indigena, cfr. L.A. REYES, *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Biblos, Buenos Aires 2008, pp. 15-34; pp. 35-58; pp. 97-114; pp. 175-183; pp. 291-294.

⁷ Con lo scopo di inquadrare le dinamiche del pensiero latinoamericano, cfr. MATE, *Pensar en español*, cit., pp. 73-84.

luoghi del pianeta⁸. Pertanto, essa non è estranea al contesto latinoamericano.⁹ Si tratta anzi di un elemento importante che permette di inquadrare l'intera parabola filosofica di Scannone, la cui riflessione partecipa dell'accesa polemica sull'essenza del pensiero latinoamericano intensificatasi nel ventennio della seconda metà del XX secolo. Nell'analisi dell'evoluzione dei dibattiti si è soliti individuare due fasi.¹⁰ Con la pubblicazione nel 1969 di *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, Augusto Salazar Bondy dà inizio alle controversie che caratterizzano la prima fase, sollevando alcuni interrogativi intorno all'esistenza di una filosofia realmente latinoamericana. Secondo il filosofo peruviano, quest'ultima non è esistita a causa di una mancanza di originalità latinoamericana, un'assenza di autenticità dovuta alle onnicomprensive influenze occidentali, soprattutto europee. Difatti, queste si ritrovano in tutti i pensatori latinoamericani, incluso Scannone, sebbene secondo le particolari preferenze o le tendenze intellettuali di ciascuno, e con un diverso grado di intensità. In una visione d'insieme è possibile individuare: lo storicismo di ispirazione diltheyana, con un accento posto sulla storia quale esperienza vissuta; il prospettivismo e il circostanzialismo, con una comprensione della filosofia esercitata nelle circostanze; la fenomenologia, in particolare quella husserliana, caratterizzata da un'insistenza sul ritorno all'essenza delle cose; l'esistenzialismo di matrice heideggeriana e sartriana con la domanda per il senso dell'essere posta attraverso il *Da-sein*; la Scuola di Francoforte, con una teorizzazione sulla società di consumo, una critica al capitalismo e un'analisi dell'uomo monodimensionale¹¹. Per

⁸ Cfr. A. MELI, *Introduzione alla filosofia*, LEV, Città del Vaticano 2020, pp. 9-31.

⁹ Per uno sguardo panoramico sulla tematica, cfr. H. CERUTTI GULDBERG, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, México 1986; ID., *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa, México 2000; E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)*, in ID., *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1994, pp. 13-54; R. FORNET-BETANCOURT, *La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico*, in «Diálogo filosófico», 1989, 5, pp. 52-71; ID., *Modos del pensar la realidad de América y del ser-americano*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», X, 1983, pp. 247-264; L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Pensamiento hispanoamericano: una aproximación*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», VIII, 1981, pp. 287-400; ID., *¿Existe una filosofía hispanoamericana?*, in J.J. ALEMANY (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario*, Pontificia Universidad Comillas, Madrid 1988, pp. 455-469.

¹⁰ Cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2010, p. 687.

¹¹ Numerose sono le influenze filosofiche interne o esterne all'America Latina. Tra quelle europee, alcune si distinguono più nitidamente delle altre. Lo storicismo di ispirazione diltheyana pone l'accento sulla storia intesa quale esperienza vissuta, colta non con un metodo esplicativo, proprio delle scienze naturali, bensì comprensivo. Esso tiene conto del fatto che la razionalità storica è 'retrospettiva', dunque agisce a posteriori, e non 'prospettiva', limitandosi così alla considerazione degli eventi accaduti. Il prospettivismo e il circostanzialismo, sviluppati nel contesto

sopperire a questa mancanza, Salazar Bondy propone di superare il sistema di dominio, sottosviluppo e alienazione per dar vita a un pensiero liberato e liberante capace di determinare autonomamente l'oggetto delle proprie indagini.¹² Sempre nel 1969, Leopoldo Zea pubblica *La filosofia americana come filosofia sin más*, libro nel quale, manifestando il proprio disappunto nei confronti delle tesi del filosofo peruviano, risponde ai suoi interrogativi partendo dal riconoscimento positivo della storia, nella convinzione che una valorizzazione adeguata del passato possa dare senso al presente oltre che alle proposte per il futuro. Più precisamente, rispetto ai quesiti di Salazar Bondy, il filosofo messicano afferma l'esistenza di un pensiero filosofico autenticamente latinoamericano, il cui contributo è essenziale nel processo emancipatorio dell'America Latina.¹³ La seconda fase della polemica si sviluppa nel 1973, durante un incontro filosofico che vede la partecipazione sia di Bondy che di Zea, iscritto nelle *Jornadas de filosofía* organizzate dalla Facoltà di filosofia dell'Università del Salvador in San Miguel di Buenos Aires. Tutto ciò ha luogo sotto la supervisione di diversi filosofi latinoamericani, tra i quali lo stesso Scannone. Mentre Zea avvia una riflessione sulla possibilità di dar inizio a un filosofare autentico, vale a dire in grado di assumere responsabilmente e consapevolmente il passato, Bondy ripropone l'interrogativo sulle condizioni di esistenza di una filosofia della liberazione. Secondo l'ottica bondyana, la posta in gioco è la necessità di una filosofia in grado di stimolare e incoraggiare il processo di liberazione dell'America Latina. Indipendentemente dalle divergenze teoriche, entrambi i pensatori sono da considerare come i precursori del movimento della filosofia della liberazione. Sviluppatosi a opera di un gruppo di pensatori argentini, consapevoli della specificità della realtà

latinoamericano soprattutto da José Ortega y Gasset e da José Gaos, presentano una filosofia esercitata a partire *dalle e nelle* circostanze, nonché la validità di qualsiasi punto di vista sia storico che culturale. Per quanto riguarda la fenomenologia, si tratta soprattutto della corrente husserliana, la quale sostiene un ritorno alle cose mediante un metodo fenomenologico che colga l'essenza delle cose stesse. Proprio in tale corrente si situa il filosofo francese Emmanuel Lévinas che esercita un influsso notevole sul pensiero di Enrique Dussel e di Juan Carlos Scannone. Da parte sua, l'esistenzialismo si presenta, in modo particolare, nella duplice matrice heideggeriana e sartriana. È soprattutto il primo orientamento a porre la domanda per il senso dell'essere attraverso il *Da-sein*, l'uomo come il 'qui' dell'essere. Questa domanda si trasforma in ontologia fondamentale, in filosofia prima. In tal modo, vengono inglobate le dimensioni del tempo e della storia nella consapevolezza che l'essere è tempo, è temporale, e pertanto non si esprime in una sola epoca o cultura ma, al contrario, in modo plurale. La Scuola di Francoforte, con le sue proposte sulla società del consumo, la critica al capitalismo e l'analisi dell'uomo monodimensionale marcusiano, esercita un'influenza importante sui filosofi latinoamericani che denunciano la condizione di dipendenza e di sottosviluppo dell'America Latina.

¹² Secondo Augusto Salazar Bondy, senza la possibilità di una riflessione diviene inaccessibile l'oggetto. Pertanto, riflessione e oggetto (della riflessione) si rinviano costantemente.

¹³ Cfr. CACCIATORE, *Una filosofia per l'America latina: Leopoldo Zea*, in P. COLONNELLO (ed.), *Filosofia e politica in America latina*, Armando Editore, Roma 2005, pp. 51-67.

latinoamericana, il movimento denuncia l'assunto che la tematica dominante della filosofia in America Latina sia stata importata, imposta, al punto da determinare sia il pensiero che il progetto culturale latinoamericani. L'obiettivo della filosofia della liberazione è l'affermazione dell'essere autentico latinoamericano attraverso l'assunzione consapevole della situazione di oppressione quale terreno di liberazione. Di per sé, tale movimento filosofico si presenta come multiforme¹⁴, espressione plurale di una nuova generazione filosofica garante della riflessione sui problemi e sulle inquietudini socio-culturali e intellettuali della società latinoamericana. La filosofia della liberazione, così come proposta da Scannone, non consiste solo nella consapevolezza della dipendenza culturale dell'America Latina, ma anche nella necessità di pervenire a un'autonomia legittima, di valorizzare l'identità propria del popolo latinoamericano e, non da ultimo, di elaborare una filosofia a partire da circostanze concrete.¹⁵ Nella prospettiva del filosofo argentino, la riflessione sull'oppressione del popolo latinoamericano conduce a pensare, formulare e vivere la *praxis* di liberazione come espressione di un pensiero filosofico-teologico veramente latinoamericano. Secondo Scannone, la *praxis* riguarda, per un verso, un impegno politico da intendersi quale manifestazione di una coscienza critica promuovente uno spazio di confronto. Tale impegno configura parimenti un nuovo stile del pensare filosofico, fondato sull'allargamento dell'orizzonte conoscitivo ed ermeneutico della realtà latinoamericana, colta in tutta la sua eterogeneità antropologico-culturale e complessità socio-politica. La *praxis*, per un altro verso, delinea i tratti essenziali di un pensare teologico che, in modo radicale, si presenta come riflessione critica della *praxis* stessa.¹⁶ Se la *praxis* è anzitutto l'esperienza della vita vissuta nella miseria, nello sfruttamento e nella brutale oppressione del popolo, il pensiero filosofico-teologico scopre il ruolo dell'umanità e il posto della comunità cristiana nella vita di un popolo, quali forze liberatrici contro ogni potere repressivo. Proprio di questa modalità di pensiero latinoamericano, Scannone propone due sentieri distinti, originati da diverse ispirazioni filosofiche, di

¹⁴ Complessivamente sono quattro le correnti (analettica, ontologista, storicista e problematizzatrice) che vengono individuate da CERUTTI GULDBERG, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de cultura económica, México 2006³, e approfondite da BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, cit., pp. 695-700.

¹⁵ Sulla visione scannoniana della filosofia della liberazione, cfr. J.C. SCANNONE, *Filosofía de la liberación y sabiduría popular*, in «Anthropos. Huellas del conocimiento», 1998, 180, pp. 80-86; ID., *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*, in «Erasmus. Revista para el diálogo intercultural», 2003, 1-2, pp. 163-175; ID., *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*, in «Teología y Vida», 2009, 50, pp. 59-73; ID., *La filosofía de la liberación en la Argentina*, in «Tábano. Revista de Filosofía», 2013, 9, pp. 11-25; ID., *La vigencia actual de la filosofía de la liberación*, in «Nuevo Mundo», 2018, 5, pp. 81-89.

¹⁶ Circa il tema della *praxis*, colta nella dimensione filosofico-teologica di liberazione, cfr. ID., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires 1987; in particolare, cfr. pp. 104-124; pp. 276-278.

cui uno è 'largo', l'altro 'stretto'.¹⁷ Il primo segue il pensiero marxista, fondato su un'esigenza di concretezza e di prassi, secondo un'opzione ideologico-politica e strategico-tattica, seppure non del tutto capace di esercitare una funzione critica, sui piani ontologico e teologico, delle categorie che adotta. Il secondo cammino, influenzato dalla fenomenologia esistenziale e dal pensiero cristiano, sostenuto da Enrique Dussel e dallo stesso Scannone, ripercorre la problematica della filosofia della liberazione quale filosofia latinoamericana autentica. Tutto ciò avviene partendo dalla sua radicalità ontologica, pur rischiando di non misurarsi adeguatamente con le categorie dell'analisi socio-politica. Il criterio centrale a partire dal quale Scannone opera la distinzione tra i due orientamenti è rappresentato dall'accettazione o dal rifiuto del marxismo.¹⁸

Una terza questione si riferisce al rapporto che nel pensiero scannoniano la filosofia della religione intrattiene con la filosofia della liberazione.¹⁹ Horacio Cerutti Guldberg, distinguendo in seno al movimento quattro correnti, associa Scannone (assieme a Dussel, Osvaldo Ardiles e Humberto Ortega) alla corrente analettica. In questa sede, si evita di addentrarsi nel giudizio, peraltro radicale, che l'autore esprime presentando tale variante come caratterizzata dal rinnegamento della tradizione filosofica latinoamericana.²⁰ Un simile rifiuto scaturirebbe da un atteggiamento intellettuale che, ispirandosi a concetti hegeliani, heideggeriani e levinasiani, considera la filosofia latinoamericana alla stregua di un prodotto o di una copia derivata dal pensiero europeo e moderno. Secondo Cerutti Guldberg, la corrente analettica rinvia all'elaborazione di una filosofia etico-politica fondante il discorso scientifico e la *praxis* politica, attribuendo al filosofo il compito profetico di denuncia dell'oppressione e dell'oppressore. Pur evidenziando la distanza di questa corrente rispetto al marxismo e al freudismo, così come la novità dell'approccio metodologico-epistemologico che propone, Cerutti Guldberg ne ignora la componente religiosa. A ciò sembra ovviare Francisco Miró Quesada, il quale presenta le diverse tendenze della filosofia della liberazione come espressione della presa di coscienza dell'identità culturale dell'America

¹⁷ Cfr. ID., *Presentación*, in «Stromata», 1972, 28, p. 4.

¹⁸ Per la distinzione realizzata da Juan Carlos Scannone, cfr. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, cit., p. 696, nota 86.

¹⁹ Una buona introduzione alla tematica è data da SCANNONE, *Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina*, in «Stromata», 2009, 65, pp. 21-44; in particolare, cfr. pp. 27-36. Per una presentazione della filosofia della liberazione, cfr. CERUTTI GULDBERG, *Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», III, 1976, pp. 351-360; DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974; ID., *Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina*, in «Liberación-Liberação», 1989, 1, pp. 9-29; J. HERNÁNDEZ ALVARADO, *¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», III, 1976, pp. 379-400; H.O. ORTEGA CAZENAVE, *El surgimiento de la filosofía de la liberación*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», III, 1976, pp. 339-349; F. MIRÓ QUESADA, *Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana*, in *IX Congreso interamericano de filosofía*, Caracas 1979, pp. 167-172.

²⁰ Cfr. CERUTTI GULDBERG, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, cit., pp. 211-218.

Latina. Seguendo il filosofo peruviano, e tenendo conto del pensiero scannoniano, si possono articolare tre tendenze, di cui una è quella metafisica incentrata su tematiche antropologiche, cosmologiche e ontologico-teologiche. Essa è nutrita dalla riflessione di Hegel, Heidegger, José Ortega y Gasset, Jean-Paul Sartre, come pure dalla riflessione cristiana, in uno spirito di apertura e di dialogo con la modernità.²¹ Un'altra tendenza è quella fenomenologico-ermeneutica, le cui proposte si focalizzano sul significato del filosofare stesso, alla luce delle suggestioni offerte dalla fenomenologia husserliana e dall'esistenzialismo di matrice cristiana, heideggeriana e sartriana. Se l'accento viene posto sulla filosofia della crisi dell'uomo europeo tra le due Guerre, si avverte comunque la relatività della filosofia europea intesa come un'espressione tra tante della riflessione umana. Ciò facilita la valorizzazione della filosofia latinoamericana in quanto manifestazione di un pensare concreto, e ancora di un pensiero contestualizzato. L'ultima direzione è rappresentata dalla filosofia cristiana, disposta al confronto con le correnti del pensiero contemporaneo.²²

Le tre tendenze vengono integrate da Scannone nella sua proposta filosofica, segnatamente nella teorizzazione di una filosofia della liberazione che, a motivo delle componenti metafisica e fenomenologico-ermeneutica, situate sempre in un orizzonte cristiano, ripropone i grandi temi del filosofare e include la domanda su Dio, sul significato del sentimento religioso, dell'etica in relazione alla dimensione della trascendenza, della pratica religiosa.²³ In ultima istanza, è interessante cogliere come, nell'ottica di Scannone, la filosofia della liberazione contribuisca a delineare una filosofia della religione radicata nella tradizione teologica cristiana, aperta al richiamo etico-storico dei poveri, sostenuta dall'opzione fondamentale per la loro liberazione.²⁴

II. UNO STATO 'CRITICO' DELLA RICERCA SULLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI J.C. SCANNONE

Nel complesso, si può affermare che tanto il pensiero quanto l'opera di Scannone hanno suscitato l'interesse di un ristretto gruppo di ricercatori, soprattutto legati alla sfera geografico-culturale latinoamericana. In ambito occidentale – europeo e nordamericano – sono quasi del tutto assenti studi sistematici che considerino la poliedricità del pensiero di Scannone,

²¹ Alcune interessanti note sul tema del rapporto tra cristianesimo e pensiero filosofico attuale sono presenti in A. RIGOBELLO, *El porqué de la filosofía*, Caparrós, Madrid 2000, pp. 111-126.

²² Cfr. J.R. FABELO CORZO, *El pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo en América Latina*, in P. GUADARRAMA GONZÁLEZ (ed.), *Filosofía en América Latina*, Félix Varela, La Habana 1998, pp. 408-419.

²³ Cfr. SCANNONE, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, pp. 66-73; pp. 188-199; pp. 205-221; pp. 240-246.

²⁴ Per questi aspetti, cfr. ID., *Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina*, in «Stromata», 2009, 65, pp. 27-28; in particolare, cfr. p. 28.

l'ampiezza degli orizzonti filosofico-teologici da lui proposti, così come la profondità di una filosofia della religione da lui elaborata in interazione con la fenomenologia e l'ermeneutica, nel contesto moderno e postmoderno.²⁵ Nell'ultimo decennio, una parte consistente delle ricerche ha prediletto gli ambiti etico e teologico. In quest'ultima direzione, per esempio, si sono orientati gli studi sulla teologia del popolo, la sapienza popolare, la religiosità e la pietà popolari secondo l'interpretazione scannoniana.

Per un'indagine sullo stato della ricerca attorno alla filosofia della religione di Scannone si deve procedere su due livelli. Per prima cosa, è necessario considerare la produzione scientifica più significativa. Quest'ultima, sebbene comporti un'analisi delle varie prospettive del pensiero scannoniano (che spaziano dalla teologia dogmatica alla filosofia, dalla teologia del popolo alla filosofia della liberazione, dalla teologia pastorale all'etica), tocca solo tangenzialmente la filosofia della religione. In questo caso, gli studi riguardano i settori biografico-intellettuale, teologico, filosofico (in senso generico), etico-politico e sociale. In secondo luogo, è imprescindibile esaminare le principali pubblicazioni, soprattutto quelle di natura scientifica, esplicitamente consacrate alla filosofia della religione elaborata da Scannone. Tutto ciò presenta l'intenzione di farne risaltare i tratti salienti partendo dal nesso esistente tra la filosofia della liberazione e la filosofia della religione stessa, passando attraverso la fenomenologia, senza trascurare i tratti ermeneutici, per giungere alla presentazione di una teologia filosofica.²⁶

II.1. La ricerca sul pensiero teologico, filosofico ed etico-sociale di J.C. Scannone

Un contributo determinante alla comprensione non solo delle fasi dello sviluppo intellettuale di Scannone, ma anche del suo radicamento nelle tradizioni filosofica e teologica europee, è offerto dagli studi critici sulla biografia e sul pensiero scannoniani. Dal punto di vista biografico, le ricerche di Iván Ariel Fresia e Luciano Maddonni²⁷ raccolgono una serie di testimonianze inedite sul filosofo argentino, valorizzandone il protagonismo nei dibattiti filosofici latinoamericani e qualificandolo come cofondatore della corrente argentina della filosofia della liberazione, in particolare quella etico-storica, oltre che come rappresentante centrale della teologia

²⁵ Sulla nozione di 'filosofia della religione', soprattutto per quanto attiene agli sviluppi storici di questa disciplina, cfr. J. GRONDIN, *La philosophie de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 2020⁴, pp. 38-118; M. FRAIJÓ, *Filosofía de la religión. Historias, contenidos, perspectivas*, Trotta, Madrid 2022, pp. 41-74; pp. 347-444.

²⁶ Cfr. J.D. LÓPEZ, *Ante Dios desde las víctimas. Elementos metodológicos y sistemáticos de la teología filosófica de Juan Carlos Scannone*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 533-534.

²⁷ I.A. FRESIA, L. MADDONNI, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Poliedro, Buenos Aires 2021.

del popolo. Gli articoli di Paul Gilbert²⁸ e Jorge R. Seibold²⁹ permettono di ricostruirne la traiettoria intellettuale in tutta la sua complessità. Entrambi valorizzano la dimensione filosofica della formazione di Scannone. Mentre Gilbert sofferma la propria attenzione sull'interdisciplinarietà e la multiculturalità che ne hanno contraddistinto gli interessi e la produzione scientifica, Seibold approfondisce le diverse sfumature del periodo universitario austriaco e tedesco fino al ritorno in Argentina dopo il conseguimento del dottorato, per l'inizio del periodo di insegnamento accademico. Più precisamente, Seibold riproduce il profilo filosofico di Scannone tenendo conto delle esperienze e degli incontri che hanno reso originali le sue pubblicazioni, facendo risaltare in particolare le influenze blondeliana, heideggeriana e levinasiana. Su base cronologica, Seibold distingue quattro fasi della traiettoria intellettuale di Scannone, dando origine a una suddivisione che in seguito verrà ripresa da Scannone stesso nella stesura di un'autobiografia intellettuale,³⁰ articolata in altrettanti periodi: della formazione (1949-1967); della filosofia della liberazione (1967-1976); della filosofia della cultura (1976-1981); della filosofia inculturata (1981-2019).

Per quanto riguarda l'analisi della teologia di Scannone, vari studi si soffermano su concetti che, almeno in parte, rimandano alla filosofia della religione. Miguel Benigno Esperón³¹ e Ignacio Tomás Puiggari³² cercano di cogliere le radici ignaziane del pensiero di Scannone. Il primo è però convinto del radicamento della teologia scannoniana nella spiritualità ignaziana, la quale trova una compiuta espressione nell'ideale gesuitico che unisce contemplazione e azione, mentre il secondo si focalizza sul discernimento ignaziano. Puiggari indaga così l'impegno etico-politico della riflessione di Scannone, mostrando le influenze che su di essa ha esercitato la spiritualità ignaziana, fino ad approfondire le prospettive teologiche aperte sulla problematica della liberazione. Cecilia Avenatti de Palumbo³³ presenta il contributo del filosofo argentino al dialogo tra teologia e letteratura attraverso la mediazione della filosofia, un confronto nel quale il *logos*

²⁸ P. GILBERT, *Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire*, in E.A. DE MELO, C. PIETERZACK, D. CECCATO (eds.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*, Poliedro, Buenos Aires 2020, pp. 19-40.

²⁹ J. SEIBOLD, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone*, in «Stromata», 1991, 47, pp. 193-204; ID., *Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone S.J.*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 29-42.

³⁰ Cfr. SCANNONE, *Autobiografía intelectual*, in J.M. CANTÓ, P. FIGUEROA (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina: homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, EDUCC, Córdoba 2013, pp. 19-39.

³¹ M.B. ESPERÓN, *El P. Juan Carlos Scannone S.J. y el ideal jesuítico de la "contemplación en la acción"*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 301-310.

³² I.T. PUIGGARI, *Teología de la liberación en J.C. Scannone desde el acontecer y el movimiento de la negatividad*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 328-344.

³³ C. AVENATTI DE PALUMBO, *Sunt lacrimae rerum. Semblanza literaria de Juan Carlos Scannone*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 71-84.

poetico-filosofico, assunto nel suo carattere simbolico, favorisce l'interdisciplinarietà. Graciela Ritacco³⁴ approfondisce la specificità della teologia di Scannone in quanto teologia dell'unità, ripensata partendo dalla fede trinitaria. La percezione scannoniana della teologia come dialogo, secondo una lettura trinitaria, viene allargata a una fenomenologia del dono da parte di Carlos Maria Galli in due distinti studi.³⁵ Da un lato, Galli sviluppa un confronto filosofico-teologico tra una lettura trinitaria della razionalità e una rilettura filosofica del Mistero trinitario, individuando nel pensiero di Scannone un itinerario che, dal *logos* della gratuità, giunge a una teologia al contempo storica, sapienziale e speculativa del dono e del donatore. In tal modo, la logica della gratuità viene intesa in una prospettiva che unisce storia, religione e filosofia. Pertanto, Galli fa coincidere in Scannone la fenomenologia del dono e la teologia trinitaria della comunione. Dall'altro lato, egli insiste tanto sulla dimensione filosofica, dunque metafisica e fenomenologica, quanto teologica del dono che rende possibile, nella proposta scannoniana, un discorso attorno al Mistero divino. Sul contributo di Scannone alla riflessione teoretica filosofico-teologica in generale, e più specificatamente all'inculturazione della teologia nel contesto dell'America Latina, si concentra Vitor Hugo Mendes.³⁶ Questi evidenzia la profondità delle analisi, realizzate dal filosofo argentino, circa la prassi etico-storica e la sapienza dei popoli latinoamericani, come pure la sua capacità di offrire un nuovo quadro di riferimento per la comprensione della realtà latinoamericana. Mendes considera la proposta di Scannone, con l'insistenza sul *logos* sapienziale latinoamericano che la caratterizza, quale impulso per un rinnovato dialogo tra culture che non rinunci però all'eredità propria dell'America Latina.

Dal punto di vista filosofico, le ricerche hanno approfondito molteplici tematiche. In uno sguardo di insieme, si può affermare che sono stati considerati soprattutto gli aspetti antropologici, epistemologici, estetici, etici, fenomenologico-ontologici e interculturali che, in una qualche misura, possono fornire un valido aiuto per un approfondimento della filosofia della religione cogitata da Scannone. Tra i pochi studi che ne approfondiscono le influenze filosofiche, un'indagine sull'influsso blondeliano è stata svolta da Raffaella Sabra Palmisano,³⁷ la quale considera il legame tra pensiero e azione, come quello tra ermeneutica e prassi. Dal canto suo, Rafael Capurro³⁸ si è mostrato attento all'interpretazione che Scannone propone della filosofia di Maurice Blondel, collocandosi sullo sfondo di un confronto tra la filosofia esistenziale e quella dialogica

³⁴ G. RITACCO, *¿Circularidad perichôrética?*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 390-411.

³⁵ C.M. GALLI, *De la lógica de la gratuidad a la teología del don. Un diálogo filosófico-teológico con Juan Carlos Scannone*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 573-640; ID., *Del don al 'don'. Un nuevo diálogo con Scannone acerca de la teología del don y la filosofía de la donación*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 124-193.

³⁶ V.H. MENDES, *J.C. Scannone y la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 145-160.

³⁷ R.S. PALMISANO, *Juan Carlos Scannone interprete di Blondel. Dalla 'lutte pour la civilisation' alla 'filosofía de la liberación'*, in «Dada. Rivista di antropologia post-globale», 2015, 1, pp. 95-103.

³⁸ R. CAPURRO, *Filosofía existencial y dialógica cristiana*, in «Stromata», 1970, 26, pp. 427-432.

di matrice cristiana. Da parte sua, Carlos Hoevel,³⁹ indagando i presupposti della filosofia della liberazione di Scannone, quale progetto filosofico orientato verso una teologia politica, esamina altre influenze. Hoevel distingue tre momenti. In un primo momento, Scannone avanza un'interpretazione di stampo heideggeriano e rahneriano di Tommaso d'Aquino, Blondel ed Emmanuel Lévinas, nel tentativo di transitare da una teologia neoscolastica a un approccio pratico e postmetafisico. In un secondo momento, egli perviene, mediante il confronto con Dussel, alla filosofia della liberazione e alla teologia del popolo. Secondo Hoevel, da tutto ciò Scannone trae un nuovo punto di partenza storicamente situato per il suo progetto teologico-politico. Nel terzo momento, il filosofo argentino dialoga con Rodolfo Kusch, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion e Karl-Otto Apel, non solo adottando il metodo ermeneutico e storico-culturale, ma anche rivalutando la religiosità popolare come sapienza pratica. Scannone sostiene un'ermeneutica filosofica nella quale le numerose prospettive di comprensione e di interpretazione dell'esistenza si fondono fino a lasciarne scaturire delle nuove.

Sempre a livello dell'ermeneutica, José Carlos Caamaño⁴⁰ interpreta la relazione tra simbolo e analogia in Scannone, presentando la testualità, l'oralità e il simbolo non come momenti successivi, bensì complementari e differenziati, di un unico processo ermeneutico. Dalle ricerche emergono altri aspetti interessanti. *In primis*, viene studiata la dimensione interculturale del pensiero di Scannone. Elton Vitoriano Ribeiro,⁴¹ interrogandosi sulla possibilità di un discernimento filosofico a partire dall'America Latina, valuta nella prospettiva scannoniana i processi che sono alla base del discorso sull'interculturalità. Da parte sua, Dulcelene Ceccato,⁴² partendo dalle prime formulazioni della filosofia della liberazione, valuta la filosofia interculturale presente nel pensiero di Scannone attraverso l'analisi di alcune categorie proprie ('cultura', 'sapienza popolare', 'meticcio culturale', ecc.), per giungere alla proposta scannoniana di un'inculturazione a partire dal luogo ermeneutico dell'America Latina. Nella prospettiva di Ceccato, l'articolazione svolta da Scannone tra pensiero latinoamericano 'situato' e pensiero filosofico europeo, rappresentato da filosofi del calibro di Blondel, Heidegger e Lévinas,⁴³ serve a interpretare filosoficamente l'insieme dei processi etico-storici e simbolici latinoamericani. La stessa prassi etico-

³⁹ C. HOEVEL, *La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología-política?*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 161-189.

⁴⁰ J.C. CAAMAÑO, *Símbolo, analogía y oralidad*, in E.A. DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 225-237.

⁴¹ E.V. RIBEIRO, *É possível discernir filosoficamente a partir da América Latina? Um diálogo com Juan Carlos Scannone*, in E.A. DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 75-91.

⁴² D. CECCATO, *A interculturalidade de Juan Carlos Scannone. Vivência e filosofia*, in E.A. DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 113-144.

⁴³ Sul legame tra il pensiero scannoniano e il pensiero levinasiano, cfr. BEORLEGUI, *La influencia de Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y J.C. Scannone*, in «Realidad», 1997, 57, pp. 243-273 e in «Realidad», 1997, 58, pp. 347-371.

storica è al centro di un articolo che Maddonni e Federico Ignacio Viola⁴⁴ hanno pubblicato partendo dalla considerazione del carattere dialogico del pensiero di Scannone, affermando il primato della pragmatica-storica, la quale consente di ripensare l'azione umana nelle sue varie concretizzazioni etiche, culturali e politiche. *In secundis*, vengono presentate altre ricerche sotto certi aspetti assai suggestive. María Gabriela Rebok,⁴⁵ per esempio, indaga il pensiero scannoniano partendo dal concetto di 'creatività', nel confronto con la filosofia e con altri ambiti del sapere, per giungere alla presentazione dell'ermeneutica della cultura realizzata da Scannone. Secondo Rebok, tale ermeneutica costituirebbe la base di un 'nuovo pensiero', facendo convergere riflessione estetica e filosofia della religione. Nella medesima direzione va Cristiane Pieterzack⁴⁶ che, soffermandosi sul tema dell'alterità e del dialogo di Scannone con i filosofi dell'alterità, approfondisce la questione del 'tercero' quale alternativa proposta dal filosofo argentino alla dialettica hegeliana e alla fenomenologia husserliana. Pieterzack mostra come, nell'ottica di Scannone, tale concetto, inteso a partire dalle sue radici storico-culturali, dunque come incarnato, situato e, per così dire, particolarizzato, costituisca la modalità di avvicinamento all'alterità.

Elementi per una ricostruzione della filosofia della religione di Scannone provengono inoltre da studi dedicati alle sue proposte etico-politiche. Mentre Aníbal Germán Torres⁴⁷ afferma l'esistenza in Scannone di una teoria politica inscritta nell'eredità filosofica cristiana e latinoamericana, Caamaño⁴⁸ confronta la sua riflessione con tre fasi della modernità, avanzando una proposta ermeneutico-culturale che, attraverso la logica della relazione, intende attuare una trasformazione etica della crisi che attraversa la società contemporanea. Secondo Emilce Cuda,⁴⁹ tale trasformazione è resa possibile, nell'ottica scannoniana, dalla giustizia sociale di ispirazione evangelica. Cuda ritiene che, per Scannone, la necessità della costruzione di un pensiero sociale cristiano, situato in prospettiva latinoamericana, e pertanto nell'ottica di una teologia morale

⁴⁴ F.I. VIOLA, *Revisión crítica de la noción de praxis ético-histórica desde una perspectiva dialógica-lingüística. Una confrontación con el pensamiento de Juan Carlos Scannone*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 194-226.

⁴⁵ M.G. REBOK, *Juan Carlos Scannone o la creatividad del pensar*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 47-70.

⁴⁶ C. PIETERZACK, *O "terceiro encarnado" em Juan Carlos Scannone*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 92-112.

⁴⁷ A.G. TORRES, *Juan Carlos Scannone, maestro del discernimiento de lo realmente posible en política*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 501-532.

⁴⁸ CAAMAÑO, *La relación y la misericordia: exigencias para una nueva etapa cultural*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 465-480.

⁴⁹ E. CUDA, *La ética teológica social de Juan Carlos Scannone*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 207-224; ID., *La justicia social en Juan Carlos Scannone*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 481-499.

sociale e di un'etica teologica sociale, scaturisca sia dalla realtà storica di un popolo che dalla costante interazione della teologia, particolarmente in quanto *intellectus fidei*, con la società reale. Il discorso sulla giustizia ne costituisce il presupposto e la sua pratica permette il discernimento evangelico dell'azione divina nella realtà storica, cogliendone i segni dei tempi. Lo studio di Élio Estanislau Gasda⁵⁰ si sofferma invece su una forma di attuazione pratica di tale proposta etico-teologica, partendo dal ripensamento del ruolo dell'economia nella società che, ispirata dai valori evangelici di gratuità, solidarietà e fraternità, caratteristici del 'nuovo pensiero', si pone a servizio della persona e della società promuovendone la responsabilità in vista del raggiungimento del bene comune. Nella visione di Scannone, interpretata da Emiliano Fallilone,⁵¹ è il grido delle vittime, ovvero dei poveri e degli oppressi della storia, dimenticati dal mondo ma valorizzati dal messaggio cristiano, a insistere sulla promozione della giustizia tramite una logica della donazione.

II.2. La ricerca sulla filosofia della religione di J.C. Scannone

Il percorso di analisi prosegue con la disamina della produzione scientifica che riguarda più da vicino la filosofia della religione di Scannone. Negli ultimi anni, la tematica è stata trattata mediante un approfondimento di categorie antropologiche e filosofico-teologiche quali, ad esempio, quelle di 'religione', 'sacro', 'Mistero Santo' e 'Dio'. Non sono mancate ricerche che esaminassero la dimensione epistemologica delle riflessioni del filosofo argentino, mostrando cosa la accomuna o la distingue da altri approcci, per esempio dallo storico e dal fenomenologico. Occorre procedere con ordine per aprire un sentiero nel mezzo di un insieme consistente di ricerche tra loro eterogenee.

Juan Matías Zielinski⁵² si è soffermato sul processo di maturazione della filosofia della religione di Scannone, analizzando l'importanza che rivestono i concetti di 'analogia' e di 'inculturazione', sulla base di un confronto tra metafisica e religione e secondo una prospettiva latinoamericana. Zielinski propone come chiave interpretativa del pensiero filosofico scannoniano sulla religione, come pure sulla storia, la nozione di 'nuovo pensiero' con la quale Scannone allude, pur sempre in un orizzonte latinoamericano, sia a Franz Rosenzweig che a Lévinas – sul quale Rosenzweig stesso ha esercitato un'influenza notevole.⁵³ Nella medesima linea si inserisce

⁵⁰ É.E. GASDA, *Mercado, estado e sociedade civil: articulados pelo bem comum*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 190-206.

⁵¹ E. FALLILONE, *Justicia: de la lógica del cálculo a la (i)lógica del don. Sobre la posibilidad de concebir al don como praxis de liberación en Scannone*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 227-256.

⁵² J.M. ZIELINSKI, *Nuevo pensamiento, analogía e inculturación en la filosofía de la religión y de la historia maduras de Juan Carlos Scannone*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 345-389.

⁵³ Per uno sguardo introduttivo al pensiero di Franz Rosenzweig, cfr. F. GUIBAL, *Franz Rosenzweig (1886-1929). Paradoxes et sens d'une « conversion »*, in «Études», 2014, 4208, pp. 51-60. Al fine di acquisire una maggiore conoscenza del pensiero del filosofo ebreo per un confronto col pensiero

l'articolo di João A. Mac Dowell⁵⁴ che, partendo dalla categoria di 'nuovo pensiero', presenta l'originalità scannoniana specialmente in merito alle tematiche dell'inculturazione filosofica, dell'integrazione della prassi sociale e dello sviluppo del discorso su Dio. Mac Dowell insiste sul superamento che, mediante il 'nuovo pensiero', il filosofo argentino opera del carattere assoluto e astorico della metafisica sia classica che moderna, riconducendolo a una comprensione fenomenologico-ermeneutica dell'esistenza umana, partendo dalla sapienza tradizionale e dalla situazione di oppressione dei popoli latinoamericani. In sostanza, la concettualizzazione teologica viene integrata e rinnovata nell'ambito di una modalità innovativa di pensiero. Dal suo punto di vista, la dimensione etico-metafisica della relazione di alterità, vissuta nella realtà immanente e storica, sempre nell'ottica di Scannone, conduce alla scoperta della trascendenza divina.

Mentre Blas Ariel Giménez,⁵⁵ in uno studio sulla quarta antinomia kantiana, consacra una nota in calce alla comprensione della metafisica classica e moderna propria della riflessione di Scannone, con una breve ma efficace disamina della sua lettura filosofica del pensiero kantiano, Roberto J. Walton,⁵⁶ invece, si concentra sulle connessioni che Scannone instaura tra metafisica, religione e fenomenologia. Nello specifico, esaminando il contesto fenomenologico e gli sviluppi metafisici latinoamericani, Walton approfondisce, da una parte, le interconnessioni filosofiche di Scannone con Blondel, Jean Ladrière e Ricoeur, dall'altra, egli intende mostrare il contenuto e l'orizzonte della concezione scannoniana della metafisica aperta all'accoglienza quale dono del 'Mistero Santo'. Rimanendo nell'ambito delle influenze filosofiche su Scannone, in particolare per quanto attiene alla filosofia della religione, senza tuttavia trascurare quello della filosofia della storia, Fresia⁵⁷ allude, oltre che a Blondel, anche ai teologi Gaston Fessard e Miguel Ángel Fiorito. Per Fresia, Scannone resta un intellettuale che sfugge a qualsiasi classificazione facile, il cui pensiero presenta una caratteristica essenzialmente dialogica nel confronto con le dinamiche storico-culturali del XXI secolo, così come nel dialogo transdisciplinare, per dar vita a un pensiero denso e, nella riflessione sul *factum religiosum*, a una filosofia della religione che presenti i

scannoniano, cfr. H.-C. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, pp. 1-37; pp. 137-182.

⁵⁴ J.A. MAC DOWELL, *O novo pensamento de Juan Carlos Scannone: práxis social libertadora e acesso a Deus*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 50-74.

⁵⁵ B.A. GIMÉNEZ, *Die ganze Vergangene Zeit. Reconstrucción y rehabilitación de la tesis de la cuarta antinomia de la razón pura*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 257-289; in particolare, cfr. p. 288, nota 48.

⁵⁶ R.J. WALTON, *La función meta- entre la precedencia del don y la estela de la analogía*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 85-109.

⁵⁷ FRESIA, *Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El último Scannone (2013-2019)*, in DE MELO, PIETERZACK, CECCATO (eds.), cit., pp. 238-249.

tratti di una fenomenologia della religione e di un'ermeneutica della religione.⁵⁸ Anche Maddonni⁵⁹ mira a inscrivere l'opera di Scannone in una continuità 'discontinua' con la tradizione filosofica europea e latinoamericana, con accentuazioni tematiche proprie, quali si presentano, a titolo di esempio, nella riflessione attorno alle nozioni di 'storia', 'libertà', 'liberazione', 'sapienza popolare', 'gratuità' e 'trascendenza'.

Di particolare rilievo sono ancora quattro studi che analizzano gli sviluppi della filosofia della religione di teorizzazione scannoniana. L'inserzione di quest'ultima nel contesto più generale della riflessione filosofica sulla religione, elaborata nel mondo latinoamericano, è al centro di una ricerca di Patricio Iván Pantaleo.⁶⁰ Prendendo le mosse dalla considerazione del contesto teologico postconciliare, come pure di quello socio-politico latinoamericano, caratterizzato da una situazione di esclusione e di oppressione che ne condiziona le proposte filosofico-teologiche, Pantaleo procede in due direzioni. Dapprima, presenta gli antichi interrogativi e i principali dibattiti nel campo della filosofia della religione. Successivamente, analizzando la crisi del pensiero filosofico del XX secolo e valutando le suggestioni latinoamericane di liberazione e di riflessione teologica, parla delle proposte di Scannone sul legame tra filosofia della religione e filosofia della liberazione. Più precisamente, Pantaleo presenta liberazione e teologia come i due connotati della filosofia della religione di Scannone. Entrambe le componenti sono considerate da Tomás Domergue,⁶¹ soprattutto nel confronto con la lettura heideggeriana che Scannone compie. La finalità della ricerca di Domergue è di conoscere gli ulteriori sviluppi teorici della riflessione scannoniana, cogliendone la profondità concettuale – e spirituale – del linguaggio utilizzato per esprimere la trascendenza e, in ultima istanza, per parlare di Dio. Tutto ciò viene realizzato a partire dall'unità di pensiero e prassi che si concretizza nell'azione umana integrale. La filosofia della religione di Scannone, in quanto riflessione autenticamente latinoamericana, fa convergere in unico punto, in un tutto articolato, le dimensioni ontica, ontologica ed etica consentendo l'apertura alla differenza, alla novità storica, dando forza e realizzazione all'anelito umano di liberazione integrale. Si tratta di una liberazione in cui Dio si manifesta storicamente.

Nel suo contributo, José Daniel López⁶² parte dall'esperienza di insegnamento della teologia filosofica di Scannone soffermandosi sui tratti essenziali dal punto di vista metodologico e sistematico-speculativo. Egli caratterizza lo sforzo filosofico scannoniano come dialogico, in quanto

⁵⁸ ID., *Liberación, pueblo y religión. Algunos aspectos del pensamiento del primer J.C. Scannone*, in «Nuevo Pensamiento», 2020, 16, pp. 311-327.

⁵⁹ MADDONNI, *Libertad e historia desde América Latina. Una propuesta para leer al Scannone completo*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 429-464.

⁶⁰ P.I. PANTALEO, *Filosofía de la religión desde América Latina. Reflexiones a partir de la obra de Juan Carlos Scannone*, in «La Razón Histórica», 2015, 31, pp. 19-27.

⁶¹ T. DOMERGUE, *Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la filosofía latinoamericana*, in «Open Insight», 2020, 21, pp. 113-134.

⁶² LÓPEZ, *Ante Dios desde las víctimas. Elementos metodológicos y sistemáticos de la teología filosófica de Juan Carlos Scannone*, in «Medellín», 2020, 178, pp. 533-554.

creatore di uno spazio dilatato di confronto con orizzonti intellettuali diversificati. Ciò gli consente di valutare l'importanza del contributo di Scannone all'elaborazione di una filosofia della religione autenticamente latinoamericana. Secondo López, Scannone tratta la questione di Dio da una prospettiva filosofica, e ancora da una prospettiva di teo-estetica fenomenologica o di teologia filosofica fondamentale. È nella fenomenologia della religione che sarebbe da individuare, nella lettura realizzata da López, l'inizio di una teologia filosofica. Sempre la fenomenologia possiede i tratti di un'ermeneutica della religione che interpreta il fenomeno religioso in quanto orientato intenzionalmente su due poli: verso il 'Mistero Santo' e *a partire* (o *dal*) 'Mistero Santo'. López individua così nell'ermeneutica l'elemento che facilita in Scannone la transizione dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione. Questo perché, interpretando l'esperienza umana in generale, e quella religiosa con i suoi testi e simboli in particolare, secondo Scannone la filosofia dispone di un linguaggio che le interpreti e le sistematizzi. In tal modo, la riflessione che scaturisce da una prospettiva storica situata si orienta verso un orizzonte universale. Nel tentativo di cogliere una delle caratteristiche del pensiero scannoniano, vale a dire quella di un pensiero allo stesso tempo situato in America Latina e dotato di un orizzonte universale, Guillermo Rosolino⁶³ offre un contributo stimolante. Il suo interesse è di evidenziare la comprensione acuta che Scannone possiede della situazione religiosa contemporanea e che sviluppa nel cammino che conduce da una fenomenologia della religione a una filosofia inculturata della religione. Per Rosolino, il filosofo argentino distingue tre approcci tra loro comunque correlati. Da quello antropologico-culturale, passando per quello fenomenologico, Scannone giunge all'approccio filosofico che, mentre si interroga circa il senso e la verità ultima dell'esistenza, propone una riflessione su Dio nell'ambito del 'nuovo pensiero'.

III. ALCUNI INTERROGATIVI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI SCANNONE

Si rivela utile approfondire le modalità attraverso cui Scannone dipana una riflessione filosofica circa la religione e alcuni aspetti a essa correlati. Una ricerca rigorosa in merito non deve tentare di reperire l'insieme delle citazioni filosofiche – esplicite o implicite – presenti nell'opera di Scannone, né di elencare la totalità dei riferimenti bibliografici sulla letteratura filosofico-teologica che contiene. Tantomeno deve offrire una ricostruzione esaustiva di tutte le influenze filosofiche che hanno contribuito a forgiare il pensiero del filosofo argentino dal tempo della formazione sino al periodo della docenza universitaria. Un'analisi complessiva del *corpus* degli scritti scannoniani permette di individuare quattro interrogativi fondamentali che, seppure tra molteplici altri, emergono con una certa nitidezza, coinvolgendo il tema centrale della filosofia

⁶³ G. ROSOLINO, *Desafíos y tareas de la religión en el nuevo milenio según J.C. Scannone. Una mirada filosófica desde América Latina que interpela el quehacer teológico*, in «Erasmus», 2015, 1, pp. 57-71.

della religione.⁶⁴ A ciascuno di essi dovrebbe corrispondere una trattazione più approfondita ed estesa.

Il primo interrogativo riguarda il *Sitz im Leben* di Scannone. L'obiettivo principale è di scoprire le radici del pensiero scannoniano nel suo complesso, alla luce del contesto culturale e filosofico-teologico della seconda metà del XX secolo,⁶⁵ interrogando la posizione che il filosofo assume rispetto a questa eredità e ad altre teorizzazioni. Una valutazione del periodo latinoamericano ed europeo dei suoi studi filosofico-teologici include la ricerca dottorale condotta su Blondel sotto la direzione di Max Müller, poi pubblicata nel 1968.⁶⁶

Partendo dalla filosofia neoscolastica latinoamericana, passando attraverso il rinnovamento del pensiero cattolico argentino intorno al 1950, si indagano le influenze di cui risente la riflessione scannoniana, in particolare quelle esercitate dal pensiero di Blondel, Heidegger, Kusch, Lévinas, Marion, Müller, Karl Rahner, Ricoeur, Bernard Welte. Attento alla realtà storico-culturale e religiosa del suo tempo, Scannone pratica il principio blondeliano che congiunge il vivere cristiano con il pensare filosofico, collocandosi in un orizzonte intermedio o prospettivista. Vale a dire che, sebbene cosciente dell'universalità sia delle domande che delle risposte filosofiche, Scannone afferma il loro fondamento circostanziale ed epocale, prendendo così le distanze dagli orientamenti nazionalista e universalista. L'approccio scannoniano evita l'*ensimismamiento* tipico del primo orientamento, il quale rinchiude il pensiero in una forma monadica, e l'*alteración* caratteristica del secondo, per cui la filosofia, priva di una propria originalità data dal contesto, nonché dal momento storico dei soggetti che la praticano, si riduce a una pura imitazione di quanto elaborato altrove. Studiando la riflessione di Scannone si comprende come la tendenza prospettivista dischiuda un orizzonte universalista, promuovendo una presa di coscienza della specificità del pensiero latinoamericano costituitosi nel dialogo tra culture e idee complementari.⁶⁷ In tal senso, l'orientamento prospettivista, promuovente una sintesi poliedrica di saperi, definisce un fruttuoso 'parasimismamiento'.⁶⁸

Il secondo interrogativo concerne il rapporto che Scannone instaura con la modernità e la

⁶⁴ E. SOLARI, *Sobre la filosofía de la religión en América Latina*, in «Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades», 2018, 103, pp. 127-169.

⁶⁵ Cfr. SCANNONE, *Autobiografía intelectual*, cit., pp. 19-39.

⁶⁶ ID., *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1968. Per cogliere in modo sintetico le prospettive scannoniane sul pensiero blondeliano, cfr. pp. 19-74; pp. 99-132. E ancora, cfr. CAPURRO, *Filosofía existencial y dialógica cristiana*, cit., pp. 427-430.

⁶⁷ Un'interpretazione del pensiero scannoniano in tal senso sembra scorgersi in ROSOLINO, *Desafíos y tareas de la religión en el nuevo milenio según J.C. Scannone. Una mirada filosófica desde América Latina que interpela el quehacer teológico*, cit., pp. 57-58.

⁶⁸ Maggiori precisazioni sui termini spagnoli qui utilizzati vengono offerte da VILLORO, *¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?*, in «Isegoría», 1998, 18, pp. 53-60.

postmodernità.⁶⁹ Sullo sfondo del progetto di modernizzazione in atto nell'America Latina, nel quale si intrecciano modernità tardiva⁷⁰ e postmodernità,⁷¹ egli coglie le sfide rivolte all'identità latinoamericana tanto sul piano culturale quanto su quello religioso.⁷² Occorre interrogarsi sul come Scannone intenda entrambi i movimenti culturali, la razionalità moderna e postmoderna, la percezione delle rivoluzioni moderne e il ruolo della secolarizzazione.⁷³ Nello specifico, egli è consapevole della particolare situazione storico-culturale e dei dibattiti filosofico-teologici attorno alle dinamiche moderne e postmoderne.⁷⁴ È necessario capire secondo quali criteri la filosofia della religione di Scannone possa essere considerata una 'filosofia della mediazione', cioè

⁶⁹ Per un primo approccio alla questione, cfr. SCANNONE, *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico pastorales*, in «Stromata», 1991, 47, pp. 145-192; ID., *El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo*, in «Concilium», 1992, 244, pp. 115-125.

⁷⁰ Riguardo alla considerazione del fenomeno complesso della modernità, in vista di un confronto con il pensiero scannoniano sullo stesso tema, cfr. E. FRANZINI, *Filosofia per il presente. Simboli e dissidi della modernità*, Morcelliana, Brescia 2022. Nello specifico, sulle tematiche della crisi dello spirito moderno, dell'uomo moderno, dei limiti della modernità e dell'interpretazione del XVIII secolo, cfr. rispettivamente, pp. 63-67; pp. 83-85; pp. 97-108; pp. 115-122.

⁷¹ Sulla problematica della definizione di modernità e di postmodernità, cfr. J. KUNSTMANN, *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1997, p. 13. L'autore ritiene che la postmodernità non sia un'espressione che indica un'epoca che segue la modernità, bensì un'espressione che descrive una mentalità sviluppatasi in presenza delle condizioni della modernità. Per un approccio al tema della postmodernità, cfr. P. ANDERSON, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona 2000. Una panoramica sul tema del rapporto tra postmodernità e America Latina è offerta da R. FOLLARI, *Lo posmoderno en la encrucijada*, in ID. – R. LANZ (eds.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Sentido, Caracas 1998, pp. 119-151.

⁷² Per quanto riguarda la proposta di un pensiero teologico propriamente indigeno in America Latina, si rivela interessante, ai fini di una messa in prospettiva con la riflessione scannoniana, il contributo di J. GARCÍA, *Hacia una "teología india" en América*, in R. SERPA (ed.), *Antropología, metafísica, teología. Studi in onore di Battista Mondin*, ESD, Bologna 2003, pp. 536-556.

⁷³ È vasta la letteratura specialistica sul tema. Per quanto riguarda il rapporto tra modernità, postmodernità e cristianesimo, cfr. J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988²; in particolare, cfr. pp. 81-149; E.J. JUSTO DOMINGUEZ, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Sal Terrae, Santander 2020, pp. 125-134; pp. 196-212; R. GIRARD – G. VATTIMO, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris 2014², pp. 27-59; pp. 61-82.

⁷⁴ Sebbene con un approccio differente, una simile attenzione si ritrova nel pensiero teologico di H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München 1987.

una riflessione che, occupandosi del *factum religiosum*, giunga a comprendere e a dialogare con le istanze intellettuali del presente. Sullo sfondo della riflessione scannoniana sembrerebbe esserci la consapevolezza che, nella cultura moderna e postmoderna, il pensiero cristiano non sia riuscito a realizzare in tal senso una sintesi unitaria e valida. Scannone valuta le origini dell'età moderna e di quella postmoderna, consapevole dell'alternarsi di almeno quattro paradigmi: cosmocentrico antico, teocentrico medievale, antropologico moderno e antropologico postmoderno.⁷⁵ Se nel mondo teocentrico la natura e l'essere umano, il cosmo e la società, risultano ordinati a Dio, in quanto essere assoluto e perfetto, nel mondo moderno, iniziato con le rivoluzioni scientifico-culturali del Rinascimento, della Riforma protestante e dell'Illuminismo, l'essere umano costituisce il centro del mondo e la misura di ogni cosa. Scannone è consapevole che tale modello antropologico presenta un'estensione tanto epistemologica quanto etica, visto che sia la scienza che la tecnica rendono l'essere umano dominatore sulla natura, la quale, a lui sottomessa, non è più oggetto e fonte di contemplazione. Per di più, questa 'signoria' antropologica giunge, nelle sue forme più estreme, alla negazione di Dio. Affrancato dai riferimenti naturali e religiosi, l'essere umano conosce uno stato di crisi identitaria permanente, nel quale si consuma un vero e proprio dramma antropologico dal momento che l'individuo, malgrado la 'conquista' di un rapporto razionale con la realtà e con la storia, non riesce a determinare la prospettiva della propria autocomprensione, ossia non sa se deve comprendersi esclusivamente a partire da sé, dalle proprie opere, oppure dal mondo o dalla fede in Dio. Il filosofo argentino pare concepire la postmodernità non solo in quanto riscrittura della società e della cultura moderna, ma anche come una volontà di superamento della modernità mediante una cancellazione delle sue concettualizzazioni antropologiche, epistemologiche, estetiche, sociologiche e storiche. Sicché, nella prospettiva scannoniana, la critica postmoderna che rifiuta il pensiero funzionalista moderno e la razionalità conquistatrice, uniformizzante, tecnico-scientifica, ovvero l'idolatria del progresso propria del mondo moderno, apre la strada a un discorso filosofico rinnovato circa la religione e Dio.⁷⁶ Su questa scia, Scannone configura un progetto di utopia realizzabile per la società e la cultura latinoamericane, nel quale consiste, a suo avviso, il compito sociale della religione nel Terzo millennio, vale a dire quello di favorire un'apertura dell'essere umano a una trascendenza capace di rendere liberi persone, popoli e culture, tutelandoli da ogni tentazione di riduzionismo o di auto-assolutizzazione, valorizzando la costruzione di un mondo più umano e aperto alla questione di Dio.⁷⁷

La terza domanda è inerente al linguaggio e allo statuto epistemologico della filosofia della

⁷⁵ Nell'ambito strettamente teologico, pur senza trascurare le implicazioni filosofiche, un'analisi è offerta da J. MOLTMANN, *Was ist Theologie?*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1988, pp. 73-76.

⁷⁶ Cfr. SCANNONE, *El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia*, in «Teología», 1971, 19, pp. 88-94.

⁷⁷ Cfr. ID., *Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento de hoy*, in «Stromata», 1971, 27, pp. 207-215.

religione di Scannone.⁷⁸ In relazione alla svolta antropologica, la religione dell'età moderna si è orientata al soggetto, risultando antropocentrica: il fulcro non è Dio, ma la coscienza di Dio; non la storia di Gesù Cristo, ma la storicità del credente; non la fede oggettiva, ma il credere soggettivo. Tuttavia, nella sua proposta di una filosofia della religione, Scannone sottolinea come il mistero dell'essere umano sia il mistero di Dio, e il mistero di Dio sia il mistero dell'essere umano. In senso antropologico si direbbe, senza tradire un'influenza rahneriana, che l'essere umano è tale quando si affida all'inafferrabile mistero di Dio. Si può dunque ritenere che, nell'insieme dell'interpretazione del pensiero di Scannone, urge presentare alcune connessioni da lui operate. Per esempio, è utile chiarire il legame della filosofia della liberazione, come pure della filosofia inculturata, con la filosofia della religione.⁷⁹ Per giunta, è fondamentale studiare il passaggio che, nel pensiero scannoniano, si compie da una fenomenologia della religione a una filosofia inculturata della religione. Si devono comprendere le modalità con cui Scannone, distinguendo il livello antropologico-culturale della descrizione dei fenomeni, e passando dal livello fenomenologico, giunge all'ambito filosofico valorizzandone le domande radicali – e totali – sul senso dell'esistenza e sulla verità ultima. Proprio in tale contesto è opportuno chiedersi quale sia, sempre nel passaggio dall'approccio fenomenologico a quello filosofico del *factum religiosum*, il ruolo svolto dalla categoria di 'fenomeno saturo' di Marion.⁸⁰ All'orizzonte, nell'insieme di questi interrogativi, si stagliano due domande rispettivamente sulla legittimità, in ambito filosofico, del linguaggio religioso – con un approfondimento dei concetti di 'analogia', 'analettica', 'alterità',

⁷⁸ Una buona presentazione della filosofia della religione, come pure della teologia filosofica, è contenuta in O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983, pp. 60-68. Per una concisa esposizione del metodo teologico, utile per distinguere la teologia dalla filosofia della religione, cfr. W. KERN – F.-J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Patmos, Düsseldorf 1981, pp. 16-54.

⁷⁹ Al fine di determinare sinteticamente l'essenza della filosofia della religione di Scannone, cfr. SCANNONE, *Fenomenología y religión*, in «Estudios eclesiósticos», 1989, 64, pp. 133-139; ID., *La cuestión del método de una filosofía latinoamericana*, in «Stromata», 1990, 46, pp. 75-81; ID., *Teología y filosofía en la teología fundamental*, in «Stromata», 1997, 53, pp. 309-327; ID., *De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión*, in «Stromata», 2001, 57, pp. 195-228; ID., *Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina*, in «Stromata», 2009, 65, pp. 21-44; ID., *Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental*, in «Stromata», 2010, 46, pp. 135-149; ID., *Las fenomenologías de lo bello y de la religión*, in «Stromata», 2011, 67, pp. 169-177.

⁸⁰ Cfr. ID., *Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión*, in «Stromata», 2005, 61, pp. 1-15; ID., *Fenomenología y hermenéutica en la 'Fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion*, in «Stromata», 2005, 61, pp. 179-193; ID., *La fenomenología de la religión y la "fenomenología de la donación" de Jean-Luc Marion*, in N.A. CORONA (ed.), *La fenomenología. Sus orígenes, desarrollos y situación actual*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2009, pp. 397-419.

‘ermeneutica’, ecc. –, e sulla definizione della religione da un’angolazione prettamente filosofica e non teologica. In quest’ultimo caso, è opportuno ricordare come l’ermeneutica filosofica, proposta da Scannone, si riveli sensibile all’insieme dei mutamenti culturali postmoderni, all’interno dei quali orizzonti diversi di comprensione e di interpretazione si fondono fino a consentirne l’emergenza di nuovi paradigmi. Questi ultimi, a loro volta, consentono all’essere umano di autocomprendersi e di comprendere il mondo che lo circonda, garantendo sempre la possibilità di un ampliamento e di un approfondimento dell’orizzonte ermeneutico.

Il quarto quesito attiene al discorso su Dio.⁸¹ Esso ha acquisito un carattere fondamentale nella modernità, per essere riproposto, certo con accentuazioni nuove, nella postmodernità.⁸² La supposizione che l’essere umano, in quanto tale, si interroghi sul principio dell’essere e che quest’ultimo sia intrinseco alla sua natura, non fu più ovvia a partire dal XVII secolo, mentre la convinzione contraria si rafforzò nel corso del XIX secolo. Le catastrofi umane del XX secolo contribuirono a dare nuovi contorni a tale questione teologica. Se da una parte si palesa una riapertura della domanda su Dio fuori dalle sue definizioni metafisiche, dall’altra si giunge persino a eliminarla in quanto ritenuta priva di senso.⁸³ Secondo l’ottica scannoniana, la civiltà attuale è caratterizzata dalla dimenticanza di Dio, mentre una nuova tipologia antropologica si afferma, quella dell’*homo areligiosus*,⁸⁴ per il quale la domanda su Dio non solo risulta aver perso la propria urgenza, ma appare per di più irrilevante e, nel migliore dei casi, rappresenta soltanto una questione tra molteplici altre.⁸⁵ Scannone è consapevole che, nella situazione della svolta antropologica moderna, dinanzi all’immagine meccanicistica del mondo che a essa si

⁸¹ Sugli sviluppi del problema di Dio nel pensiero filosofico, cfr. MUCK, cit., pp. 13-48. Per uno sguardo riassuntivo sulla problematica di Dio nella storia della filosofia, utile a inquadrare l’indagine scannoniana nello stesso ambito: cfr. J.A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid 1994, pp. 29-47; pp. 109-140; pp. 141-168. E ancora, cfr. A. ORTIZ-OSÉS, *Lo que puede decirse de Dios. Sobre el ser y el alma, el amor y lo divino*, in J. GONZÁLEZ, E. TRÍAS (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid 2003, pp. 143-180.

⁸² Circa la questione del discorso su Dio nella postmodernità, cfr. C. PÉREZ, *Dios en el pensamiento posmoderno: hacia una teología de la muerte o de la afirmación de la vida*, in «Espiga», 2012, 23, pp. 127-144; F. TORRES ADAME, *¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo*, in «Análisis», 2019, 94, pp. 37-55.

⁸³ Cfr. MOLTSMANN, cit., pp. 60-62.

⁸⁴ Cfr. SCANNONE, *Dios y el ateísmo en América Latina*, in «Vida Pastoral», 1975, pp. 17-18; ID., *La no creencia en Argentina y Latinoamérica*, in «Stromata», 1978, 34, pp. 115-117.

⁸⁵ Un tentativo di riflettere sulla scomparsa del discorso su Dio nella società, nonché sulla perdita della consapevolezza della sua ricchezza, è stato realizzato da G. SIEGWALT, *La réinvention du nom de Dieu. Où donc Dieu s’en est-il allé?*, Labor et Fides, Genève 2021, pp. 23-65; pp. 119-128; pp. 129-150.

accompagna, la presenza dell'idea di Dio svanisca.⁸⁶ Pertanto, egli tiene conto del particolare contesto culturale e, partendo da una ricerca filosofica su Dio, giunge all'elaborazione di una teologia filosofica che si concretizza nel progetto del 'nuovo pensiero', senza con ciò trascurare il dato della rivelazione biblica.⁸⁷ Il progetto scannoniano si ispira all'opera di Rosenzweig, principalmente all'edificazione di un 'nuovo pensiero' alternativo alla tradizione filosofica precedente, opposto a una sua forma caratteristica di speculazione totalizzante.⁸⁸ Come Rosenzweig, Scannone non tematizza l'essere umano 'senza Dio' o 'al di fuori di Dio', bensì inserito in un tessuto di relazioni con i suoi simili, con il mondo e con Dio stesso. Con ciò, egli assume filosoficamente, benché in una prospettiva cristiana, le fondamenta volute da Rosenzweig per la struttura del suo progetto, che consistono nella fedeltà all'esperienza, intesa come concretezza del reale, e nel connubio tra filosofia e teologia, quest'ultimo orientato al superamento dei limiti imposti dalle loro teorizzazioni tradizionali per mezzo di una teologia filosofica. Su queste basi occorre determinare se la questione di Dio, che il filosofo argentino presenta quale interrogativo legittimamente filosofico e non solo teologico o teologico-fenomenologico, dunque essenziale per una filosofia della religione, renda visibile il carattere 'situato' del pensiero di Scannone. È stato osservato come, nella percezione scannoniana, l'universalità della domanda filosofica si possa pensare e comprendere a partire da un tempo e da uno spazio determinati. Tutto ciò appare chiaro nella concettualizzazione teologica che Scannone realizza a cominciare dalla domanda sul come sia possibile elaborare un discorso su Dio 'dopo Auschwitz' (Hans Jonas), e ancora, per quanto riguarda il contesto prettamente latinoamericano,⁸⁹ 'dopo Ayacucho' (Gustavo Gutiérrez).⁹⁰ Alcune correnti di pensiero contemporaneo presuppongono che Dio debba dimostrare come comprensibile, moralmente giustificata, dunque credibile, la propria esistenza davanti alle vittime della storia. Per cui, si rivela d'importanza capitale collocare la riflessione scannoniana sul piano di un duplice confronto. Da un lato, esso investe la filosofia di Scannone rispetto a una forma di razionalità classica e moderna chiusa alla novità storica, la quale cerca di approssimarsi alla

⁸⁶ Riguardo alla problematica della non credenza tanto nel mondo occidentale quanto in quello latinoamericano, cfr. SCANNONE, *Diálogo entre ateos y creyentes*, in «Estudios», 1968, 591, pp. 12-13; ID., *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, pp. 170-176.

⁸⁷ Cfr. ROSOLINO, *Desafíos y tareas de la religión en el nuevo milenio según J.C. Scannone. Una mirada filosófica desde América Latina que interpela el quehacer teológico*, cit., pp. 63-68.

⁸⁸ Cfr. LÓPEZ, *Ante Dios desde las víctimas. Elementos metodológicos y sistemáticos de la teología filosófica de Juan Carlos Scannone*, cit., pp. 550-554.

⁸⁹ Diverse considerazioni sono state presentate in merito, ad esempio da J. COSTADOAT, *El discurso sobre Dios en América latina*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993; ID., *La pregunta por Dios en la teología de la liberación*, in «Teología y vida», 1995, 4, pp. 381-398; H. GALLARDO, *La cuestión de Dios en América Latina*, in «Siwô'. Revista de teología», 2009, 2, pp. 9-46.

⁹⁰ Cfr. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005, p. 103.

comprensione del principio della realtà basandosi su categorie come ‘identità’, ‘necessità’, ‘intelligibilità’, ‘eternità’ e ‘universalità’. In secondo luogo, il confronto va effettuato con una metafisica che promuove un’immagine di Dio in quanto totalità.⁹¹ Su questa scia, occorre chiarire in che misura Scannone presenti una razionalità distinta, rinnovata, che scaturisce dal luogo ermeneutico delle vittime della storia. Di per sé, Scannone palesa un’attitudine postmoderna nella critica che avanza al discorso metafisico classico, alla tendenza oggettivante dell’essere propria di questo pensiero. Caratterizzata dalla compassione, rivendicante una conversione etico-intellettuale, la forma di razionalità proposta da Scannone sembra fondarsi sul riconoscimento dell’alterità ontologica dell’uomo rispetto a Dio, quest’ultimo inteso come ‘Mistero Santo’, infinito nel duplice senso levinasiano, cioè come ‘no-finito’ e ‘oltre il finito’. A ciò si aggiunge l’approfondimento delle mediazioni etica, simbolica, semantica e pragmatica alle quali si somma nella sfera religiosa,⁹² secondo Scannone, quella liberatrice.⁹³ Quest’ultima tipologia di mediazione purifica, tramite la critica, ogni illusione trascendentale, ingloba gli elementi positivi e legittimi degli sviluppi intellettuali moderni e postmoderni, concretizzandosi come risposta all’alterità etico-storica e religiosa.

CONCLUSIONE

A completamento di quanto presentato finora, sono necessarie alcune considerazioni di ordine metodologico. Le fonti e la letteratura secondaria, disponibili per un’analisi dettagliata della filosofia della religione di Scannone, sono sufficienti e ampie. Per quanto riguarda gli scritti del filosofo argentino, si impongono due precisazioni in merito alla metodologia.

La prima è relativa alle fonti. La selezione bibliografica è il risultato di un’attenta opera di ricerca e di studio degli scritti scannoniani, nel tentativo di isolare quelli dedicati alla filosofia della religione oppure alla riflessione teologica sulla religione e a tematiche affini, vale a dire quegli scritti che, direttamente o indirettamente, presentano considerazioni fenomenologico-filosofiche, oltre che teologiche, sul fenomeno religioso, colto nelle sue diverse declinazioni. La scelta documentaria ha tenuto conto del fatto che buona parte di questi testi già figurava, in un primo momento, su riviste scientifiche per essere poi riproposti da Scannone, con le opportune

⁹¹ Su questo punto sarebbe interessante dar vita a un confronto tra la visione metafisica scannoniana e quella elaborata da G. AGAMBEN, *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell’Occidente fra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023, pp. 3-58; pp. 88-104.

⁹² Cfr. SCANNONE, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, cit., pp. 172-187; pp. 228-235; pp. 236-246.

⁹³ Cfr. ID., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, cit., p. 108; p. 135.

modifiche e i necessari aggiornamenti, in saggi specialistici.⁹⁴

La seconda puntualizzazione metodologica riguarda una proposta di sistematizzazione del pensiero di Scannone inerente alla religione. Le sue teorizzazioni nell'ambito della filosofia della religione vengono studiate attraverso un approccio 'sincronico'. Nel caso specifico, ciò significa che non si è cercato di ripercorrere cronologicamente lo sviluppo della filosofia della religione di Scannone attraverso le tappe della sua vita. A essere più precisi, non si è pensato di realizzare un tentativo 'diacronico' di ricostruzione, bensì tematico e globale, in questo senso realmente sistematico e sintetico.

Riassumendo, la ricerca sul pensiero di Scannone non ha comportato dapprima un esame della sua produzione esclusivamente teologica, nelle sue declinazioni rispettivamente dogmatica, pastorale e morale, per passare in seguito a quella filosofica. Al contrario, le diverse fonti considerate sono state analizzate sulla base di categorie comparative, affinché si potessero scoprire nuovi aspetti della proposta scannoniana, nonché sostenere la riflessione e delineare concetti rilevanti per una maggiore comprensione della specificità della filosofia della religione di Scannone. Come si è detto, quest'ultima non rappresenta una tappa a parte della sua vita, bensì una sorta di 'grammatica' trasversale che esplicita il senso e delimita le fondamenta dell'intera opera.

gabriel.palasciano@gmail.com
(Universität Wien)

⁹⁴ Tra i volumi qui selezionati, la cui lettura è stata integrata anche da articoli non ripubblicati, vi sono in ordine di pubblicazione: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cit. (1987); *Evangelización, cultura y teología*, cit. (1990); *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, cit. (2005); *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2009.





Excursus

Alla figura di Piero Martinetti (Pont Canavese 21/8/1872 – Cuorgné 23/3/1943) e, segnatamente, al rapporto, nel suo pensiero, tra ‘Idealismo’ e ‘Trascendenza’ è dedicata la sezione Excursus di questo numero. Martinetti può essere a buon diritto considerato una figura di primo piano nel dialogo tra la cultura italiana e quella europea di inizio Novecento. È stato senza dubbio un mediatore e un interprete rigoroso, in Italia, dei dibattiti che, in Europa, soprattutto in area tedesca e anglosassone, si svolgevano in tema di metafisica, etica, filosofia della religione e della storia. I contributi di questa sezione cercano di fare luce sulla rilevanza di alcuni di questi dibattiti e sul ruolo in essi esercitato dal filosofo canavese.



GUIDO GHIA

«UN'UNITÀ SPIRITUALE ED INTERIORE». LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA DI PIERO MARTINETTI

«A SPIRITUAL AND INNER UNITY»
THE PHILOSOPHICAL CHRISTOLOGY OF PIERO MARTINETTI

*In 1934 Piero Martinetti publishes the book *Gesù Cristo e il cristianesimo*, the key text of his philosophical Christology. In this essay, Jesus of Nazareth is seen as a moral ideal that accesses truth through direct intellectual intuition. For Martinetti, following this moral ideal the human being finds within himself a spiritual unity, a transcendental religious element capable of overcoming both the theological-mystical vision of the Logos of the Gospel of John and the ecclesiastical degeneration of the magisterium of Jesus brought about by the Pauline letters.*

Nel 1934 Piero Martinetti pubblica *Gesù Cristo e il cristianesimo* (ora disponibile in una splendida edizione critica curata da Luca Natali per Morcelliana), imponente studio che, mediante approfondite disquisizioni storiche sull'ambiente di vita, le origini e le fonti di Gesù e delle chiese nate da lui, cerca di dare risposta al problema fondamentale (a cui tra l'altro si sentirà sollecitato a rispondere anche Benedetto Croce) «che dà l'interesse più vivo a tutte le ricerche sul cristianesimo: possiamo ancora noi essere cristiani?».¹

Si tratta di un confronto filosofico che Martinetti, figura austera della filosofia che si era opposto in nome della libertà al fascismo e che non era un credente professante, fa con il cristianesimo.² Un esempio mirabile di cristologia filosofica, atto a confermare il giudizio di Sandro

¹ P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo. Edizione critica*, a cura di L. Natali, Introduzione di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2014, p. 607.

² Come acclarato dalla Mostra documentaria, *Politica e religione negli anni del fascismo. Il 'Gesù Cristo' di Martinetti*, organizzata dall'Università degli Studi di Milano in data 27 aprile-8 maggio

Mancini, per cui, tra i filosofi laici italiani della prima metà del Novecento, Martinetti «forse più di tutti è stato mosso da un profondo interesse, insieme teorico ed esistenziale, verso la figura storica di Gesù, e tale interesse ha costituito una componente fondamentale della sua filosofia della religione».³

Il modo in cui, con le sue disquisizioni storiche, Martinetti si avvicina alla figura di Gesù di Nazaret e al cristianesimo vuole essere autonomo e indipendente sia rispetto al tomismo, sia rispetto allo storicismo hegeliano, ma anche e soprattutto crociano e gentiliano. È per questo che Martinetti intende confrontarsi con le tradizioni storiche del protestantesimo (soprattutto con la *Religionsgeschichtliche Schule* ispirata da Ritschl e Troeltsch) e con il neo-idealismo di Rudolf Eucken, letto alla luce della propria metafisica 'panenteistica' (influenzata da Spinoza), della visione cioè di un 'Uno-Tutto', la cui intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*) deve realizzare in ogni uomo la medesima unità spirituale ed interiore che si compie in Gesù Cristo, la sintesi cioè del dualismo tra il relativismo del molteplice e l'assoluta trascendenza dell'Uno. Tale intuizione, nota ancora Sandro Mancini,

è intesa ad un tempo come razionale e come mistica. È razionale, perché il filosofo canavesano concepisce la Ragione come totalità onnicomprensiva, quindi come unica via di elevazione all'Assoluto, che

2015, la pubblicazione del testo avvenne tra non poche difficoltà e interventi censori, sia del regime che delle autorità ecclesiastiche. A revisione del testo già completata, una tipografia di Lodi, con la quale Martinetti aveva preso accordi, si rifiutò di stamparlo per non incorrere in possibili ritorsioni da parte del sant'Uffizio. Il volume vide finalmente la luce presso il nuovo stampatore Sacchetti, che il 3 agosto 1934 annunciò a Martinetti di aver ricevuto alle ore 8.30, dall'ufficio stampa della prefettura di Milano, il nulla osta per la diffusione del *Gesù*. Un contrordine della stessa prefettura, giunto alle ore 17.30 e riportato nel *post scriptum*, impose la sospensione della distribuzione dell'opera sino a nuovo ordine. Martinetti, approfittando del primo permesso, inviò il libro ai sottoscrittori e riuscì a mettere al sicuro le altre copie dell'opera. Dopo due mesi di mancate comunicazioni da parte delle autorità giunse, il primo ottobre, il «decreto definitivo di sequestro». Avendo tuttavia Martinetti ritirato l'intera edizione, il commissario di polizia incaricato del sequestro trovò presso il tipografo solo poche copie residue, che vennero confiscate e distrutte. Un ultimo tentativo per permettere la diffusione del libro, rivelatosi poi infruttuoso, venne operato da Martinetti presso il Ministero della Cultura Popolare. Tre anni più tardi arrivò la condanna ufficiale da parte della Chiesa cattolica. Nel 1937 infatti, a seguito di una relazione inviata al Sant'Uffizio da padre Agostino Gemelli, tre pubblicazioni di Martinetti furono iscritte nell'*Index librorum prohibitorum*: il *Gesù*, *Ragione e Fede* e *Il Vangelo*. Il 12 dicembre comparve sull'«Osservatore Romano» un articolo, scritto da padre Mariano Cordovani, di commento alla condanna. Martinetti rispose all'articolo del quotidiano vaticano con una lettera, conservata presso l'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede.

³ S. MANCINI, *Piero Martinetti. Interpretazione di Gesù*, in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. II. Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, pp. 191-217: p. 193.

non ammette le scorciatoie del sentimento; è però anche mistica perché, nel solco dell'antica gnosi, essa è provvista di una portata liberatrice.⁴

I. IL VANGELO DI GIOVANNI COME TRATTATO TEOLOGICO-MISTICO DEL LOGOS

Ora, a ben vedere, nonostante il confronto con l'ammirata tradizione della *Religionsgeschichtliche Schule*, la parte più debole di queste disquisizioni storiche è quella riguardante i Vangeli.⁵ Martinetti, infatti, privo com'è di approfondite competenze in esegesi e scienza biblica, distingue tra i tre sinottici, che sarebbero Vangeli storici, e Giovanni, il cui Vangelo sarebbe invece da leggere e interpretare esclusivamente in senso teologico: «Nei quattro vangeli canonici una distinzione si è imposta ab antico, come evidente al più superficiale esame, fra i tre primi che hanno un carattere più nettamente storico, una più evidente affinità e sono più facilmente riducibili in un'esposizione unica, in un quadro sinottico (onde il nome), e il quarto, il vangelo di Giovanni, che ha un carattere più speculativo e teologico e si separa dagli altri anche per la disposizione diversa dello schema narrativo. L'affinità e le differenze dei tre vangeli sinottici hanno dato origine al grave problema del loro rapporto: l'enumerazione delle ipotesi successivamente proposte non ha più oggi che un interesse storico».⁶

Il vangelo di Giovanni, che per Martinetti si presenta come una sorta di trattato teologico-mistico,⁷ ha, invece, «un carattere ed un contenuto del tutto diversi: la sua inconciliabilità coi sinottici è già stata riconosciuta da Reimarus e da Herder».⁸

Esso porterebbe cioè a compimento la divinizzazione dell'ideale religioso di Gesù di Nazaret, facendone un mediatore soprannaturale tra la terra (regno delle tenebre) e il cielo (regno della luce), anticipando di fatto la teoria del *logos* di Filone Alessandrino:

⁴ Ivi, p. 195.

⁵ Per la linea del nostro discorso siamo particolarmente debitori dell'interpretazione della cristologia filosofica di Piero Martinetti fornita da Giovanni Moretto in un lontano corso universitario dell'Anno Accademico 1989-1990 dedicato alle cristologie filosofiche nei filosofi italiani del Novecento. Abbiamo dato conto di questo corso in G. GHIA, *Problemi e figure della cristologia filosofica italiana nelle lezioni di Giovanni Moretto*, in «Rosmini Studies» 2, 2015, pp. 143-159 (su Martinetti: pp. 147-149).

⁶ MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 151. Interessanti i nomi citati in nota da Martinetti per la storia della controversia sui sinottici: Jülicher, Loisy, Knopf, Wernle, Schmidt, Reville e Wellhausen.

⁷ Ivi, p. 317.

⁸ Ivi, p. 161.

Il Logos si è incarnato in Gesù Cristo uomo per vivere e morire in forma umana, rivelare Dio agli uomini e salvarlo: l'enfatico prologo del vangelo ha per fine di insistere sopra questa identità e di imprimere saldamente questa verità che il Logos è stato un uomo, ha vissuto con gli uomini ed ha loro insegnato la verità.⁹

In realtà, si tratta, a ben vedere, di una distinzione arbitraria: tutti i Vangeli hanno di fatto una preoccupazione teologica e pertanto, per risalire al nucleo veramente storico di ciò che in essi viene detto sulla vita di Gesù, bisogna fare un accurato lavoro esegetico. Di Gesù, infatti, per parafrasare Schleiermacher, non si può scrivere la biografia, come d'altra parte riconosce Martinetti stesso:

Che la storicità di Gesù non possa essere dimostrata è fuori di dubbio: come non può nemmeno essere dimostrato il contrario. Ma una dimostrazione di questo genere non si può esigere. Ogni narrazione storica è sempre una costruzione e quindi un'ipotesi più o meno probabile.¹⁰

II. GESÙ, UN IDEALE MORALE CON UN'INTUIZIONE DIRETTA DELLA VERITÀ

Martinetti proietta perciò sulla figura di Gesù la sua filosofia, che mostra influenze di Platone, Agostino, della Gnosi, di Spinoza, Kant, ma anche della filosofia indiana e di Schopenhauer, l'autore la cui ripresa gli consente di contrapporre al mondo fenomenico delle tenebre il mondo noumenico della luce.

Il mondo delle tenebre è, infatti, inganno e illusione, mentre il mondo della luce è la verità autentica, il Regno di Dio cui si accede unicamente tramite la carità ('Non intratur in veritatem nisi per caritatem'): «Gesù condannava il segreto dell'insegnamento settario: chi ha ricevuto dal Padre celeste il dono della verità deve farla risplendere in alto perché tutti possano ricevere la luce».¹¹

Come ha ben sottolineato Giovanni Filoramo, nella sua *Introduzione* all'edizione critica curata da Luca Natali di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, «al pari del Gesù kantiano, che come un guerriero lotta perché la giustizia si affermi in questo mondo, anche il Gesù di Martinetti rappresenta un ideale di morale attiva e combattente, a cui il Nostro non ha mai cessato di ispirarsi, Per tutti questi aspetti, quello di Martinetti è anche un Gesù che si distacca da quello tipico di una certa tradizione della teologia liberale, da Hegel a Harnack, iscritto in una forte esigenza pratica. La sua figura e la sua azione si radicano, invece, nell'apocalittica ebraica, nel suo pessimismo dualistico e nella sua attesa escatologica. La stessa dottrina morale e le pratiche ascetiche non sono separabili dall'aspettativa messianica, da cui ricevono ogni significato e valore. Nel contempo, il suo Gesù si distacca da questa tradizione anche per l'emergere di una religiosità superiore, di

⁹ Ivi, p. 318.

¹⁰ Ivi, p. 170.

¹¹ Ivi, p. 192.

tipo spirituale, ispirata a un accentuato sentimento dualista della trascendenza radicato nell'intimo della coscienza religiosa».¹²

Il richiamo di Gesù all'interiorità della coscienza e della legge va letta pertanto come un riattungimento fondamentale della sorgente viva della religione e della morale stessa; il Gesù di Martinetti è, in buona sostanza, un filosofo, la cui veracità non consiste nell'aspetto soprannaturalistico o nell'uso dei miracoli, ma nella sua autentica umanità, nel suo essere 'Urbild' e 'Vorbild' della più pura razionalità dell'uomo e della più elevata perfezione morale. Il divino parla e agisce nella legge morale ed è questo il senso dell'appello di Gesù alla coscienza dell'uomo come *locus revelationis* della parola di Dio che, in quanto *logos*, costituisce il principio, l'*arché*, di tutte le cose. Il vero *depositum fidei* non è quello delle ipostatizzazioni teologiche o delle sovracostruzioni sociologiche elaborate storicamente dalla cristianità nelle sue varie forme e figure, ma quello della coscienza morale intuita e vissuta da Gesù stesso, seguendo la quale ogni uomo può entrare in un contatto diretto, personale e mistico, con il trascendente.

La distinzione fondamentale, che entra qui in gioco e che troviamo espressa in un importante frammento del Lascito teologico di Lessing, *La religione di Cristo*, è quella tra la 'religione di Gesù', quella cioè che egli stesso professava, e la 'religione cristiana', quella cioè che ha come oggetto di fede Gesù di Nazaret chiamato il Cristo.¹³

Per Martinetti, Gesù non è figlio di Dio, ma è essenzialmente un rivelatore che accede alla verità per intuizione intellettuale diretta. Un'intuizione, quella di Gesù, che compenetra la vita di chi intuisce e che invero andrebbe letta alla luce della filosofia della religione di Schleiermacher: Cristo ha realizzato la più alta coscienza di Dio che sia mai apparsa sulla terra.

III. PAOLO E LA DEGENERAZIONE ECCLESIASTICA DEL MAGISTERO DI GESÙ

Con San Paolo, però, inizia la fase di degenerazione ecclesiastica del magistero di Gesù. È

¹² Ivi, pp. 29-30.

¹³ Cfr. G.E. LESSING, *La religione di Cristo* (1780), in G. GHIA (ed.), *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, Utet, Torino 2006, p. 701: «Se Cristo sia stato più che un uomo, è problematico. Assolutamente certo, invece, è che egli, se è in generale esistito, sia stato un vero uomo e che non abbia mai cessato di esserlo. Di conseguenza, la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose totalmente diverse. La prima, la religione di Cristo, è quella religione che egli stesso, in quanto uomo, riconobbe e professò; che ogni uomo può avere in comune con lui; che ogni uomo deve tanto più desiderare di avere in comune con lui, quanto più è sublime e degna d'amore la concezione che egli si fa di Cristo in quanto semplice uomo. La seconda, la religione cristiana, è quella religione che accoglie come verità che egli sia stato più che uomo facendolo, proprio in quanto tale, oggetto della propria venerazione». Va sottolineato, a proposito di questa distinzione tra la religione di Gesù e la religione professata dai cristiani, il debito di Martinetti nei confronti di Henri-Frédéric Amiel, l'autore del *Diario intimo* e sostenitore di una tesi pressoché analoga.

Paolo, infatti, per Martinetti, il vero fondatore della religione cristiana, che nasce dalla sostituzione dell'autocoscienza di Gesù come Figlio dell'uomo con la concezione teologica del Cristo Figlio di Dio. Un tale costrutto teologico, agli occhi di Martinetti di matrice paolina ancor più che giovannea, con l'introduzione del culto del mediatore celeste, realizza quella divinizzazione del Gesù storico e del suo ideale religioso che, per Martinetti, era invece estranea alla predicazione dei primi apostoli e discepoli.

Quando, infatti, i primi apostoli predicano la Risurrezione hanno sempre la preoccupazione del 'secondo le Scritture' e non del 'secondo il *logos*', cioè secondo la tradizione greca, come avverrà invece potentemente con la Patristica, su cui il giudizio di condanna di Martinetti è nettissimo, giacché i padri apologeti non hanno fatto altro che rivestire, con scarso senso critico, la fede cristiana di formule filosofiche desunte dal pensiero greco antico, non andando oltre però a un teismo antropomorfo, retorico e privo di storicità.

Nella predicazione di Paolo, «i problemi che nascevano già ai primi discepoli di Gesù dal contrasto fra la sua missione divina e il suo miserabile destino si risolvono in una concezione teologica del Cristo come mediatore metafisico, La sua vita terrena e la sua morte diventano una breve interruzione della sua vita celeste, resa necessaria dalle colpe dell'umanità: ciò che è per Paolo essenziale in Gesù non è la vita e l'insegnamento, ma la morte e la risurrezione».¹⁴

La cifra decisiva di tale divinizzazione diventano allora le parole del salmista «Non lascerai che il tuo Santo veda la corruzione», parole in cui però, a ben vedere, riecheggia il medesimo tormento di Giobbe, l'essenza stessa del pensiero etico. Bisognerebbe allora evocare, accanto a questa lettura ermeneutica di Martinetti, la filosofia morale di Kant, in cui si arriva al divino passando per l'etico, ma anche la dottrina della religione di Fichte, per cui «soltanto ciò che è metafisico, e non la dimensione storica, rende beato».¹⁵ Lo stesso postulato della Risurrezione, con la sua istanza metafisica di una rigenerazione dall'alto, è, se così si può dire, interno alla vita etica, la quale è una dimensione teleologica, dovendo condurre l'uomo a essere simile a Dio (*homoios tō Theō*).

IV. LA STRUTTURA TRASCENDENTALE DEL RELIGIOSO. IL MODERNISMO DI MARTINETTI

Ora, a ben vedere, non è certo estraneo, in questa visione del filosofo canavesano, l'influsso dei modernisti. Gli anni in cui Martinetti scrive il suo libro su Gesù Cristo e il cristianesimo sono, infatti, proprio quelli del modernismo, in particolare sono gli anni della rivista «Il Rinascimento», che annovera tra i suoi autori Gallarati Scotti, Casati e Jacini junior.

Martinetti è certamente il filosofo di riferimento del «Rinascimento»; Jacini progettava di laurearsi con lui (con una tesi su Troeltsch) e, anche se quel progetto non andrà mai in porto, è

¹⁴ MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 300.

¹⁵ J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 320.

grazie a Martinetti che egli intrattiene importanti contatti epistolari proprio con Troeltsch e con Rudolf Eucken, importante esponente del neo-fichtismo e vincitore, tra l'altro, di un Premio Nobel per la letteratura.¹⁶

Ma non è solo Martinetti a influenzare il modernismo. Secondo la tesi sostenuta per la prima volta da Remo Cantoni,¹⁷ l'influenza avviene anche all'inverso. È proprio dai modernisti, infatti, che Martinetti – nonostante il suo giudizio critico verso il modernismo in generale che resterebbe ai suoi occhi una sorta di 'apologetica cattolica' – recepisce la distinzione tra il Gesù storico e il Cristo della fede, che sarebbe poi il Cristo paolino e giovanneo. A partire da questa distinzione, Martinetti perviene quindi ad approfondire la filosofia della religione di Fichte: nell'io, nell'autocoscienza, si manifesta la coscienza stessa di Dio. Ne consegue un dualismo ecclesiologico che contrappone alla Chiesa visibile delle istituzioni storiche la Chiesa invisibile degli spiriti puri e liberi che hanno continuato e propagato la sapienza di Gesù Cristo, una sapienza che non si trova nei trattati teologici, ma dappertutto dove è la croce, ossia nell'umiltà, nella mansuetudine e nella disponibilità al martirio. Solo una tale chiesa invisibile è destinata, per Martinetti, a essere eterna, perché eterna è la sua vocazione a conformare l'esperienza vissuta da ogni uomo all'a priori religioso e morale dell'imperativo categorico che risuona nella coscienza e che la eleva all'Uno eterno. È dunque a questo 'imperativo dell'eterno',¹⁸ che risuona nella coscienza, che è indirizzato non solo il rispetto kantiano, ma anche lo schleiermacheriano sentimento di 'assoluta dipendenza'.

Nel sentimento di 'assoluta dipendenza' da questa coscienza nasce infatti la vera libertà dell'uomo. La libertà è dunque strettamente collegata a un bisogno religioso, a una struttura trascendentale ('apriori religioso') che non è coinvolta dalla crisi delle chiese e che anzi indica, alle chiese stesse, un preciso cammino di rinnovamento.

¹⁶ Il carteggio tra Stefano Jacini jr. e Rudolf Eucken, che consta di 62 missive (9 lettere di Jacini, 6 cartoline postali e 47 lettere di Eucken, di cui 2 indirizzate al padre di Jacini, il conte Giovanni Battista), era stato consegnato in fotocopia dagli eredi di Jacini a Moretto, insieme con le lettere e le cartoline inviate da Ernst Troeltsch a Stefano Jacini jr. e da Moretto pubblicate nel quaderno intitolato *Nuovi studi di filosofia della religione* dell'"Archivio di filosofia" (1982), pp. 169-180 (poi ripubblicate in G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 54-56). Il carteggio Jacini-Eucken, invece, integralmente trascritto e controllato da Moretto, è stato poi da lui affidato, prima della sua morte a mio fratello Francesco e a me, con l'invito a curarne una pubblicazione. Abbiamo dato conto di questo carteggio in F. E. G. GHIA, *Modernismo e pensiero religioso in Germania*, in «Humanitas» 62, 1, 2007, pp. 38-64, spec. pp. 53-61.

¹⁷ Cfr. R. CANTONI, *L'Illuminismo religioso di Piero Martinetti*, in «Studi filosofici», IV, 1943, pp. 216-233.

¹⁸ L'espressione 'imperativo dell'eterno' non è di matrice martinettiana, ma intende richiamare la prospettiva teoretica di Alberto Caracciolo. Cfr. A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Seconda edizione a cura di D. Venturelli, Il melangolo, Genova 2010.

Ora, a ben vedere, il presupposto di un tale rinnovamento viene individuato da Martinetti in tre punti: critica al fondamentalismo; universalismo della salvezza; superamento della arbitraria distinzione tra clero e laici.

- 1) *Critica al fondamentalismo*: L'obiettivo polemico di Martinetti è il fideismo, la concezione per cui Dio ha dettato la parola rivelata e questa va sempre attuata senza discussioni. Martinetti sottolinea, invece, l'importanza del principio ermeneutico, principio che, peraltro, nasce proprio nell'ambito dell'esegesi cattolica. La parola di Dio va interpretata alla luce di un contesto, di una situazione vitale che deve emergere da una disamina condotta con metodo storico-critico. È l'interpretazione, infatti, che fa parlare il testo: l'orizzonte dell'ermeneutica è l'orizzonte del testo. I Vangeli non nascono avulsi da un contesto e da una realtà storica, ma sono espressione di una comunità, di una Chiesa che già esisteva.¹⁹ Va detto, però, a onor del vero, che Martinetti sembra più propenso ad applicare il metodo storico-critico al contesto ermeneutico, piuttosto che a una disamina filologica del testo.
- 2) *Universalismo della salvezza*: Se non esiste una verità assoluta cristallizzata nella lettera di un Libro sacro, poiché qualunque Libro sacro va interpretato alla luce di un contesto, allora le varie religioni devono recuperare la dimensione della dialogicità, superando il principio esclusivistico ('extra ecclesiam nulla salus') e cercando nel confronto e nella convergenza reciproca le radici comuni delle loro dottrine nate dall'esperienza di autentici maestri di umanità. Una filosofia religiosa che, come quella di Martinetti, avverta il bisogno di concentrare la propria meditazione sulla coscienza morale intesa come *locus revelationis* del divino non può allora che rinvenire la propria vocazione e ispirazione di fondo, da un lato, nell'universalità vista come antitesi all'esclusivismo dogmatico, dall'altro lato, nella carità, letta come cifra irrinunciabile dell'ingresso nella verità. Come infatti ha sottolineato Giovanni Moretto, soltanto l'ecumenica e universale carità del pensiero è abilitata «a sognare un destino di salvezza per ogni uomo che venga in questo mondo e, quindi, a immaginare, con la potenza fantastica e poetica di cui neppure la sua razionalità può andare deserta, la coscienza di ogni uomo come la destinataria di una rivelazione soterica».²⁰
- 3) *Superamento dell'arbitraria distinzione tra clero e laici*: Sì è tutti contemporaneamente maestri e discepoli, perché tutti sono ammaestrati da Dio. Martinetti fa idealmente suo il 'tranciante' giudizio del modernista Alfred Loisy: Gesù annunciava il Regno

¹⁹ Cfr. P. MARTINETTI, *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934.

²⁰ G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 199, p. 188.

di Dio e al suo posto è venuta la Chiesa. Infatti, per Martinetti «la costituzione d'una gerarchia non soltanto non è una derivazione dal vangelo, ma non è affatto essenziale ad una società religiosa: essa serve alla chiesa solo in quanto organizzazione politica. Il sogno d'una grande chiesa universale gerarchicamente retta è anticristiano e antireligioso: la vera unità della chiesa cristiana non può essere che un'unità spirituale ed interiore, tenuta insieme dallo spirito di carità e di unione con Gesù Cristo».²¹

ghia@istitutoeuropaunita.it
(Università di Genova)

²¹ MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 635.





ANDREA PONTALTO

IL PRESUPPOSTO TRASCENDENTE DEL PENSIERO. LA CONOSCENZA IMMEDIATA DI DIO NELLA RIFLESSIONE DI PIERO MARTINETTI

THE TRANSCENDENT PREREQUISITE OF THOUGHT.
THE KNOWLEDGE OF GOD IN PIERO MARTINETTI'S REFLECTION

The paper discusses the different meanings of the notion of 'transcendence' in Piero Martinetti's main metaphysical works, focusing on the chief distinction between epistemological and ontological transcendence. In particular, the epistemological status of the ontological transcendence as a necessary prerequisite of thought is explored. Finally, the article analyzes Martinetti's interpretation of the traditional proofs of the existence of God, assumed as expressions of this necessary prerequisite - thus showing the influence that John Caird's An Introduction to the Philosophy of Religion had on Martinetti.

I. TRASCENDENZA 'GNOSEOLOGICA' E 'ONTOLOGICA'

Il tema della trascendenza nell'opera di Piero Martinetti può essere esplorato lungo due diverse direttrici di ricerca.¹ In primo luogo, è possibile progettare un percorso tematico-

¹ La filosofia di Martinetti è stata caratterizzata dalla critica secondo varie etichette, tra le quali (solo per citarne alcune), quella di 'idealismo trascendente', 'idealismo religioso', 'idealismo critico' e di 'razionalismo religioso'. Martinetti stesso, ad ogni modo, indica nel 1920 l'idealismo trascendente a carattere «metafisico e religioso» come la «forma vera e coerente dell'idealismo», cfr. P. MARTINETTI, *Il compito di filosofia nell'ora presente*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando editore, Roma 1972, pp. 96-98. Nel saggio *Morale, religione e filosofia* del 1938

concettuale, che vada a indagare e circoscrivere le diverse nozioni di trascendenza impiegate da Martinetti. In secondo luogo, è ipotizzabile un percorso storico-cronologico, col quale si vada a ricostruire l'evoluzione della riflessione martinettiana sul tema della trascendenza lungo gli oltre quarant'anni della sua attività di ricerca. Naturalmente, tali prospettive, per quanto distinte, non si escludono a vicenda, e anzi una qualche reciproca integrazione dei due metodi d'indagine sembra, oltre che necessaria, inevitabile.

Innanzitutto, è possibile rinvenire, tra le pagine di Martinetti, due distinti tipi di trascendenza: una prima forma, che chiameremo 'gnoseologica', e una seconda, non sovrapponibile alla prima, che definiremo 'ontologica'. La trascendenza gnoseologica è oggetto speciale d'indagine del secondo capitolo dell'Introduzione alla metafisica, dedicato alla 'Conoscenza sensibile', e si costituisce come la presupposizione 'realistica' dell'esistenza di una realtà esterna al pensiero e indipendente da esso. Martinetti giudica tale posizione insostenibile, individuando la ragione ultima di tale inammissibilità nell'intrinseca autocontraddittorietà di una concezione che pretenderebbe affermare attraverso il pensiero una realtà esterna ad esso.² Le analisi svolte in questa sezione dell'Introduzione alla metafisica, il cui ordine espositivo sembra obbedire ad un criterio non meramente storiografico, ma altresì 'dialettico', sono infatti dedicate a una meticolosa confutazione di differenti versioni di realismo,³ partendo da una forma di 'realismo ingenuo', che ammette cioè un'immediata aderenza della coscienza alla realtà extramentale, per concludere a delle posizioni caratterizzate da un maggiore grado di problematizzazione di tale rapporto, fino a quella radicale ammissione di inconoscibilità della realtà esterna al pensiero rappresentata dal criticismo kantiano, che Martinetti, seguendo le interpretazioni di Schopenhauer, Riehl, Fischer e Cantoni, interpreta come 'realismo trascendentale'.⁴

Martinetti definisce invece la propria concezione come 'idealismo etico religioso', cfr. *Ragione e Fede*, Einaudi, Torino 1942 (d'ora in poi: RF), p. 380.

² Cfr. P. MARTINETTI, *Introduzione alla filosofia*, Marietti, Genova 1987 (d'ora in poi: INT), pp. 50, 63-65, 73-74.

³ Martinetti passa in rassegna le posizioni del realismo ingenuo, realismo scientifico, realismo critico e realismo idealistico. Tali dottrine, pur nella differenza di vedute, concordano su questo punto: «che la conoscenza è una traduzione, un travestimento della realtà in sé nel linguaggio della coscienza» (INT, p. 73). Cfr. analoghe considerazioni alle pp. 110-111.

⁴ Sull'interpretazione di Kant elaborata nell'*Introduzione alla metafisica*, cfr. M. FERRARI, *L'interpretazione martinettiana di Kant e Hegel*, in «Rivista di Filosofia», LXXXIV, 1993, 3, in particolare pp. 427-434. Ferrari tralascia però di rilevare l'apporto fornito all'ermeneutica kantiana di Martinetti da Kuno Fischer, la cui interpretazione in senso realistico della filosofia di Kant sviluppata nella *Geschichte der neuern Philosophie* è richiamata in due occasioni nell'*Introduzione alla metafisica* alle pp. 60 e 65. Qui, Martinetti si riferisce in particolare ai volumi di K. FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre*, vol. I, Heidelberg 1898⁴; *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1900³. Sul realismo

La confutazione della trascendenza gnoseologica propugnata dal realismo si accompagna inoltre all'affermazione idealistica dell'identità di pensiero ed essere. L'idealismo che Martinetti intende salvaguardare, almeno a questo livello, è però un idealismo percettivo di stampo berkeleyano, un idealismo, cioè, che con il termine 'pensiero' intende riferirsi innanzitutto alla realtà fenomenica, alla dimensione dell'esperienza nella sua concreta attualità. L'idealismo coincide allora con il riconoscimento che la realtà che ci è data nell'esperienza è la realtà stessa e nulla all'infuori di essa, che il pensiero è il manifestarsi dell'essere, la coscienza che l'essere ha di sé:

La forma universale e fondamentale dell'essere è l'essere per la coscienza, l'essere nella forma di atto cosciente. La verità espressa in questa breve proposizione afferma quindi non solo che l'essere, il mondo, ci è dato come rappresentazione, come processo della coscienza, ma che questo processo cosciente esaurisce la realtà del mondo nella sua totalità.⁵

Il progresso del conoscere filosofico è costituito dall'approfondimento di questo punto teorico. Concepire la coscienza come unità di pensiero ed essere, come sintesi di soggetto e oggetto, dunque come sintesi di sé con l'altro da sé, e, in definitiva, come identità originaria dei differenti: ecco, espresso in termini elementari, l'essenza del problema filosofico indagato da Martinetti nei suoi risvolti gnoseologici e ontologici.

Molto altro andrebbe detto su quell'atto di inaugurazione ideale del filosofare che è rappresentato, secondo Martinetti, dalla presa di consapevolezza della verità dell'idealismo, sul modo in cui tale consapevolezza è da lui declinata e sulle variegate esperienze di pensiero richiamate a illuminare questo atto iniziale. Ci limiteremo a rilevare, a questo proposito, come le analisi offerte dal filosofo piemontese intorno alla configurazione dell'esperienza pura, vale a dire dell'esperienza epurata dalle scorie del presupposto realistico, facciano ricorso non soltanto ai grandi classici della tradizione idealistica, ma, come ha ormai pienamente dimostrato la critica più recente, attingano a piene mani anche dalla filosofia accademica tedesca di fine Ottocento (citiamo, per esempio, la psicologia sperimentale di Wundt, l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, la filosofia dell'immanenza di Schuppe e Schubert-Soldern, la psicofisica di Fechner, la metafisica spiritualistica di Paulsen e Lotze).⁶

di Kant nella storiografia di Fischer, cfr. M. LONGO, *Il Kant di Kuno Fischer*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 2006, 4, Supplemento, pp. 165-181.

⁵ INT, p. 325.

⁶ Sulle fonti tedesche di Martinetti un rilevante contributo è stato fornito da S. POGGI, *Martinetti e i suoi autori tedeschi*, in «Rivista di filosofia», LXXXIV, 1993, 3, pp. 395-426. La ricerca più recente, che si giova soprattutto dei lavori di Giovanni Rota e Luca Natali, sta contribuendo ad ampliare questo campo d'indagine, approfondendo i rapporti tra Martinetti e la filosofia accademica tedesca di fine Ottocento. Cfr. G. ROTA, *Martinetti e la filosofia dell'immanenza*, in «Rivista di storia della filosofia», LXXV, 2022, 3, pp. 397-421; L. NATALI, *Martinetti tra «nuova psicologia» e metafisica idealista*, in «Rivista di storia della filosofia», LXXV, 2022, 3, pp. 422-452. Per una panoramica aggiornata sulle fonti adoperate da Martinetti durante la stesura dell'*Introduzione alla*

Accennato rapidamente alla trascendenza ‘gnoseologica’, è tempo di svolgere alcune considerazioni attorno a quella forma di trascendenza che abbiamo chiamato ‘ontologica’. Essa corrisponde alla posizione di una realtà ulteriore rispetto alla coscienza immediata, di una realtà, cioè, che in certo modo oltrepassa l’esperienza individuale. Concezione tuttavia da non confondere con la anzidetta trascendenza ‘gnoseologica’ o ‘assoluta’ dell’essere rispetto alla coscienza,⁷ perché, se in quel primo caso era affermata la completa indipendenza della realtà rispetto al pensiero, veduta che coerentemente svolta conduceva all’inconoscibilità della realtà in sé (e quindi all’impossibilità di affermarne persino la sola esistenza), in questo caso si afferma sì l’esistenza di qualcosa che oltrepassa l’esperienza, ma senza negare la relazione che questa realtà intrattiene con il pensiero. Assistiamo qui alla divaricazione tra ‘intelletto’ e ‘ragione’, tra pensiero che categorizza la realtà immediatamente data e pensiero che pensa la realtà in quanto tale, tra pensiero del finito e pensiero dell’infinito. Il riconoscimento dell’esistenza di una realtà ulteriore all’esperienza è cioè coincidente con il rilevamento della finitezza dell’esperienza, rilevamento possibile solo sul fondamento della presenza di fronte al pensiero della realtà assoluta, manifesta sia pure in forma parziale e imperfetta. Tale affermazione di una realtà ulteriore non è pertanto l’esito di un impossibile ‘salto’ al di là del pensiero, ma di una riflessione che l’esperienza compie su se stessa – riflessione che rivela come il dato attesti costitutivamente un rimando oltre se stesso. Il tentativo di Martinetti, in altre parole, è quello di combinare l’immanenza gnoseologica dell’essere al pensiero con la trascendenza ontologica dell’essere assoluto rispetto alla realtà immediatamente data nell’esperienza.⁸

È opportuno a questo punto introdurre un’ulteriore distinzione: quella, cioè, tra una forma di trascendenza ontologica ‘orizzontale’ e un’altra che denomineremo ‘verticale’. ‘Orizzontale’ è la trascendenza della natura rispetto al soggetto, ‘verticale’ quella di Dio rispetto al mondo intero (cioè rispetto al complesso costituito dal soggetto e dalla natura, considerati insieme). La trascendenza ‘orizzontale’ è tematizzata da Martinetti in maniera esplicita nel già citato secondo capitolo dell’Introduzione alla metafisica, dove è chiamata ‘trascendenza relativa’, in opposizione alla ‘trascendenza assoluta’ della cosa in sé. La struttura polare dell’esperienza,

metafisica, cfr. G. ROTA, *Le fonti di Piero Martinetti a partire dalle carte inedite*, in «Rivista di filosofia», CXIII, 2022, 1, pp. 13-44.

⁷ «Ora bisogna distinguere fra ciò che trascende assolutamente l’esperienza (ossia l’essere in sé che non è nemmeno concepibile) e ciò che trascende l’esperienza immediata (il complesso delle percezioni non attuali)» (INT, p. 123). E ancora: «Noi possiamo ammettere un trascendente relativo, non un trascendente assoluto, di cui non abbiamo, né possiamo avere la minima notizia» (INT, p. 124).

⁸ Questo snodo teoretico verrà portato a piena consapevolezza metodologica da Gustavo Bontadini, il quale tuttavia riterrà di non trovare in Martinetti una sufficiente tematizzazione del carattere inferenziale del sapere metafisico, ridotto al contrario a mera conoscenza intuitiva. Cfr. G. BONTADINI, *Introduzione*, in G. BERSELLINI RIVOLI, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, Il Saggiatore, Milano 1972, in particolare pp. 14-20.

costituendosi come una sintesi di soggetto e oggetto, di io e non-io, attesta inconfutabilmente l'indipendenza dell'oggetto dal soggetto (è una «rivelazione immediata»).⁹ «Non vi è nessun atto di conoscenza, nessun processo cosciente in cui l'io nostro non venga a contatto, non urti con una realtà non ancora implicata nel complesso della nostra coscienza».¹⁰ Pertanto, sostiene Martinetti, «se la prima verità della filosofia è la certezza della mia esistenza come coscienza, la seconda verità è la certezza che il mio essere subisce nelle sue continue trasformazioni una specie di violenza dall'esterno per cui io sono fatto certo dell'esistenza di altri esseri da me indipendenti».¹¹ È dunque un dato di esperienza, ovvero la percezione di un urto e una violenza esteriori, a renderci nota l'esistenza di una realtà esterna, che sussiste indipendentemente dalla partecipazione alla nostra coscienza individuale.

Tratto caratteristico del pensiero di Martinetti è che la riflessione sul dato imponga di attribuire poi a questa realtà esterna una qualche forma di soggettività, e cioè di pensare la realtà naturale come un complesso di coscienze, come un sistema infinito di vite spirituali. L'oggetto è infatti un contenuto di coscienza. La sua esistenza può essere distinta da quella della mia coscienza individuale, ma non da quella di una coscienza qualsiasi. È allora necessario ammettere che l'oggetto, prima di diventare un oggetto 'per me' o per un qualche altro soggetto, debba essere oggetto della propria stessa rappresentazione, e attribuirgli, così facendo, una vita cosciente autonoma.¹² Con queste mosse prende dunque forma il cosiddetto 'pluralismo monadologico' di Martinetti, cioè la sua personale variante di panpsichismo, modellata sull'esempio di autori come Fechner, Paulsen, Lotze e Clifford,¹³ e tanto avversata dalla scuola di Gentile (basti pensare alle critiche di Spirito e Sciacca).¹⁴

La natura sorpassa l'individuo in termini, per così dire, quantitativi, configurandosi come un complesso di entità indipendenti dal soggetto cosciente, ma la cui essenza è analoga ad esso. Un discorso diverso è da farsi rispetto a Dio, cioè a quell'«Unità assoluta» che Martinetti ritiene essere il fine ideale di ogni nostro atto cosciente, e in riferimento alla quale si dovrebbe parlare

⁹ INT, p. 125.

¹⁰ Ivi, p. 122.

¹¹ Ivi, pp. 121-122.

¹² Ivi, pp. 122-123, 126.

¹³ Per una difesa contemporanea del panpsichismo su basi idealistiche, cfr. T.L.S. SPRIGGE, *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983, cap. 3 'The Vindication of Panpsychism'. Sprigge riconosce apertamente Fechner, Lotze e Paulsen (insieme ad autori come Spinoza, James, Whitehead e Royce) quali sostenitori del panpsichismo. Cfr. la voce «Panpsychism» contenuta nella *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/panpsychism/v-1/sections/the-nature-of-panpsychism> (ultima consultazione: 08/02/2023).

¹⁴ Cfr. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Bulzoni, Roma 1974² (1930), pp. 19-20; M.F. SCIACCA, *La crisi dell'idealismo*, in «Ricerche Filosofiche», XII, 1934, in particolare pp. 24-25.

di 'trascendenza verticale'. Particolarmente significativo, a questo proposito, è quanto Martinetti afferma a proposito dell'Unità assoluta in quel 'breviario di metafisica' pubblicato in forma anonima nel 1926 e poi comparso sulla «Rivista di filosofia» nel 1943, in occasione della morte del filosofo, col titolo di Idealismo e trascendenza:

Determinare quale sia la natura assoluta dell'Unità divina è cosa che supera ogni potenza finita. Essa non è per noi che l'ideale supremo, il punto verso il quale converge ogni aspirazione più alta dell'essere nostro. Come unità essa esclude ogni opposizione reale di esseri: come totalità della realtà, deve in sé comprendere ciò che ogni essere ha in sé di reale e che in una unità universale indistinta troverebbe, non la pienezza della vita, ma la morte.¹⁵

Dio è qualificato come 'unità' e 'omnitudo realitatis', totalità di tutto ciò che esiste. Con ciò non si afferma soltanto che Dio raccoglie presso di sé tutto il reale, senza che nulla sia escluso da esso; ma si aggiunge che il modo di questo raccoglimento è differente da qualsiasi forma di unità riscontrabile nei fenomeni. La natura dell'Unità divina, infatti, «supera ogni potenza finita» intellettuale. Con ciò, si badi bene, Martinetti non intende negare che il conoscere abbia a che fare con l'unità. Al contrario, ogni nostra conoscenza è il risultato di un atto di sintesi, di uno sforzo intellettuale che termina nell'apprensione dell'unità del molteplice implicita nei fenomeni.¹⁶ Tuttavia, il pensiero più profondo di Martinetti è che qualsiasi unità noi possiamo conoscere risulterà pur sempre un'unità relativa, travagliata dall'opposizione interna tra i suoi termini, e quindi incapace di renderci pienamente manifesta quell'«unità assoluta dell'esperienza» che è l'ideale supremo del pensiero.¹⁷ L'Unità divina è quindi diversa rispetto all'unità che il mondo stesso manifesta. Dio, in altre parole, è identico al mondo, giacché lo comprende entro di sé, ma è identico al mondo in quanto il mondo è trasfigurato, liberato da quelle forme di limitazione e

¹⁵ P. MARTINETTI *Idealismo e trascendenza*, par. III, pubblicato inizialmente anonimo e senza titolo a Milano nel 1926, Tipografia Serra-Tirrani; successivamente la «Rivista di Filosofia» ne pubblicava un estratto nel 1943, conferendogli il titolo con cui il saggio è noto ancora oggi; ora è raccolto in *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 53-58.

¹⁶ «[L]’unità è la verità del dato che scaturisce dal dato stesso, in cui si rivela, è il dato stesso che si trasfigura per una virtù interiore in un’unità profondamente reale, rispetto a cui la molteplicità antecedente riveste il carattere di un’accidentalità pura, di un accidente. [...] Così le forme *a priori* della conoscenza sono in realtà le forme che successivamente assume nei diversi gradi del suo svolgimento la stessa realtà cosciente» (INT, pp. 366). Questo è il modo in cui Martinetti, a ben vedere, si appropria della dottrina kantiana della sintesi *a priori*, trasformando, cioè, le forme *a priori* della coscienza in vere e proprie «strutture ontologiche della realtà» (cfr. M. MORI, *Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant*, in «Il Protagora», XXXIX, 2012, 18, p. 365; ma cfr. anche V. MEATTINI, *Conoscenza e metafisica. Sviluppi kantiani in Martinetti*, in «Idee», 1988, pp. 55-72).

¹⁷ INT, p. 360.

opposizione reciproca che gravano sui suoi elementi.¹⁸ La trascendenza di Dio rispetto al mondo non è meramente quantitativa, ma implica una trasformazione qualitativa del mondo nel momento della sua ricongiunzione col divino. Compare qui, se vogliamo, una forma di differenza ontologica.

L'assoluta trascendenza che caratterizza l'unità perfetta di Dio impone dunque di pensare quest'ultimo non come l'autore del mondo, poiché in tal caso egli sarebbe il principio della separazione e della molteplicità che affliggono l'esistenza empirica, ma piuttosto come il Salvatore.¹⁹ L'Unità divina è il 'dover essere' delle cose, la dimensione in cui è custodito il loro essere più sostanziale e più vero: ciò implica la distinzione tra l'essere del mondo così come appare a noi, e l'essere del mondo in Dio, ove l'esistenza empirica, per così dire, si dissolve come un'apparenza illusoria e dolorosa.²⁰ Lo stesso cammino di progressiva ascensione della coscienza che conduce a gradi di sempre maggiore perfezione si risolve, se rapportato con l'Unità divina, in mera 'apparenza'²¹. «[L]a serie dei gradi della vita», scrive il filosofo piemontese, «è in fondo soltanto una serie di apparenze sempre più digradanti che si risolve, per la coscienza liberata dalla limitazione, nell'unica vera realtà: in Dio».²²

L'idealismo di Martinetti è stato definito, per queste ragioni, come una forma di monismo acosmistico per il quale il mondo si risolve completamente in Dio, e dove ciò che del mondo non è identico a Dio è considerato illusione, errore, apparenza, non-essere.²³ Non sono ammissibili forme di relazione tra Dio e mondo che lascino sussistere queste due entità come realtà distinte. Posta la dualità, il pensiero per sua necessità interiore è portato a individuare quell'unità che lega tra loro i diversi. Ma il modo in cui Martinetti concepisce l'unità (una concezione 'eleatica',

¹⁸ «L'essere delle cose è adunque in Dio ma non è in Dio quale si rivela nelle cose: il mondo è in Dio, ma non è Dio» (cfr. P. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. II, p.75).

¹⁹ Cfr. MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54. Le considerazioni contenute in questo capoverso sono state sollecitate da un referee anonimo, a cui sono debitore.

²⁰ Sul «carattere illusorio e doloroso del mondo», cfr. RF, p. 380.

²¹ Cfr. MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54. Sul tema dell'illusorietà del processo di ascensione dello spirito, cfr. RF, p. 381. Per un approfondimento critico, si veda V. MEATTINI, *Ragion pura e ragion pratica. Martinetti interprete di Kant*, Vigo Corsi, Pisa 1988, pp. 113-117.

²² MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54.

²³ Cfr. M.F. SCIACCA, *Martinetti*, La Scuola, Brescia 1943, pp. 63, 119; D. SACCHI, *L'istinto religioso del pensiero nella speculazione di Piero Martinetti*, in P. PAGANI, S. D'AGOSTINO e P. BETTINISCHI (eds.), *La metafisica in Italia tra le due guerre. Atti del convegno di studi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 346-349, 358-365. Di diverso avviso sono invece le interpretazioni "gnostiche" che hanno insistito sul dualismo religioso che qualifica la prospettiva martinettiana. Cfr. ad esempio, A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 58-61; F. Milanesi, *La filosofia neo-gnostica di Piero Martinetti*, in «Paradigmi», X, 1992, 29, in particolare pp. 353-356.

è stata definita),²⁴ fa sì che la relazione tra Dio e mondo non possa che consistere nella riduzione di uno dei due termini all'altro: riduzione, nello specifico, del finito all'infinito. Anche una concezione come quella creazionistica in cui si tentasse di tenere ferma l'indipendenza dell'infinito contro il finito sarebbe costretta, secondo Martinetti, a ribadire il finito come un qualcosa di separato e autonomo dall'infinito, e quindi a fare dell'infinito un alcunché di finito. Un Dio che crea è un Dio che lascia parte del proprio spazio al mondo, è un Dio che si fa da parte, e dunque è un Dio che si fa parte.²⁵ L'unica strada percorribile, perciò, rimane quella della riconduzione del finito in seno all'infinito. Monismo trascendente, panteismo acosmistico, panenteismo.²⁶

II. DIO COME PRESUPPOSTO DEL PENSIERO

L'esistenza dell'Unità assoluta non è, per Martinetti, una credenza arbitraria, una mera supposizione. Si tratta invece della certezza fondamentale della ragione, il suo intimo criterio di verità. Secondo quanto affermava già Afrikan Spir, autore caro a Martinetti, la ragione reca in sé stessa la norma assoluta del conoscere, la quale non è altro che la manifestazione della realtà nella sua forma normale, la presenza iniziale dell'Assoluto di fronte alla nostra coscienza.²⁷ Ogni atto conoscitivo è animato dalla presenza dell'unità divina, che però appare negli stadi preriflessivi della coscienza solo come un'esigenza interiore, il 'presentimento' di una realtà superiore. Tuttavia, anziché mera esigenza soggettiva, essa è piuttosto «il vero elemento a priori» del pensiero:²⁸ la consapevolezza che la realtà è in sé unità e armonia, che le

²⁴ Cfr. F.P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, con prefazione di M. Sciacca, Morcelliana, Brescia 1950, pp.119-120; BERSELLINI RIVOLI, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, cit., pp. 34-43; SACCHI, *La religiosità del logos nella speculazione di Piero Martinetti*, cit., p. 355.

²⁵ «Anzi è contraddizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sé: non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile» (P. MARTINETTI, *La Libertà*, Boringhieri, Torino 1965, p. 443).

²⁶ Negli inediti che compongono la cosiddetta *Metafisica generale* Martinetti non disdegna di parlare di 'panenteismo' in riferimento al panteismo trascendente, concezione in cui egli stesso si riconosce, e per la quale Dio «trascende e contiene l'esperienza» (MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, p. 355, nota 51).

²⁷ Cfr. A. SPIR, *Pensée et Réalité*, trad. fr. di A. Penjon, Lille 1896, p. VIII (trattasi dell'edizione francese di *Denken und Wirklichkeit* citata da Martinetti nell'*Introduzione*). Cfr. anche P. MARTINETTI, *Il pensiero di Africano Spir*, a cura di F. Alessio, Albert Meyner, Torino 1990, p. 57. Su Martinetti e Spir, cfr. G. GHIA, *Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*, in «Humanitas», LXXIII, 2018, 3, p. 378-386.

²⁸ INT, p. 373.

contraddizioni dell'esperienza hanno una soluzione, che l'assurdo non è l'ultima parola sull'esistenza.

L'autentico compito della filosofia non è allora quello di dimostrare l'esistenza dell'Assoluto (in quanto la sua esistenza è già nota al pensiero), ma di verificare se la realtà data corrisponda, si identifichi all'Assoluto. Il lavoro filosofico di Martinetti, da questa prospettiva, non appare altro che un'opera di rigorizzazione ed essenzializzazione della metafisica, la cui struttura discorsiva viene a configurarsi come la sintesi di due evidenze originarie ineliminabili e distinte: il darsi dell'esperienza e il darsi di una norma logica assoluta. Ne consegue che la posizione della trascendenza dell'Unità assoluta rispetto ai fenomeni è dovuta al riconoscimento di una discrasia tra logo ed esperienza, di una contraddizione sussistente tra la realtà fenomenica e il pensiero.

Da quanto detto, come già rilevava accuratamente Dario Sacchi, appare che la metafisica è per Martinetti l'esplicitazione rigorosa e sistematica delle strutture latenti del pensiero, e insieme la valorizzazione delle implicazioni ontologiche che da esse si dipartono.²⁹ Si tratta, in altre parole, di una accurata ispezione dell'attività sintetica del pensiero e delle sue condizioni di possibilità, un'indagine trascendentale che pone capo ad un termine trascendente, una convalida dell'istinto metafisico del pensiero. Da questa prospettiva, il percorso di ascesa alla coscienza di Dio affrontato dal metafisico non appare diverso dal processo spontaneo della coscienza religiosa (una volta che quest'ultima sia spogliata delle scorie mitologiche che ne oscurano la pura essenza razionale), se non per una esplicita presa di consapevolezza della necessità logica sottesa a questo movimento di elevazione.

La coscienza di Dio è stata caratterizzata come il presupposto del pensiero implicito in ogni movimento di coscienza. È però necessario comprendere il significato esatto che Martinetti attribuisce a questo 'presupposto'. Esso è infatti la fonte della razionalità stessa, e in quanto tale non può che essere logicamente antecedente rispetto a qualsiasi struttura concettuale determinata, la quale deriva anzi da esso la propria legittimità. Scrive Martinetti nel saggio *Ragione e fede* che la coscienza dell'Unità assoluta «è il vero a priori religioso, che non è un a priori irrazionale: perché quest'unità, in cui presentiamo l'eterno, è quell'a priori stesso che ordina e unifica razionalmente l'esperienza».³⁰ Esso è, in altre parole, il principio 'anipotetico' del sapere, logicamente presupposto in ogni atto di conoscenza, la cui validità, sebbene non dedotta sillogisticamente, è tuttavia riconosciuta in maniera riflessiva, constatando come «la negazione di quell'atto supremo della nostra ragione», per cui essa prende coscienza dell'Unità divina,

²⁹ «[F]are metafisica significa in primo luogo esplicitare le caratteristiche del movimento di pensiero in cui consiste la mediazione dell'immediato, significa penetrare la struttura della mediazione logica come tale. La metafisica si presenta, in qualche modo, come un corollario immediato della logica (della *logica maior*, certo, ossia della logica filosofica), si presenta cioè come una logica applicata, ma poi forse, ancor più che come una logica applicata, semplicemente come una logica pienamente dispiegata e cosciente di sé» (cfr. SACCHI, *La religiosità del logos nella speculazione di Piero Martinetti*, cit., p. 357).

³⁰ RF, p. 55.

«implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale [...]: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'a priori».³¹ La coscienza a priori di Dio, in altre parole, è presupposta dalla stessa negazione di tale coscienza, sicché tale negazione si rivela essere, da ultimo, negazione di sé medesima.

Non deve sorprendere allora la scarsa considerazione che Martinetti riserva alle tradizionali 'prove dell'esistenza di Dio'. Certo, nell'introduzione il tema delle prove non è affrontato direttamente, eppure sembra tralucere una certa inevitabile diffidenza verso una struttura inferenziale che, ammettendo inizialmente la possibilità che Dio non esista, arrivi infine a concludere per la sua esistenza. Ad ogni modo, nella postuma *Metafisica generale*, redatta presumibilmente tra il 1904 e il 1906,³² Martinetti esplicita invece il proprio radicale dissenso nei confronti delle prove. «La fede nel divino» scrive «non è la credenza risultante da un'argomentazione [...] ma [...] il risplendere d'una verità intravista fin dai primi albori dell'intelligenza».³³ E, con accenti in cui si distinguono echi jacobiani, aggiunge:

È semplice del resto comprendere come sia assurdo tentare una prova logica della supposizione suprema che tutto il complesso dell'esperienza impone alla nostra ragione. Da quale principio superiore deriveremo la verità da dimostrare, se questa è per se stessa la verità suprema?³⁴

Appare evidente la svalutazione riservata alle prove. Se tuttavia compiamo un salto di oltre trent'anni, nel saggio *Morale, religione, filosofia* Martinetti rivela un mutamento di atteggiamento. Qui, infatti, le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, anziché sofismi intellettualistici, vengono riconosciute come forme di espressione della stessa verità a priori che un autentico atteggiamento filosofico si incarica di esplicitare, ma non di dimostrare deduttivamente.

Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio non sono in realtà che determinazioni di esigenze spirituali che noi non possiamo respingere, perché la loro negazione sarebbe la negazione del nostro pensiero e del nostro essere stesso: e che non possono trovare la loro giustificazione definitiva che nel concetto dell'unità assoluta.³⁵

Martinetti non nega una certa imperfezione nella forma delle prove, ma ora il suo atteggiamento è di sostanziale apprezzamento della verità che esse tentano di affermare – in particolare, la prova ontologica, la quale viene interpretata come espressione dell'Unità assoluta. Martinetti si avvicina allora a quella concezione prettamente hegeliana per cui le prove hanno un contenuto vero ma una forma falsa, che distorce il contenuto da esse affermato. Hegel afferma

³¹ Ivi, p. 380.

³² Seguiamo qui le indicazioni del curatore Emilio Agazzi, cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, pp. 15-17.

³³ Ivi, p. 324.

³⁴ Ivi, p. 323.

³⁵ RF, p. 378.

infatti a più riprese che il contenuto delle prove consiste nella ricostruzione di quel movimento necessario di elevazione della coscienza finita a Dio.³⁶ La domanda da porci ora è la seguente: si tratta di una mera coincidenza, o forse vi è una più stretta connessione tra Martinetti e Hegel?

III. LE PROVE RAZIONALI DELL'ESISTENZA DI DIO

La risposta a tale domanda va cercata in un corso di lezioni sulla filosofia della religione tenuto da Martinetti tra il 1914-15, i cui manoscritti sono stati pubblicati nella raccolta curata da Agazzi.³⁷ In queste lezioni compare infatti per la prima volta la tesi di stampo hegeliano per cui «le prove dell'esistenza di Dio sono l'atto per cui lo spirito dà forma logica all'ascensione verso Dio».³⁸ E leggendo queste lezioni, si scopre che Martinetti recepisce tale tesi certamente dalla lettura diretta dell'Enciclopedia di Hegel,³⁹ ma soprattutto dalla frequentazione di un testo anglosassone di stampo neo-hegeliano, citato nel corso delle lezioni, ovvero *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) di John Caird, la cui traduzione italiana adoperata da Martinetti risale al 1909⁴⁰.

John Caird fu un teologo scozzese, fratello del più celebre Edward Caird (noto soprattutto per i voluminosi, quanto trascurati, studi sulla filosofia di Kant⁴¹), e come lui esponente di quella corrente dell'idealismo britannico di fine Ottocento che è nota come 'idealismo assoluto'.⁴² Tesi

³⁶ Cfr. ad esempio, G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, vol. I, §§ 50-51; *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, p. 248.

³⁷ MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, pp. 3-273. I riferimenti a John Caird si trovano alle pp. 25, 32, 36, 44.

³⁸ Ivi, p. 47.

³⁹ MARTINETTI cita infatti il paragrafo 51 dell'*Enciclopedia*, cfr. *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 44.

⁴⁰ J. CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, Società Editrice Pontremolese, Piacenza 1909 (non è segnalato il traduttore dell'opera).

⁴¹ Cfr. E. CAIRD, *A Critical Account of the Philosophy of Kant, with an Historical Introduction*, J. Maclehose, Glasgow 1877; *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, J. Maclehose, Glasgow 1909² (1889).

⁴² Cfr. W. MANDER, *British Idealism*, Oxford University Press, Oxford, cap. 4. Mander offre un profilo di John Caird e un'esposizione generale dell'*Introduction* nell'articolo *John Caird - Theologian and Philosopher*, in «New Blackfriars», LXXX, 1999, pp. 104-119. Mander suggerisce inoltre di

comune agli esponenti di questa corrente (tra cui si contano comunemente anche T.H. Green e F.H. Bradley) è che la nostra coscienza individuale sia l'espressione di un principio divino progressivamente manifestantesi attraverso la nostra esperienza finita. Implicita nella nostra coscienza vi è dunque la coscienza di una realtà spirituale infinita, che contiene il cosmo intero, e nella quale noi riconosciamo la nostra natura più profonda.⁴³ Questa tesi è da essi considerata come il contenuto essenziale della filosofia di Hegel.⁴⁴ Uno 'hegelismo', il loro, che subisce però una torsione coscienzialistica in senso kantiano, e che attraverso Kant sembra recuperare addirittura la dottrina di Berkeley.⁴⁵

Ciò che Caird compie nell'Introduzione alla filosofia della religione non consiste solamente in un recupero pedissequo della tesi hegeliana per cui gli argomenti tradizionali per l'esistenza di Dio esprimono, in una forma astratta, il processo di elevazione della coscienza a Dio. Al contrario, Caird offre una rielaborazione personale di questa tesi: quella per cui, le prove tradizionali (cosmologica, teleologica, ontologica) sono in realtà momenti distinti di un unico processo di pensiero, di un'unica prova.⁴⁶ Tale interpretazione è, secondo certi interpreti, implicita nell'analisi hegeliana delle prove,⁴⁷ sembra però che Caird sia il primo ad averla sistematizzata. In

considerare l'*Introduction* come, essenzialmente, una riproposizione delle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel.

⁴³Cfr. W.J. MANDER, *New conceptions of transcendence in the thought of the British Idealists*, in «History of European Ideas», XLIII, 2017, 3, pp. 241-250. Emblematica è la teoria della 'eternal consciousness' di Green, cfr. A. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo 'avverroizzante' e idealismo in Thomas Hill Green*, in «Quaestio», XXI, 2021, in particolare pp. 385-386.

⁴⁴ F.H. BRADLEY, ad esempio, al termine dell'opera *Apparenza e Realtà* afferma: «Possiamo concludere opportunamente questo libro proprio insistendo sulla spiritualità del Reale. Vi è una celebre frase hegeliana, e che non mi sentirei di sottoscrivere senza qualche precisazione; ma terminerò con qualcosa di non molto diverso, qualcosa che forse si avvicina ancora di più all'essenza del messaggio di Hegel. Fuori dello spirito non vi è, né può esservi, alcuna realtà; e più una cosa è spirituale più essa è reale» (*Apparenza e realtà*, trad. it. di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1987, p. 772).

⁴⁵ Andrew Seth, figura singolare all'interno del movimento idealistico britannico, nonché tra i principali animatori della cosiddetta corrente 'personalistica', nelle sue 'Gifford Lectures' individua nel 'mentalismo' l'eredità filosofica tramandata da Berkeley sino a Green, cfr. A. SETH PRINGLE PATTISON, *The Idea of God in the light of recent Philosophy*, Oxford University Press, New York 1920, 'Lecture IX. Idealism and Mentalism', pp. 190-204.

⁴⁶ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p.156.

⁴⁷ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. I, § 50. Michael Inwood riconosce come Hegel distingua il procedimento delle prove *a posteriori* (argomento cosmologico e teleologico) da quello della prova *a priori* (argomento ontologico), vedendo nelle prime un movimento che va dall'«essere» (*Sein*) al «pensiero astratto» (*Abstraktum des Denkens*), e nella seconda un processo inverso che muovendo dall'«astratto» giunge all'«essere». Ad ogni modo, le due forme

sintonia con Hegel, egli ritiene che la prova cosmologica si fondi sul riconoscimento della finitezza e della contingenza del mondo, e che questo riconoscimento implichi la posizione di un essere necessario.⁴⁸ Scrive Hegel nella *Scienza della logica*: «perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è. [...] Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto».⁴⁹ Caird afferma, però, che la realtà infinita posta attraverso l'argomento cosmologico è una realtà ancora astratta, una mera negazione del finito priva di contenuto determinato. L'argomento teleologico, secondo passo del processo di elevazione, afferma allora l'esigenza di pensare l'unità tra Dio e mondo, e dunque di concepire la concretezza della natura divina come ciò che accoglie le determinazioni del reale. L'argomento teleologico, però, si limita a porre tale esigenza, senza fornire gli strumenti necessari per una piena comprensione di una simile unità,⁵⁰ e solo con l'argomento ontologico si giunge, infine, a concepire in maniera più determinata la natura vera e propria di Dio.

Giunti a questo punto, è possibile ravvisare uno scarto tra il modo in cui Hegel e Caird concepiscono il contenuto e il valore dell'argomento. Per Hegel, l'argomento ontologico consiste essenzialmente nella dimostrazione dell'unità di pensiero ed essere.⁵¹ Dimostrazione che, in realtà, consiste in un approfondimento di tale identità, in una sua articolazione più concreta, e non in una sua 'deduzione'. L'argomento ontologico, in altri termini, assume l'identità immediata di pensiero ed essere, e la giustifica per il tramite di un termine medio, che secondo Hegel è la

argomentative non sono per Inwood semplicemente simmetriche. La prova cosmologica eleva la realtà finita e contingente del mondo al concetto di Dio come necessità assoluta. La prova ontologica determina la nozione concreta di tale necessità assoluta, elaborando il concetto di Dio come la totalità autodeterminantesi del concetto che si manifesta attraverso la realtà finita. Di conseguenza, Hegel istituirebbe un rapporto di complementarità e circolarità virtuosa tra i movimenti logici espletati dalle due prove. «The cosmological proof ascends from the being of the world to the infinite God, and God descends into the world again, thereby providing the premise required by the cosmological proof» (cfr. M. INWOOD, *Hegel*, in G.R. OPPY (ed.), *Ontological arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 131). R.R. WILLIAMS è però più cauto: «[W]hile it may not depict the starting point of elevation, the ontological proof could depict the logical features of the end and goal of elevation as the religiously adequate 'object' – to wit, absolute causality and necessity, the end that is the true beginning» (cfr. *Hegel on the Proofs and the Personhood of God*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 50).

⁴⁸ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p.162.

⁴⁹ G.F.W. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, tomo secondo, p. 495.

⁵⁰ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., pp. 178-179.

⁵¹ P.C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 121-123. Cfr. inoltre, P.M. CALTON, *Hegel's Metaphysics of God*, Ashgate, Aldershot 2001, cap. 2; K.J. HARRELSON, *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Humanity Books, New York 2009, cap. 7.

totalità del 'concetto' (Begriff). Lo sviluppo dell'argomento coincide quindi con l'intero processo logico in cui il pensiero sviluppa sé stesso a partire dalla determinazione più astratta e povera, l'essere, fino configurarsi come 'Idea' (Idee), vale a dire come totalità organica delle pure determinazioni concettuali. Questo è il movimento di 'mediazione entro sé' del concetto. In tal modo, il pensiero esibisce la propria 'completezza', mostrando di non lasciare fuori di sé nulla dei contenuti che potrebbero convenire al reale, e la propria 'sistematicità', rivelandosi un'unità coerente di elementi interrelati. Articolato come se fosse la stessa Scienza della logica nella sua interezza, l'argomento esibisce allora l'unità concreta di pensiero ed essere.⁵²

Caird offre la sua personale interpretazione di questo tema hegeliano.⁵³ Dove per Hegel l'unità di pensiero ed essere è l'unità di una struttura logica obiettiva non riducibile come tale ad alcun tipo di soggettività (la struttura logica del mondo è antecedente rispetto alla natura e alla coscienza), Caird rileva al contrario come il concetto intenzionato dall'argomento ontologico coincida sì con l'unità di pensiero ed essere, ma come l'unità di quella 'coscienza' infinita che è il presupposto e la condizione di possibilità della mia stessa autocoscienza individuale. Nel pensare me stesso come individuo, accedo infatti ad una forma di coscienza superiore, che include me stesso e il mondo esterno come suoi elementi:

Quando penso a me stesso, alla mia propria coscienza individuale e ad un mondo esterno di oggetti, io penso pure, tacitamente implicitamente, o presuppongo un pensiero più elevato, più ampio, più comprensivo, una coscienza più elevata, più ampia, più comprensiva che abbracci ed unifichi l'una e l'altra cosa.⁵⁴

La presupposizione reale di ogni conoscenza [è] il pensiero che il prius di tutte le cose, non è la coscienza che l'individuo possiede di se stesso in quanto individuo, ma un pensiero o auto-coscienza che oltrepassa ogni limite di individualità un pensiero che è l'unità di ogni autonomia individuale e di ogni soggetto della stessa, di tutti coloro che pensano e di tutti gli oggetti del loro pensiero.⁵⁵

Per Caird, Dio va dunque pensato come una coscienza universale su cui è fondata la vita di tutti gli esseri finiti, e la natura della quale consiste nel rivelare sé stessa nella e alla coscienza finita. Ora, ciò che interessa rilevare, sono tre aspetti: 1) la grande vicinanza tra Martinetti e Caird quanto al modo di concepire la filosofia, come il rilevamento delle presupposizioni necessarie del pensiero, l'approfondimento delle loro implicazioni ontologiche, e la ricostruzione del processo spontaneo della ragione di elevazione a Dio; 2) il fatto che Martinetti recuperi da Caird non solo la tesi generale sul significato e il valore delle prove dell'esistenza di Dio, ma anche

⁵² Questa posizione è difesa da WILLIAMS, *Hegel on the Proofs and Personhood of God*, cit., p. 110.

⁵³ Per un'analisi dell'interpretazione dell'argomento ontologico fornita da Caird e da altri idealisti ispiratisi a Hegel, cfr. W.J. MANDER, *Idealism and the ontological argument*, in «British Journal for the History of Philosophy», 20, 2012, pp. 993-1014.

⁵⁴ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 185.

⁵⁵ Ivi, p. 186.

l'articolazione specifica che Caird dà a queste prove, vedendo l'argomento cosmologico e l'argomento ontologico come elementi di un unico processo logico, da Martinetti ribattezzata complessivamente 'prova metafisica';⁵⁶ e, infine, 3) il fatto che Martinetti recuperi esplicitamente da Caird l'idea che il primo passo della prova metafisica, vale a dire l'argomento cosmologico, prenda le mosse dalla constatazione della contingenza del mondo per riconoscere riflessivamente, a partire da questa, la coscienza iniziale di una realtà infinita.⁵⁷

La differenza più notevole tra Caird e Martinetti riposa, in realtà, sul modo di concepire il contenuto dell'argomento ontologico. Entrambi ritengono che l'argomento consista nell'esposizione del presupposto necessario del pensiero, di quell'idea, per dirla con Caird, tale per cui 'il pensiero senza di lei diviene impossibile'.⁵⁸ Mentre per Caird però tale idea è la stessa unità di soggetto e oggetto rinvenibile nella coscienza, per Martinetti è il concetto di 'realtà' in quanto tale ad essere esibito, concetto che viene immediatamente riconosciuto come identico al concetto di 'realtà infinita'. Secondo Martinetti, l'argomento ontologico viene così ad affermare che «se una realtà infinita non è reale, ciò vuol dire che il concetto di realtà è contraddittorio. L'omnitudine realitatis deve logicamente essere reale [...]. Negare quindi che l'omnitudine realitatis realmente esista, è come negare che il concetto di realtà sia valido».⁵⁹

'Realtà', per il filosofo piemontese, significa però pura 'unità' incommista di differenza. La realtà assoluta di Caird è invece un principio di unità-nella-differenza. L'assoluto cairdiano è, dunque, la totalità infinita delle determinazioni finite, il frutto dell'elevazione della struttura relazionale della coscienza umana a fondamento del cosmo intero. Il Dio di Martinetti, al contrario, è un'unità trascendente e non determinabile attraverso determinazioni concettuali, se non in via allusiva e simbolica. Esso è il fondamento della coscienza, la condizione di possibilità della sintesi, ma che precede e supera la coscienza stessa e la sintesi. Laddove Caird afferma hegelianamente la dianoeticità del reale, Martinetti ribadisce neoplatonicamente il primato ontologico e gnoseologico di un principio primo puramente noetico.

⁵⁶ Cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36. Martinetti, in realtà, non ritiene qui necessario chiamare in causa l'argomento teleologico, trattato in sede separata alle pp. 31-32. È in ogni caso da rimarcare che anche in riferimento alla prova teleologica egli cita il giudizio del Caird a supporto della propria posizione, cfr. *ivi*, p. 32, nota 14.

⁵⁷ Martinetti effettua una vera e propria parafrasi di alcuni densi brani del testo di Caird dedicati alla prova cosmologica. Cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36, in particolare il secondo paragrafo «Come ha ben veduto il Caird...», con il testo di CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., pp. 156-159 (opportunamente richiamato da Martinetti in nota). Ad esempio, laddove Caird scrive: «[L]a sola coscienza della nostra finitezza sta ad indicare che siamo in grado di sorpassarla» (CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 159), Martinetti ripete: «Questa coscienza della nostra finitezza ci dice che siamo in grado di sorpassarla» (MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36).

⁵⁸ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 138.

⁵⁹ MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 47.

In sintesi, osserviamo come durante le lezioni di filosofia della religione dell'anno 14-15 si consumi, grazie alla lettura di John Caird, un mutamento di prospettiva da parte di Martinetti intorno al significato delle prove dell'esistenza di Dio. Le prove diventano infatti espressione in termini logici della vita stessa del pensiero che giunge alla consapevolezza di sé, e dunque un riconoscimento dell'assurdità interna ad un pensiero che non si ponga come pensiero di Dio: «La prova del valore dell'a priori sta appunto in ciò, che la sua negazione implica lo spirito in una contraddizione con sé stesso. [...] [N]on si può affermare esplicitamente la realtà delle cose, senza porre la realtà di Dio». ⁶⁰ La conquista di tale concetto delle prove è definitiva per Martinetti, e verrà ribadita più avanti nel già citato su *Morale, religione e filosofia*, in cui si afferma, appunto, che compito della riflessione filosofica sul fondamento della vita religiosa (ambito a cui appartengono le prove) è di mettere in luce che la negazione dell'a priori «implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale e del mondo che per essa e per essa sola è stato costituito: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'a priori». ⁶¹ Le prove, in altre parole, mostrano che negare l'esistenza di Dio significherebbe incappare in una negazione «del nostro pensiero e del nostro essere stesso», ⁶² e dunque, cadere in contraddizione con noi stessi. E questo è, precisamente, quanto veniva sostenuto nelle lezioni del 14-15.

Concludendo, questo confronto con Caird offre, per un verso, un esempio concreto del metodo di lavoro di Martinetti, un lavoro spesso compiuto attraverso l'appropriazione di modelli teorici di altri pensatori i cui presupposti si rivelano però identici ai propri, e, per un altro, suggerisce un indirizzo di ricerca rivolto a rintracciare l'influenza degli idealisti britannici, autori che Martinetti frequenta in maniera niente affatto rapsodica, e che vengono valorizzati dal Nostro ai fini di un miglior intendimento delle articolazioni prettamente logiche del discorso metafisico.

L'indagine futura in questa direzione permetterà di chiarire quindi le fonti ancora implicite del pensiero di Martinetti, andando così ad ampliare quell'orizzonte europeo del pensiero Martinettiano che oggi è sempre più valorizzato. Ma, nel contempo, consentirà un migliore intendimento della struttura logica e del valore della speculazione di Martinetti. Un pensatore, il cui grande lascito è quello di aver rivendicato l'apertura del pensiero alla totalità e di aver dato nobile esempio di un'attività di ricerca libera e coerente, recando così testimonianza con la parola e con l'azione a quella vocazione filosofica fondamentale che è la fedeltà del pensiero a se stesso.

andrea.pontalto@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)

⁶⁰ Ivi, pp. 46-47.

⁶¹ RF, p. 380.

⁶² Cfr. la precedente nota 35.



LUCA NATALI

1903: TEORIA DELLA CONOSCENZA E METAFISICA, MARTINETTI LEGGE CORNELIUS

1903: THEORY OF KNOWLEDGE AND METAPHYSICS;
MARTINETTI READS CORNELIUS

*The article focuses on Martinetti's reception of Hans Cornelius's work *Einleitung in die Philosophie*. The early reading of the book, published in 1903 and immediately studied by Martinetti, shows that it was functional to the development of some specific theoretical themes in Martinetti's thought. A brief reconstruction of the reception of Cornelius's early works in the European philosophical milieu is also provided.*

Potrebbe apparire una scelta bizzarra o diretta da un puro gusto antiquario quella di soffermarsi sul rapporto tra Piero Martinetti e Hans Cornelius, figura, quest'ultima, oggi quasi completamente dimenticata.¹ E potrebbe apparire, *prima facie*, anche una decisione poco felice dal

¹ Pochi sono i contributi recenti che si occupano della figura di Cornelius in modo non funzionale allo scavo di altre personalità che giovarono del suo magistero o con le quali entrò in contatto. Tra questi si può vedere: R. MARTINELLI, *Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle «qualità figurali»*, in S. BESOLI, L. GUIDETTI (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 787-816; D. PUCCIARELLI, E. S. NEVES SILVA, *Hans Cornelius: Leben, Denken, Wirkung*, in «Princípios: Revista de Filosofia», XXXVII, 2020, 54, pp. 133-156. Vale la pena di ricordare anche la tesi di dottorato di E. CORSI, *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Corso di dottorato in Scienze Umane, Ciclo XXIX, a.a. 2015/2016, pp. 39-146. Curiose, anche se poco incisive storiograficamente e di scarso aiuto nella contestualizzazione della filosofia di Cornelius, sono le osservazioni di K. RUTHENBERG, *Chemiephilosophie*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 278-281, che cercano di sottolineare quanto Cornelius si fosse servito di esempi e schemi teorici tratti dalla chimica per fondare e chiarire le proprie posizioni.

punto di vista storiografico: perché ripescare un Martinetti lettore di Cornelius? Lui che si trovava a suo agio nel reinterpretare i grandi della storia della filosofia e che, soprattutto nell'ultima parte della sua produzione, dava alle stampe o preparava monografie su Kant, Spinoza, Hegel, senza dimenticare l'amatissimo Schopenhauer.

In realtà la prospettiva che si è appena descritta si basa sostanzialmente sulla relativa fortuna postuma dei lavori, per così dire, storiografici di Martinetti: il *Kant*, di cui non si può non citare l'edizione del '68 curata da Mario Dal Pra,² ma anche l'antologia da *Schopenhauer* del '41.³ Su questi testi si è creata l'immagine del Martinetti solo (o eminentemente) kantiano e schopenhaueriano, alla quale avevano certo contribuito anche altri saggi, in qualche caso di molto anteriori: *Sul formalismo della morale kantiana* (1913), che aveva trovato in Erminio Juvalta un recensore critico,⁴ il volume sulla *Libertà* del '28, in cui traspariva l'impostazione essenzialmente kantiana del problema del libero arbitrio, insieme all'altra antologia (1908) e ai saggi schopenhaueriani, per esempio quello del 1940.⁵

Se si guarda però alla sua prima opera di ampio respiro, l'*Introduzione alla metafisica*, uscita ad inizio secolo, ma punto di riferimento costante anche per tutta la successiva parabola teorica di Martinetti – la ripubblicherà invariata nel 1929 e ne riprenderà sul finire degli anni '30 e l'inizio dei '40 l'incompiuta seconda parte –, l'apporto teorico di quelli che si sono individuati come 'i suoi autori' (le grandi figure citate in avvio) non ha quel peso specifico che si potrebbe presumere alla luce retrospettiva dei volumi usciti negli anni '40. Nell'*Introduzione alla metafisica*, e specificatamente nelle due «*Esposizion[i] sistematic[he]*» è soprattutto la filosofia accademica tedesca della seconda metà dell'Ottocento a rivestire il ruolo di interlocutore privilegiato, come è testimoniato dalle note in calce del libro e dai manoscritti preparatori, dalle annotazioni e dagli *excerpta* stesi in quegli anni di inizio secolo. Si tratta, del resto, di una acquisizione ormai salda all'interno del panorama degli studi martinettiani.⁶

² P. MARTINETTI, *Kant*, M. DAL PRA (ed.), Feltrinelli, Milano 1968. La prima edizione è del 1943 (Bocca, Milano), mentre la seconda, sempre presso Bocca, è del 1946.

³ P. MARTINETTI (ed.), *Schopenhauer*, Garzanti, Milano 1941.

⁴ Cfr. E. JUVALTA, *In cerca di chiarezza. Questioni di morale. I. I limiti del razionalismo etico*, Cappella, Ciriè 1919, p. 52 e ss.

⁵ Per gli estremi bibliografici di questi lavori si rinvia all'ancora utile bibliografia martinettiana curata da Cecilia Ferronato e contenuta nel volume monografico della «*Rivista di filosofia*», LXXXIV, 1993, 3, pp. 520-554.

⁶ Sicuramente un punto d'avvio per la rivalutazione di queste personalità nell'economia della produzione martinettiana è stato il contributo di S. POGGI, *Martinetti e i suoi autori tedeschi*, in «*Rivista di filosofia*», LXXXIV, 1993, 3, pp. 395-426. Una solida ricostruzione di alcuni dei debiti di Martinetti nei confronti della filosofia ottocentesca (non solo di lingua germanica) si può trovare nei recentissimi interventi di G. ROTA, *Le fonti di Piero Martinetti a partire dalle carte inedite*, in «*Rivista di filosofia*», CXIII, 2022, 1, pp. 13-44; ID., *Martinetti e la filosofia dell'immanenza*, in «*Rivista di*

I filosofi a cui Martinetti guardava per l'assunzione della propria postura teorica erano soprattutto – come suggeriscono due note e significative lettere: di Pelazza (15 maggio 1911) e a Geymonat (18 agosto 1938) –⁷ Roberto Ardigò, Wilhelm Wundt, Wilhelm Schuppe, Richard Avenarius, come anche Hermann Lotze. Non deve quindi stupire che, nell'*Introduzione alla metafisica*, appaia più volte citata un'opera di Cornelius, quella forse più esemplificativa del suo pensiero ed entrata maggiormente, insieme alla precedente *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897), nel dibattito filosofico: la *Einleitung in die Philosophie* del 1903.⁸ Un'apparizione che sembra tanto più importante in quanto si concretizza soprattutto all'interno della prima parte del terzo capitolo del libro, data alle stampe nello stesso anno del volume di Cornelius:⁹ è evidente il fatto che Martinetti avesse letto subito la *Einleitung*, come anche che ne avrebbe poi utilizzato diffusamente alcuni elementi teorici. Se si interrogano infatti le pagine martinettiane, si scopre che sono presenti 10 rinvii al testo del filosofo tedesco, di cui solo 2 nella seconda parte del «Capo III».¹⁰

Prima di entrare nel merito dell'appropriazione martinettiana dei testi e di alcune tesi di Cornelius, pare opportuno però chiarire il secondo dubbio esposto in apertura: è davvero solo gusto antiquario, oggi, tornare ai suoi lavori? Il sostanziale mutismo della storiografia filosofica

storia della filosofia», LXXV, 2022, 3, pp. 397–421. Debbo proprio a Giovanni Rota, che qui ringrazio, il primo suggerimento a occuparmi della precoce lettura di Cornelius da parte di Martinetti.

⁷ Cfr. L. GUZZARDI (ed.), *Lettere di Aurelio Pelazza a Piero Martinetti e a Ernst Mach*, in «Rivista di storia della filosofia», LX, 2005, 1, pp. 109–125, qui pp. 121–123; P. MARTINETTI, *Lettere (1909–1942)*, P.G. ZUNINO (ed.), Olschki, Firenze 2011, p. 179.

⁸ H. CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, Teubner, Leipzig 1903 (= *Einl.*), volume che ebbe anche un lettore d'eccezione in G. E. MOORE, [*Critical notice to Einl.*], «Mind», XIV, 1905, 54, pp. 244–253. Nella Biblioteca Martinetti (via Po, 17, Torino) è conservata la terza stampa della seconda edizione [1921], la prima e la seconda risalgono al 1911 e 1919.

⁹ La prima edizione dell'*Introduzione alla metafisica* (P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, Bona, Torino 1902–1904 = *Iam*, da cui si cita) uscì in tre volumi: 1902: *La metafisica*, *La conoscenza sensibile*; 1903: *La conoscenza razionale* (parte prima); 1904: *La conoscenza razionale* (parte seconda). Dopo il rilevamento di Bona da parte dell'editore Clausen (Torino), sarebbe uscita, nello stesso 1904, la seconda edizione; di fatto la medesima stampa con l'aggiunta di una dedica e della *Prefazione* (pp. V–VIII).

¹⁰ Si veda *Iam*, pp. 177, 188, 198, 200–201, 203, 279 e 444, 447; da cfr. con *Einl.*, pp. 24–34, 133–145, 204–223, 270–277, 299–337. Non tutti questi riferimenti hanno un peso teorico rilevante, come per es. quello contenuto in *Iam*, p. 279 (da cfr. con *Einl.*, p. 133), che è, più che altro, di natura storiografico-lessicale. Si prenderanno pertanto in considerazione soprattutto quei casi in cui il rapportarsi di Martinetti a Cornelius mostri elementi di acquisizione o rigetto teoretici di un certo peso.

europea nei suoi confronti è giustificato da una totale irrilevanza e ininfluenza?¹¹

Seppure non sia possibile, nei limiti qui imposti, indugiare sui particolari della sua biografia,¹² sarà bene sottolineare che egli non fu voce isolata o inascoltata nel panorama della filosofia tedesca (e non solo) a cavaliere dei secoli XIX e XX e che egli fu pensatore contraddistinto da una formazione variegata, se non originalissimo certo capace di scegliere e indagare i temi teorici scottanti del suo tempo.¹³ Dopo aver compiuto il suo percorso universitario tra Monaco, Berlino e Lipsia, studiando soprattutto matematica, fisica e chimica – con Weierstraß, Kirchhoff, Felix Klein, von Baeyer – si addottorò nel 1886, su pressioni del padre, proprio in quest’ultima disciplina, divenendo anche assistente della materia; da amante della musica e delle lettere, sin dagli anni dell’Università, sognava però di occuparsi professionalmente di filosofia. Una precoce lettura della *Critica della ragion pura* lo aveva respinto, come anche l’insoddisfazione per Schopenhauer, che tuttavia lo aveva persuaso della necessità del punto di vista idealistico come unico fondamento di una conoscenza naturale libera dalla metafisica. Dopo aver tentato invano

¹¹ Assai sintomatico, a questo proposito, il duro giudizio contenuto nella *Editorische Nachbemerkung* di R. Tiedemann alle T. W. ADORNO, *Philosophische Frühschriften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, 1. Band, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 381-384, p. 382: «“Der Begriff des Unbewußten” und die frühe Husserlarbeit [*Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*] sind Schulphilosophie: Arbeiten eines Schülers von Hans Cornelius, von dem heute kaum mehr bekannt ist, als daß Lenin ihn einen Wachmeister auf dem Professorenkatheder und Flohknacker schimpfte».

¹² Si rinvia per questo a quanto steso dallo stesso Cornelius per la fortunata serie *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, R. SCHMIDT (ed.), 2. Band, Meiner, Leipzig 1921, pp. 81-99. Si veda inoltre il profilo postumo di C. A. EMGE, *Hans Cornelius. 27. September 1863 bis 23. August 1947*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», II, 1949, 3, pp. 264-270.

¹³ Le rare occasioni in cui il nome di Cornelius viene ricordato sono di norma da connettere all’influsso e all’appoggio (o al venir meno di essi) dati a due suoi eminenti allievi, Horkheimer e Adorno, oppure alle circostanze dell’abilitazione di Benjamin. Si cfr. per es. i recenti B. BLOCH, *Psychoanalyse und Neukantianismus. Zu den Ursprüngen der Dialektik von Psyche und Gesellschaft beim jungen Adorno*, in «Psyche», LXXVI, 2022, 2, pp. 139-182; R. SHAIN, *The Rejection of Benjamin’s Habilitation*, in «Cultural Critique», CXVI, 2022, pp. 1-27; E. CORSI, *Adorno und Cornelius*, in «Philosophisches Jahrbuch», CXXVIII, 2021, 2, pp. 291-320; U. MÜLLER, *Die Transformation Kants: »Mein alter Lehrer Hans Cornelius«*, in R. KLEIN, J. KREUZER, S. MÜLLER-DOOHM (eds.), *Adorno-Handbuch*, J.B. Metzler, Stuttgart 2019. I rapporti, personali e teorici, tra Adorno e Cornelius erano stati tuttavia già analizzati, anni fa, da C. PETTAZZI, *La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXII, 1977, 4, pp. 436-449; ID., *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 40-49. In Italia uscì anche, con un paragrafo consacrato a Cornelius, L. GENINAZZI, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977, in part. pp. 122-131.

l'abilitazione alla libera docenza a Monaco (l'avrebbe ottenuta nel 1894), su suggerimento di Stumpf, che ebbe un ruolo determinante nel suo primissimo percorso scientifico-accademico, si dedicò all'approfondimento della psicologia (sperimentale), grazie alla letteratura inglese e tedesca sull'argomento, dando alla luce, come primo risultato di questi studi, *Ueber Verschmelzung und Analyse* (1892-93), che pubblicò nella «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*»; circostanza che gli permise anche di entrare in contatto con Avenarius. Fu quello certamente un incontro che lasciò un segno importante nel giovane Cornelius, come del resto da lui testimoniato – guardando in particolare alla novità dirompente della tentata eliminazione dell'introspezione – e che tuttavia determinò anche, nella percezione coeva e posteriore dei suoi contemporanei, un'assimilazione alle tesi e alla causa dell'empirio-criticismo, fatto da lui, in un secondo momento, perveramente negato¹⁴. In questa direzione può leggersi anche il suo primo libro, la *Psychologie* che rappresentò il coronamento di quegli anni di studio e il tentativo di fondare una psicologia come «scienza completamente a priori», libera dalla metafisica e che potesse servire come base per tutta la successiva filosofia e scienza dell'esperienza. Un lavoro che egli, tardivamente, avrebbe poi dichiarato sì figlio dell'influenza di «precursori» quali Mach e Avenarius¹⁵ – dai quali comunque aveva deviato –, in un tentativo però di riscatto dall'accusa di psicologismo lanciategli da Husserl, dalla cui prospettiva nel frattempo era stato attratto¹⁶.

Non erano mancati infatti, nel secondo volume delle *Ricerche logiche*, un ficcante attacco su quel lato e una radicale critica ai risultati gnoseologici di Cornelius,¹⁷ la cui psicologia scientifica,

¹⁴ Cfr. H. CORNELIUS, *Leben und Lehre*, in *Die Deutsche Philosophie*, cit., p. 85: «*Insbesondere bin ich niemals ein Anhänger seiner biologischen Begründung und Deutung des "Ökonomieprinzips" gewesen; alles, was in dieser Hinsicht über mich behauptet worden ist, gehört ins Gebiet der Legende*».

¹⁵ Aveva scritto infatti nel '97: «*Zum Teil befinden sich die gewonnenen Resultate in Uebereinstimmung mit denjenigen der erkenntnistheoretischen Untersuchungen von Avenarius und Mach*» (H. CORNELIUS, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Teubner, Leipzig 1897, p. IV).

¹⁶ Sull'avvicinamento di Cornelius alla fenomenologia a partire dalla *Transcendentale Systematik* (1916), in seguito alla pubblicazione delle husserliane *Ideen* (1913), si veda H. SCHEIBLE, *Theodor W. Adorno*, Rowohlt, Hamburg 1989, pp. 22, 38; PETTAZZI, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 83. Di parere diverso R. D. ROLLINGER, *Husserl and Cornelius*, in «*Husserl Studies*», 8, 1991, pp. 33-56, che invita a ricercare un terreno teorico comune da cui entrambi gli autori partirono. Anche E. CORSI, *diss. cit.*, pp. 63-64, ritiene di rinvenire nel filosofo di Monaco un «genuino interesse» fenomenologico da retrodatare «agli esordi del suo pensiero, nel quale riposavano già da subito temi e problemi squisitamente husserliani». Certo non è possibile discutere qui compiutamente la questione, ma forse, più che ricercare prodromi fenomenologici in questi o altri autori, sarebbe assai utile, storiograficamente, considerare il terreno comune dove Husserl e altri filosofi di quella generazione fecero attecchire le proprie, diverse, posizioni teoriche.

¹⁷ Cfr. lo «Anhang», intitolato *Moderner Humeanismus*, tutto dedicato a Cornelius in E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2. Theil, Niemeyer, Halle a. S. 1901, pp. 205-213. Ma Husserl, qualche anno prima, si era già soffermato su uno scritto del filosofo di Monaco – *Versuch einer Theorie der*

nel tomo precedente, era già stata citata, di seguito ai nomi di Mach e Avenarius, come esempio della fallace applicazione del principio di economia, che lo aveva anche portato a una fondazione gnoseologica della filosofia per mezzo della psicologia, da Husserl considerata irricevibile sul piano della teoria *pura* della conoscenza.¹⁸ Avuta da Mach la quarta edizione della *Mechanik*, egli confessava per lettera come fosse stato proprio Cornelius, che considerava un esponente della «scuola di Avenarius», l'obiettivo delle osservazioni contenute nel cap. IX dei *Prolegomeni a una logica pura*: «Il mio capitolo sull'Economia di pensiero è diretto principalmente contro la scuola di Avenarius e specialmente contro *Cornelius*: contro la sua analisi delle idee fondamentali e dei principi della logica, contro la sua distinzione tra teorie naturali e teorie logiche, ecc.».¹⁹

Il giudizio di Husserl – col quale Cornelius avrebbe dialogato a distanza sulle pagine della «*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*» –, avrebbe certamente pesato sul bilancio critico successivo,²⁰ cristallizzandosi anche nel *Grundriss* di Ueberweg,²¹ nel quale il filosofo bavarese sarebbe infatti stato posto all'interno della trattazione della «trasformazione psicologica del criticismo»,²² con la sottolineatura del valore centrale che, nella sua filosofia, assolve la dimensione, a cui tutti i concetti vanno infine ricondotti, dell'esperienza (psichica). Tuttavia già negli anni precedenti al 1900-1901, la ricezione dell'opera di Cornelius aveva mostrato

Existentialurteile –, e lo aveva recensito sull'*Archiv für systematische Philosophie* [1897]; cfr. E. HUSSERL, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hua XXII, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1979, pp. 136-142, 357-380.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 1. Theil, Veit & Comp., Leipzig 1900, pp. 192, 202-204.

¹⁹ J. THIELE, *Ein Brief Edmund Husserls an Ernst Mach*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», XIX, 1965, 1, pp. 134-138, p. 136.

²⁰ Cfr., per es., F. VAN CAUWELAERT, *L'empirio-criticisme (1^{er} Article)*, «*Revue néo-scholastique*», XIII, 1906, 52, pp. 420-433.

²¹ Funzionalmente allo scopo di questo contributo, si è scelta un'edizione che fosse vicina temporalmente alla piccola autobiografia delle *Selbstdarstellungen*: F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4. Teil, *Die deutsche Philosophie* ecc., 12. Aufl., Völlig neubearbeitet von T. K. OESTERREICH, Mittler & Sohn, Berlin 1923, pp. 471-472. Non stupisce trovare Cornelius nelle file degli empiriocriticisti anche nel manuale di F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, 2^a ed., 2 voll., Vallecchi, Firenze 1925, vol. 2, parte III, p. 34, visto che una delle sue fonti principali è proprio l'Ueberweg.

²² Il peso che ebbe la psicologia della conoscenza nella filosofia di Cornelius, anche nell'*Einleitung*, era stato recepito anche da Martinetti, come emerge dalle carte manoscritte della *Metafisica generale*: cfr. P. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, E. AGAZZI (ed.), 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. 1, nota 71 p. 157, nota 118 p. 179, nota 157 p. 195, nota 43 p. 301.

un'evidente propensione ad assoldare il filosofo di Monaco tra le schiere degli empiriocriticisti. Vedendo in lui un certo eclettismo, con influenze di Hume, di James, come certamente anche da parte del criticismo kantiano, gli si erano riconosciuti motivi metodologici chiaramente empiriocritici – ancora il principio di economia – e, soprattutto, risultati gnoseologici «largamente in armonia» con quelli di Avenarius e Mach. Come peculiarità della posizione di Cornelius erano state riconosciute la tendenza a una psicologia descrittiva sottratta all'influenza di una ontologia dogmatica, in cui si sostituiscono le idee metafisiche con concetti empirici che non pretendono di costituire il sostrato dei fatti, limitandosi piuttosto a riassumerli tramite abbreviazioni-simboli. Il lavoro di ricerca della *Psychologie* era stato letto allora nella direzione di una spiegazione dei fatti psichici intesa come *descrizione semplificata*, scevra da astrazioni o ipotesi, come da presupposti teoretici, e fondata su esperienze psichiche dirette; una scienza in cui non è possibile accettare alcuna nozione di cui non si possano indicare nell'esperienza i fatti psichici fondamentali.²³

Questa giustapposizione Cornelius tendeva a minimizzarla nel '21, come si è visto, se non a respingerla, quando in realtà – si sta parlando del Cornelius sino al 1903, beninteso –²⁴ vi erano stati diversi snodi comuni, tra cui, non trascurabili dal punto di vista generale, la necessità di dare alla filosofia un fondamento scientifico, il ruolo chiave della psicologia nel porre le basi di tale obiettivo e l'impostazione fenomenistica del discorso gnoseologico-metafisico. Non ci si deve perciò stupire che la sua filosofia fosse considerata di marca empiriocritica – anche Lenin avrebbe inserito la trattazione di Cornelius nel capitolo *In che direzione si sviluppa l'empiriocriticismo?*²⁵ visto il riconoscimento tributatogli da Mach a partire dalla quarta edizione di *Analyse der Empfindungen*.²⁶

Questo per lumeggiare quale fosse l'opinione della letteratura critica e della comunità degli studiosi allorché Martinetti si accinse a leggere la *Einleitung*.²⁷ Opera in cui Cornelius mise a frutto

²³ Cfr. la recensione alla *Psychologie* apparsa su «The Monist», VIII, 1898, 2, pp. 307-308 e quella firmata da W. STERN, sulla «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXII, 1900, pp. 131-135. Si veda anche la, piuttosto critica, lettura fornita da G.F. STOUT su «Mind», VIII, 1899, 30, pp. 256-260, anch'essa, in chiusura, soffermantesi sul «principle of the “economy of thinking”».

²⁴ Delle vicende della sua biografia e dello sviluppo di pensiero successivi a tale data – divenne in quell'anno straordinario a Monaco, rifiutando la chiamata ad Halle come ordinario (1908) e accettando infine quella per Francoforte (1910) – non si dirà, ritenendoli di poca o nessuna incisività rispetto alla genesi della filosofia martinettiana, che si compie in gran parte, per quanto riguarda i suoi aspetti teoretici fondamentali, prima del 1907 e che pare far proprie soprattutto le istanze apportate dalla *Einleitung*.

²⁵ Cfr. LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo*, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 213-216.

²⁶ Cfr. E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen*, 4. vermehrte Aufl., Fischer, Jena 1903, p. 40.

²⁷ In realtà il massimo corifeo di Avenarius, Joseph Petzoldt, avrebbe di lì a poco misconosciuto, dal punto di vista empiriocritico, gli esiti delle posizioni di Cornelius: cfr. J. PETZOLDT,

l'esperienza didattica monacense, che lo aveva portato ad approfondire le diverse fasi della storia della filosofia e a ritrovare in essa l'origine di alcuni cardinali errori teorici, fornendo un potente mezzo per emendarli e consentendo, allo stesso tempo, di predisporre strumenti teorici grazie ai quali interpretare le fasi storiche della filosofia: la sua divenne una «filosofia della storia della filosofia».²⁸

Il contesto in cui Martinetti fa un uso diffuso della *Einleitung*, nel più ampio quadro dell'analisi storico-genetica delle diverse teorizzazioni della conoscenza razionale, è quello della critica all'empirismo in riferimento all'origine del rapporto causale.²⁹ La connessione causale è concepita da Martinetti come qualcosa che si impone alla ragione, non potendo mai essere determinata dalla mera associazione delle percezioni vissute, poiché contenente un indice di trascendenza rispetto alle mere datità immediate; riunite sotto il manto causale per un atto *sintetico*, che non si limita a giustapporre nella semplice associazione, esse vengono trasfigurate, acquisendo un valore gnoseologico (e metafisico) qualitativamente diverso. È a questo livello che diviene per Martinetti utile citare l'*Einleitung*: «I fenomeni (scrive il Cornelius) prima della nostra comprensione devono considerarsi non come causalmente determinati, ma come liberi: solo il nostro pensiero li collega in una regolare connessione causale»,³⁰ il che, portando acqua al mulino di Martinetti, chiarisce la genesi non empirica, ma razionale, della causalità. Per comprendere in tutta la sua portata la citazione è necessario però andare a ritroso nel libro di Cornelius sino al § 29.

Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 2 B.de, Teubner, Leipzig 1900-1904, 2. B. [1904], p. 298 e ss. Tuttavia due recensioni alla *Einleitung*, uscite nello stesso periodo, ribadivano il cliché di un Cornelius discepolo di Avenarius e dell'empiriocriticismo; cfr. «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», LVI, 1903, pp. 536-542 e «Revue de Métaphysique et de Morale», XII, 1904, 4, pp. 9-10. Per la ricezione della sua opera in Italia cfr. G. CORNELIUS, *Pedagogia dell'arte*, trad. it. P. MARCONI, con prefazione di G. RENSI, Paravia, Torino 1924; A. Paggi, *La pedagogia di H. Cornelius*, in «Rivista pedagogica», VI-VII, 1929. Con l'Italia, che considerava una seconda patria, Cornelius aveva un rapporto peculiare, come dimostrano anche gli scambi epistolari conservati nel *Nachlass*; tra i corrispondenti del Bel Paese: Antonio Aliotta, Giuseppe Rensi e Aurelio Pelazza, che di Martinetti fu allievo all'Accademia scientifico-letteraria.

²⁸ CORNELIUS, *Leben und Lehre*, cit., p. 87.

²⁹ Il primo rinvio al libro (*Einl.*, p. 300 e ss.) si trova però nel paragrafo iniziale del Capitolo III (*Iam*, p. 177) e, nell'economia dell'argomentazione martinettiana, serve a sottolineare la relatività della distinzione tra serie percettiva (*i.e.* forte) e serie rappresentativa (*i.e.* debole). In particolare Martinetti riprende un esempio di Cornelius tratto dall'ambito musicale (cfr. *Einleitung*, p. 301), che sottolineava il ruolo della memoria nei processi conoscitivi e di apprendimento, tema sul quale il tedesco si era già soffermato con un buon riscontro critico, cfr. il citato contributo *Über Verschmelzung und Analyse* e H. CORNELIUS, *Das Gesetz der Übung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XX, 1896, 1, pp. 45-54.

³⁰ *Iam*, p. 188; cfr. *Einl.*, p. 333.

In esso viene tracciata, secondo il programma dell'opera, la ricostruzione genetica del concetto di *cosa in sé*. Conoscendo infatti in che modo, attraverso quali esperienze, si arrivi a quest'idea, da intendersi come mondo indipendente dalla percezione, è possibile, per il filosofo tedesco, sgombrare il campo dalle oscurità che la avvolgono. Cornelius fa uso, qui, di un'espressione che è come un basso continuo nel libro: il mondo indipendente dalla percezione consiste nelle «*connessioni regolari* [gesetzmäßige Zusammenhänge] nelle quali noi ordiniamo le nostre percezioni conformemente al meccanismo generale di costruzione dei concetti esperienziali».³¹ I concetti obbiettivi delle cose sono regolarità di questo tipo, permanenze nel mutevole flusso dei fenomeni, e il mondo 'in sé' consiste di tali connessioni; non si tratta però di un mondo «di "cause trascendenti dei fenomeni" eternamente sconosciute ed eternamente inconoscibili», ma *immanente*, ovvero dato all'interno della nostra esperienza, «cose spazialmente ordinate e temporalmente variabili, le cui qualità sono sotto ogni aspetto empiricamente conoscibili e determinabili».³² In queste pagine di Cornelius emerge come non vi sia dunque contrasto tra oggettivo e soggettivo, non rappresentando il soggettivo un ostacolo alla corretta comprensione dell'oggettività: al contrario è all'interno della soggettività che si fa strada l'oggettività, a partire dai dati soggettivi, nel processo che porta dalla percezione alle connessioni tra di essi. Ed è questa omogeneità che interessa evidentemente a Martinetti: le cose in sé si formano dai fenomeni, sono ad esse omogenee in termini metafisici: «La cosa è secondo il suo concetto non qualcosa al di là di questi fenomeni, ma solo una legge per questi fenomeni».³³ Non vi sono dubbi che l'idealismo martinettiano non sia sovrapponibile alla posizione integrale di Cornelius – come era stato nel campo della teoria della conoscenza sensibile per le istanze provenienti da Spir e dalla *Immanenzphilosophie* – Martinetti si dimostra però pronto a cogliere spunti che si rivelino strumenti efficaci per condurre l'argomentazione nella direzione da lui impostata.

Anche perché l'immanentismo coscienziale di Cornelius consente di rendere più agevole la via della messa in contatto tra cose e pensiero: lo spazio e tutto quanto in esso si trova non sono elementi extracoscienti, o extracoscienziali, ma una connessione regolare dei fenomeni delle percezioni, che sono, in definitiva, fatti di coscienza. Più avanti, nel libro, Cornelius ribadirà come tra i fenomeni percettivi e la natura obbiettiva del mondo non esista quella presupposta³⁴ frattura, che rende impossibile e inesplicabile una conoscenza della cosa in sé, proponendo così una concezione del mondo obbiettivo tale che saldi due istanze apparentemente opposte: 1) mantenere, come nella visione del realismo ingenuo, il suo status di indipendenza dalla percezione soggettiva e 2) inserire il costituirsi di tale realtà all'interno dello stesso mondo coscienziale dei

³¹ *Einl.*, p. 270.

³² *Ivi*, p. 271.

³³ *Ivi*, p. 272.

³⁴ Quello di scovare la genesi di certi presupposti erronei, attraverso il ricondurre i concetti al loro contenuto esperienziale, era, difatti, uno degli scopi essenziali del volume; cfr. *Einl.*, pp. VI-VII.

fenomeni, rendendo pertanto possibile la comunicazione tra io e mondo.³⁵

Proseguendo nella sua ricerca delle fallanze dell'empirismo, nelle sue diverse declinazioni, Martinetti giunge sino all'attacco della teoria empirica del concetto, alla quale dedica una duplice analisi, che rivela, ancora, un apporto non neutro del testo del filosofo di Monaco. Punto di partenza sono le costruzioni concettuali – le idee, ciò che si pensa sulle e delle entità dell'esperienza –, che avrebbero, secondo questa prospettiva, «un fondamento del tutto subiettivo», «un valore esclusivamente fondato o sull'arbitrio del soggetto o sulle necessità biologiche dell'esistenza. Obiettivamente perciò (ossia astrazione fatta da queste esigenze del soggetto), nessun ordinamento ideale della realtà è migliore d'un altro: o meglio un ordine ideale non esiste. Noi formiamo le idee e le leggi fissando qua e là nel caos dei fenomeni dei punti di ritrovo, che l'esperienza ci ha mostrato essere migliori per l'orientamento nostro e la direzione del nostro agire».³⁶ Dalla soggettività, in senso empiristico, della genesi concettuale, l'analisi diverge in ragione del doppio possibile atteggiamento ad essa conseguente: da una parte il relativismo assoluto che nega qualsiasi universalità logica, neutralizzabile grazie alla tradizionale obiezione antiscettica e, dall'altra, la dottrina di chi riconosce «un indirizzo normale del pensiero», ma lo identifica con una tendenza comportamentale su base biologica.³⁷ Questa seconda soluzione, che prevede una forma di verità logica derivante dalla «tendenza del pensiero a costituire un sistema unico resistente al maggior numero di variazioni possibili», è chiaramente riferibile, come esplicitano le righe martinettiane, alle posizioni di Avenarius. Anche in questa versione teoricamente più avvertita, viene tuttavia a mancare l'elemento caratterizzante del pensiero logico, ossia l'assolutezza. L'immanenza della regola ai fenomeni, dichiarata da Cornelius, Martinetti dimostra di opporre in questo senso all'empirismo: «l'unità logica dell'esperienza si impone alla mente nostra non come un postulato pratico, un utile artificio dell'intelletto, ma come la coercizione d'un'unità immanente ai fenomeni stessi, d'una legge assoluta e necessaria». Di più, scrive: l'esigenza di unità è «così imperiosa che anche là dove noi non troviamo la differenza di condizioni, che dovrebbe esplicitarci la variabilità dell'esperienza, noi la supponiamo riferendoci a cause ancora ignote»,³⁸ rimandando, in nota alla *Erkenntnistheoretische Logik* di Schuppe e, ancora, alla *Einleitung*, p. 324 e ss., ovvero il paragrafo sulla *Immagine empiristica del mondo*. Qui il flusso delle esperienze immediatamente date, le esistenze che entrano nella sfera coscienziale, è infatti descritto non come un andirivieni di immagini irrelate, esistendo alla base di questi fenomeni una comune connessione interna, che rende possibile la conoscenza e comprensibile il loro stesso processo di mutamento. «L'ordine concettuale nasce da questa connessione interna del nostro flusso di coscienza, nel quale noi comprendiamo l'interezza delle nostre esperienze e attraverso il quale si unisce per noi il caos di queste esperienze nell'unità della nostra esperienza complessiva».³⁹ Lo sviluppo dei

³⁵ Cfr. *Einl.*, p. 330 e ss.

³⁶ *Iam*, p. 194.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 194-196.

³⁸ Per le citazioni cfr. *ivi*, pp. 197-198.

³⁹ *Einl.*, p. 325.

sistemi concettuali – nell’individuo e nella lingua tramandata – porta così a una visione d’insieme, sempre più comprensiva, sull’esperienza condotta. Tramite la conoscenza delle connessioni, intese come ciò che permane nel mutare, è possibile raggiungere un doppio risultato: cogliere i concetti delle cose e quelli delle qualità permanenti della realtà, dell’esistenza spirituale. In quel comune piano ontologico, sopra riconosciuto, ecco dispiegarsi la correlatività anche gno-seologica di mondo obiettivo e io spirituale, formantisi, già a un primo livello di sviluppo, a partire da quella connessione generale dei fenomeni del processo coscienziale.

Stante questa base teorica, non è più il caso di parlare di uno sdoppiamento dei fenomeni, da un lato le apparenze e dall’altro le esistenze ‘vere’, che starebbero alla base delle prime. Ecco dunque che il mondo oggettivo delle cose in sé è, secondo il suo significato empirico, «un’espressione abbreviata» [ein abgekürzter Ausdruck] che sta ad indicare la regolare connessione dei fenomeni e il cui valore consiste nella semplificazione nella descrizione delle esperienze. Una regolare connessione che è rinvenuta all’*interno* dei fenomeni e ne costituisce, per così dire, l’aspetto indipendente dalle soggettività singole e quindi universale. Ciò ha come diretta conseguenza l’impossibilità di spingere oltre il piano coscienziale la validità della conoscenza: «[o]ltre i fenomeni osservati e le connessioni regolari [...] il nostro sapere non va: dove giunge al suo limite, da un lato, la nostra osservazione dei fenomeni e, dall’altro, la loro unione concettuale nella forma di leggi costanti, là, allo stesso tempo, ha i suoi confini anche il nostro sapere scientifico».⁴⁰

Lo iato che sussiste tra la «constatazione empirica dell’adattamento d’un sistema intellettuale alle più diverse variazioni dell’ambiente» e «il valore assoluto del pensiero logico», non può essere in alcun modo superato dall’empirismo e dall’associazionismo: i quali non possono far altro che prendere atto della dimensione di ulteriorità delle leggi rispetto all’esperienza percettiva. Tuttavia la condanna martinettiana è mitigata da alcune considerazioni successive, lasciando intravedere nella visione empiriocritica, che in ogni caso ricade nell’errore proprio dell’empirismo ‘forte’, la presenza di un germe prezioso; scrive infatti: «L’errore dell’empirismo è soltanto nel voler derivare questo presupposto fondamentale [del valore assoluto dei rapporti logici] dall’esperienza».⁴¹ Dove, ponendo l’accento su «soltanto» e sulla preposizione «da», viene naturale pensare a un limite tutto sommato superabile e a una precisa indicazione su come superarlo: «l’empirismo deve logicamente riconoscere nel principio dell’unità assoluta dell’esperienza [...] un elemento distinto dall’elemento strettamente empirico, in altre parole un vero principio *a priori*». Facile anticipare la conclusione dell’analisi martinettiana: l’empirismo è così «necessariamente condotto a risolversi nel criticismo», a cui segue, in nota, l’affermazione «[i]l passo decisivo è fatto esplicitamente dal Cornelius, *Einl.*, 334 ss.».⁴² Il che può essere interpretato in due modi. Quello più aderente al riferimento testuale, ovvero al fatto che Cornelius riconduca l’empirismo puro all’idealismo trascendentale kantiano – «La visione del mondo puramente empiristica [...] è in sostanza identica a quella teoria che Kant ha enunciato e fondato nella Critica

⁴⁰ Ivi, p. 328.

⁴¹ *Iam*, p. 199.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 200.

della ragione pura sotto il nome di *idealismo trascendentale*⁴³ – e quello invece che, guardando all'intero volume di Cornelius, vede nel filosofo tedesco una deviazione dell'empirismo empirio-critico in una direzione convergente sul trascendentalismo:

La connessione causale [Causalzusammenhang] non esiste prima della nostra esperienza, ma entra nei fenomeni solo attraverso il nostro pensiero: poiché l'esigenza di una spiegazione causale [...] è solo un elemento regolatore [Regulativ] per l'applicazione dei nostri concetti esperienziali, la condizionalità causale non può mai venire considerata come qualcosa di dato nei fenomeni fin dall'inizio, ma solo come un compito indispensabile per la nostra comprensione dei fenomeni. [...] Nella misura in cui pensiamo già, mediante i nostri concetti esperienziali, l'ordine dei fenomeni nel concetto del mondo, il mondo non può essere pensato senza connessione causale: questo concetto del mondo però non è affatto dato fin dall'inizio con i fenomeni in quanto tali.⁴⁴

D'altronde la particolare proposta teorica di Cornelius si poteva ben leggere, alla luce di questi e altri elementi teorici, come una correzione dell'empirismo nel senso del criticismo – ancora oggi egli viene considerato un esponente atipico del neokantismo.⁴⁵ Tenuto poi conto del fatto che Martinetti avrebbe dimostrato di non disdegnare alcune impostazioni metodologiche dell'empirio-criticismo, arrivando a considerare il passaggio dalla filosofia di Avenarius all'idealismo come una soluzione che si presenta «logicamente»,⁴⁶ non è peregrina l'ipotesi che Martinetti vedesse anche in Cornelius, che sarebbe poi stato tacciato di idealismo dal più noto epigono di Avenarius,⁴⁷ l'avvicinamento dell'empirismo, in una forma purificata, alla presa di coscienza dell'origine non empirica delle forme della conoscenza.

Anche affrontando il nodo del principio di identità, infatti, Martinetti ha buon gioco a ripresentare le difficoltà della spiegazione empiristica di quello di causalità:⁴⁸ l'identità di una serie

⁴³ *Einl.*, p. 334.

⁴⁴ *Ivi*, p. 333.

⁴⁵ Cfr. per es. S. MÜLLER-DOOHM, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003, p. 95.

⁴⁶ Si cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica*, cit., vol. 1, p. 89 e ss., in part. 91, 100.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 27.

⁴⁸ Di nuovo Martinetti cita esplicitamente Cornelius: «Quando io odo contemporaneamente due suoni *a* e *c* (scrive il Cornelius), io ho nella loro consonanza più che la semplice somma dei caratteri di *a* e *c*. Poiché nè nel suono *a*, nè nel suono *c*, come tali, è contenuta la qualità della consonanza, che ci si rivela immediatamente nell'udire contemporaneamente i due suoni col carattere particolare dell'“intervallo” e viene da un orecchio musicale immediatamente riconosciuta. Se noi pensiamo i due suoni compartiti in due individui diversi, in nessuno di questi si trova naturalmente la qualità della consonanza: solo dove i due suoni appartengono allo stesso complesso

fenomenica si impone, la loro uguaglianza è da noi trovata, non introdotta. Le relazioni che vengono definite «debbono modellarsi sulle cose stesse, sui rapporti degli elementi». Ma così – è lecito chiedersi – non si giunge a una forma di realismo? Il kantismo è difatti etichettato nell'*Introduzione alla metafisica*, per la teoria della conoscenza sensibile, come «realismo critico», visto il permanere ontologico in esso di una realtà extracosciente.⁴⁹ Quelle qualità che si trovano hanno dunque un'esistenza indipendente alla nostra coscienza. L'antidoto è, ancora una volta, la traslazione degli elementi percettivi, che «sono la materia dell'ordine logico», all'interno del campo cosciente: essi «non sono [...] elementi stranieri, ed esteriori alla coscienza, ma sono gli elementi stessi della nostra coscienza».⁵⁰ Segue a questa affermazione una citazione dalla *Einleitung*, che aiuta, nelle intenzioni di Martinetti, a chiarire quale sia allora il gioco giocato da verità logiche e impressioni sensibili sul campo di immanenza/dipendenza e trascendenza/indipendenza: «Il mondo indipendente dal nostro percepire, scrive il Cornelius, consiste in gruppi regolari in cui ordiniamo le nostre percezioni conforme al meccanismo generale della formazione dei concetti».⁵¹ È una trascendenza all'interno di un più ampio quadro di immanenza quella che disegna Martinetti, anche grazie a Cornelius; i principi logici vengono sì trovati a partire dalle evidenze fenomenico-percettive, questo tuttavia non ne inficia né l'appartenenza al regno dello spirito – essendo anche questi di natura cosciente – né l'assoluta validità, non venendo selezionati per utilità pragmatica o per economicità: quelle che si scoprono nei fenomeni sono «unità reali», sono «un ordine, un'armonia che si svolge naturalmente dal complesso degli elementi coscienti».

A tal proposito, pur in assenza di indicatori espliciti nel testo, si può ipotizzare come la teoria delle *Ausdrucksabbeviaturen* di Cornelius apparisse un po' riduttiva rispetto alla natura delle verità rinvenute grazie alla conoscenza dei fenomeni. Martinetti sembra attento a che non si confonda, secondo una visuale tanto gnoseologica quanto metafisica, il piano della descrizione delle modalità attraverso cui si giunge alla formulazione delle verità logiche con quello di queste ultime. In tale direzione può leggersi il rifiuto di limitare la scienza, nel suo nocciolo di attività sintetica, all'«esposizione nuda di fatti» e l'opposizione alla rappresentazione dell'impresa scientifica nei termini di «descrizione pura»:

ciò che nella scienza ha importanza non è il numero dei fatti osservati per sè stesso, ma la generalità che da essi scaturisce, il momento tipico, l'idea che in essi traluce. [...] Se tutta l'opera dello scienziato consistesse nel riferire in formule abbreviate l'insieme delle constatazioni, i problemi scientifici sarebbero pure questioni di forma, ossia consisterebbero nel ricercare le formule più chiare e più brevi con cui comprendere il maggior numero possibile di constatazioni. [...] Quindi anche la scienza non è, nè potrebbe essere mai soltanto un inventario abbreviato di successioni e di coesistenze, una riproduzione delle

cosciente questa qualità si aggiunge come alcunché di nuovo ai caratteri dei semplici suoni» (*Iam*, p. 203; cfr. con *Einl.*, p. 208). Qui sta l'incapacità dell'empirismo di spiegare la connessione logica.

⁴⁹ Cfr. *Iam*, pp. 60-73.

⁵⁰ *Ivi*, p. 201.

⁵¹ Cfr. con *Einl.*, p. 270.

innumerevoli constatazioni degli uomini, una «descrizione pura»: l'esperienza pura in questo senso non solo non costituirebbe ancora la scienza, ma sarebbe niente altro che una rete di formidabili contraddizioni. Il momento essenziale della scienza comincia anzi solamente, si può dire, con l'organizzazione logica del dato, con l'eliminazione delle contraddizioni, con l'intuizione di ciò che v'è di essenziale e di identico nella molteplicità dell'apparente e del diverso; la sua vera funzione è, secondo l'antico principio, la cognizione dell'universale. La «descrizione pura» è soltanto il fondamento della scienza, il suo vero termine è nella costituzione delle unità intelligibili, nell'*esplicazione*.⁵²

Questo evidenzia la differenza sostanziale delle due proposte teoriche: l'empirismo benché puro di Cornelius non può, in alcun modo, sovrapporsi all'idealismo coscienzialistico di Martinetti, all'interno del quale il fattore chiave è la sintesi creatrice del pensiero, tendente a distaccarsi progressivamente dal sensibile e dal materiale come un male radicale.

Un punto che merita, infine, una breve sottolineatura, è la comune impostazione *coerentista* della verità, conseguenza dell'impostazione metafisica che nega esistenza a una realtà extracoscienziale. Di fatto si tratta di una acquisizione indipendente di Martinetti, che ha infatti nel primo capitolo dell'*Introduzione alla metafisica* [1902] la sua esplicitazione e in autori diversi le sue fonti,⁵³ ma che poteva trovare nella *Einleitung* una implicita conferma. Ogni progresso della conoscenza deve infatti, secondo Cornelius, vestirsi del manto concettuale per essere propriamente conosciuto, per entrare nell'esperienza propria. Esso deve, in altre parole, venire ordinato sotto connessioni regolari, affinché non si opponga al soggetto conoscente come un essere straniero e disomogeneo. La verità è quindi inquadrata nei termini di acquisizione in un campo di conoscenze.⁵⁴ Analogamente in Martinetti una verità non è tale perché riceva una conferma da un – di fatto inesistente – mondo posto al di là della coscienza, ma per la sua più organica coerentizzazione all'interno del sistema della conoscenza, quest'ultimo non certo costruito pragmaticamente, bensì rinvenuto come *forma* del conoscere all'interno di quella che è, di volta in volta, la sua materia.

Martinetti trovò quindi in Hans Cornelius un interlocutore prezioso, non riducibile al ruolo, che pare attribuirgli implicitamente, di scardinatore dell'empiriocriticismo. È però proprio questa funzione ad essere quanto mai feconda, visto il mancato riconoscimento della natura ideale del mondo, peccato originale della filosofia di Avenarius, che appare invece espiato in Cornelius, col suo rinnegare, agli occhi di Martinetti, il barcamenarsi tra la dualità di materia e coscienza e con il giungere alla piena consapevolezza del carattere cosciente di ogni fenomeno. Certo i referenti principali dell'acquisizione di tale postura, tanto gnoseologica quanto metafisica, erano già stati altri, tuttavia la ricorrente presenza di Cornelius, dimostra quanto per il filosofo piemontese fosse stata meditata la sosta sulle pagine dell'*Einleitung* e quanto vi avesse trovato di buono, pur nelle distanze riscontrate, per la prosecuzione della propria linea teorica.

luca.natali@unimi.it (Università degli Studi di Milano)

⁵² *Iam*, pp. 205-207.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 160-166.

⁵⁴ Cfr. *Einl.*, pp. 326-329.



ANTONIO LOMBARDI

TRASCENDENZA DEL PENSIERO,
IMPERSONALITÀ DELLA COSCIENZA.
HEGEL, TH. H. GREEN E LA CRITICA
DI A. SETH PRINGLE-PATTISON¹

TRANSCENDENCE OF THOUGHT, IMPERSONALITY OF CONSCIOUSNESS.
HEGEL, TH. H. GREEN AND THE CRITICISM
OF A. SETH PRINGLE-PATTISON

Starting from an indication by Deleuze, according to which even transcendental philosophy would not arrive to an adequate concept of immanence, the paper tests this assumption by studying the way in which, in the history of idealism, thought was understood as “transcendent” with respect to individual thinking selves. This feature emerges with particular clarity in the path that goes from Hegel to the founder of British Idealism Thomas Hill Green – whose theory of eternal consciousness was criticized by another idealist philosopher, Andrew Seth Pringle-Pattison, as a modern form of Averroism.

Il principio degli individui è un individuo. L'uomo in generale, infatti, è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in siffatto modo; principio

¹ Questo contributo si pone in ideale continuità con A. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo “averroizzante” e idealismo in Thomas Hill Green*, in «Quaestio», XXI, 2021, pp. 369-399, e rappresenta parte del lavoro di ampliamento e approfondimento auspicato al termine di quello studio, sia risalendo da Green alle radici storiche del suo 'monopsichismo' sia individuando in Green stesso un esito 'averroistico' della rivoluzione kantiana, anche alla luce del giudizio esplicito dei suoi contemporanei.



di Achille è, invece, Peleo, e di te è tuo padre.

(Aristotele, *Met.*, Λ, 5, 1071 a 20-22)

Nel suo ultimo significativo saggio, intitolato *Immanenza: una vita* (1995), Gilles Deleuze distingueva, quasi opponendoli, il significato di ‘trascendentale’ e quello di ‘trascendenza’, riconducendo implicitamente a quest’ultima anche tutti quei tentativi della storia della filosofia, come il kantismo e l’idealismo, che avevano preteso di risolvere il plesso dell’esperienza entro un campo puramente trascendentale:

Quando il soggetto e l’oggetto, che sono esterni al piano di immanenza, vengono considerati come soggetto universale o oggetto qualsiasi ai quali l’immanenza viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l’empirico (così in Kant), e a una deformazione dell’immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente. L’immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l’immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza.²

La lettura deleuziana potrebbe a buon diritto suscitare qualche perplessità in chi fosse consapevole che il progressivo sviluppo della filosofia trascendentale sia stato, soprattutto nel suo momento hegeliano e neo-idealistico, quello di pervenire ad un’assoluta immanenza del pensiero, di contro al carattere fondazionalistico, se non addirittura dualistico, di certa gnoseologia moderna. L’idealismo, infatti, non concepisce più una realtà che stia ‘al di là’ del pensiero, sia essa conoscibile o meno, ma ritiene che il pensiero stesso debba giungere a sapersi come tutta la realtà. Tuttavia, prescindendo da ciò che ne intendeva ricavare Deleuze sul piano teorico, la sua lettura potrebbe cogliere un aspetto importante dell’idealismo, una volta che si consideri l’assoluta immanenza del pensiero rispetto alla realtà *allo stesso tempo* come una sua trascendenza rispetto ai soggetti pensanti.

Com’è noto, si può definire idealistica ogni filosofia che ponga l’identità di realtà e pensiero, o, per essere più precisi, ogni posizione speculativa che riporti la realtà del fatto alla realtà dell’idea; il finito all’infinito, nella misura in cui quest’ultimo è inteso non tanto come Sostanza (Spinoza) ma anche come Soggetto (Hegel).³

Se questo è vero, c’è un aspetto essenziale che lega l’idealismo e la filosofia di Aristotele: l’identità tra soggetto (pensiero) e oggetto (realtà) della conoscenza affermata a più riprese nel *De Anima* («la conoscenza in atto è identica all’oggetto»;⁴ «l’anima è in certo modo tutti gli

² G. DELEUZE, *L’immanenza: una vita...*, F. POLIDORI (ed.), in «aut aut», CLXXI-CLXXII, 1996, p. 5.

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, V. CICERO (ed.), Bompiani, Milano 2006, p. 67.

⁴ ARIST., *De an.*, Γ, 7, 431 a 4, G. MOVIA (ed.), *L’anima*, Bompiani, Milano 2001, p. 223.

esseri»⁵ e ribadita nella *Metafisica* («intelligenza e intelligibile coincidono»)⁶.

Da questo punto di vista, non si può ignorare la consonanza che Hegel stesso rilevava tra la propria filosofia e quella aristotelica, consistente soprattutto nella coappartenenza o convertibilità di realtà e pensiero, sia nel senso – messo in chiaro nell'Introduzione alla *Fenomenologia* – per cui la conoscenza non è un prisma attraverso cui il raggio della verità si rifrangerebbe, ma «il raggio stesso mediante cui la verità giunge a toccarci»,⁷ sia nella valorizzazione della νόησις νοήσεως come «unità assoluta di ciò che è soggettivo e oggettivo [ovvero] spirito assoluto».⁸ Il razionale parificato al reale, appunto.

Nella grandiosa storia dell'aristotelismo, l'averroismo ha rappresentato il tentativo – per alcuni 'scandaloso' – di riportare integralmente il pensiero finito, empirico, alle sue strutture eterne, universali, transindividuali: una teoria che ha fatto dell'intelletto qualcosa di 'non umano' o perlomeno di non individuale, non privato. Nella modernità, quello di un pensiero non individuale è stato, a sua volta, lo scandalo suscitato dell'idealismo. Con esso concetti come 'io', 'ragione', 'spirito', non erano più riferibili anzitutto a un soggetto, un uomo, una persona (in generale a 'qualcuno'); ma, nei casi meno radicali all'umanità intera o alla sua funzione conoscitiva intesa in senso trascendentale (Kant, Fichte), in quelli più estremi a un *Logos* che abita l'umano ma, proprio perché ad esso non riducibile, penetra ogni aspetto del mondo (Hegel). Il pensiero non anzitutto come qualcosa che appartenga a questa o a quell'anima, ma la stessa 'animazione' dell'universo («lo spirito vivente di ciò che è effettivamente reale»)⁹.

Uno studioso della storia dell'idealismo dovrebbe perlomeno rimanere incuriosito di fronte al fatto che gli autori idealisti non si siano quasi mai riferiti esplicitamente ad Averroè. Questi, nel corso della sua monumentale operazione di commento al *corpus* aristotelico, ha finito per sostenere¹⁰ che, a rigore, non si possa parlare di un intelletto o anima individuali, propri di ciascun individuo, ma che esista piuttosto un pensiero impersonale di cui i singoli pensanti debbono considerarsi come terminazioni o manifestazioni empiriche.

Che Hegel abbia sostanzialmente ignorato Averroè nelle sue trattazioni si deve alla sua

⁵ Ivi, Γ 8, 431 b, p. 227.

⁶ ARIST., *Met.*, Λ, 7, 1072 b 21, G. REALE (ed.), *Metafisica*, Bompiani, Milano 2008, p. 565.

⁷ HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 149.

⁸ HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, G. BONACINA - L. SICHIROLLO (eds.), Laterza, Roma-Bari 2013, p. 310. Ma anche HEGEL, *La scienza della logica*, V. VERRA (ed.), UTET, Torino 2010, p. 457.

⁹ Ivi, p. 382.

¹⁰ Giacché le ricalibrature sono state diverse. Si vedano per es. R.C. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, in R. ARNZEN - J. THIELMANN (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2004, pp. 289-309; M. GEOFFREY, *Averroè*, in C. D'ANCONA (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 754-760; M. DI GIOVANNI, *Averroè*, Carocci, Roma 2017, pp. 119-146; S.R. OGDEN, *Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», CIII, 3, 2021, pp. 429-454.

sottovalutazione del pensiero medievale in generale e di quello arabo in particolare, la cui funzione egli giudica essere stata meramente ‘compilativa’ e ‘trasmissiva’ rispetto alla tradizione aristotelica. Gli studi averroistici, d'altronde, nasceranno solo ventuno anni dopo la morte di Hegel, con Ernst Renan.

Hegel, comunque, cita Averroè in un paio di occasioni,¹¹ facendo riferimento alle tesi della mortalità dell'anima e della cosiddetta ‘doppia verità’. Della metafisica e del monopsichismo averroista, invece, tace. Ma è proprio in questo punto che si celano le assonanze più affascinanti, anche alla luce dell'evoluzione che l'hegelismo conoscerà in autori come Thomas Hill Green (1836-1882), nel Regno Unito, su cui torneremo più avanti.

L'atteggiamento di Hegel nei confronti di Aristotele è quello di un'ammirazione smisurata, che vede nello Stagirita a un tempo un precursore dell'idealismo e un modello insuperato ma purtroppo non colto nella sua autentica portata speculativa.¹² Atteggiamento che sembra ricalcare, almeno nello spirito, quello del Commentatore, il quale si mise a chiosare proprio perché convinto dell'assoluta superiorità di Aristotele rispetto a tutti gli altri pensatori: «Credo infatti che quell'uomo fu regola in natura» (*Commento grande*).¹³

Indagare il significato complessivo dell'interpretazione hegeliana di Aristotele ci porterebbe molto lontano, per cui mi limiterò a illuminarne i punti in cui essa si approssima a una postura ‘averroizzante’ ereditata successivamente da Green, fondatore della scuola idealistica nel Regno Unito¹⁴. Tale approssimazione, peraltro, è tanto più evidente se si considera che, nella sua lettura dei ‘due’ intelletti, Hegel tradisce il dettato propriamente aristotelico per piegarlo ai propri fini speculativi, giungendo a una concezione del *nous* assai più vicina a quella di Averroè.¹⁵

Hegel definisce in generale il *voûç* come «l'attività capace di determinare se stessa a partire da se stessa».¹⁶ Quando si sofferma sulla *vexata quaestio* della distinzione tra un intelletto ‘passivo’ e un intelletto ‘attivo’, la strategia di cui si serve per sciogliere questa ambiguità consiste, in maniera sorprendentemente simile ad Averroè, nell'osservare che la ‘possibilità’ dell'intelletto

¹¹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 123 n. 20.

¹² Cfr. P. AUBENQUE, *Hegel et Aristote*, in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris 1974, pp. 97-120.

¹³ AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, ed. F. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (MA) 1953, A. ILLUMINATI (ed.), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 151.

¹⁴ Cfr. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo “averroizzante” e idealismo in Thomas Hill Green*, cit., pp. 372-381.

¹⁵ Lo stesso atteggiamento del Commentatore, del resto, fu quello di una paradossale devozione infedele. In proposito, cfr. A. ILLUMINATI, *Tradimenti eccellenti. Critica inattuale delle identità*, Manifestolibri, Roma 2022, pp. 33-64.

¹⁶ HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 172.

non è equiparabile alla possibilità della materia: esso è δύναμις (potenza) senza con ciò essere anche ύλη (materia). Detto altrimenti: la materia è la potenza di un atto; l'anima è la potenza che, quando pensa, è in atto, è puro atto.

Si confrontino i seguenti passi tratti rispettivamente dal *Commento grande* al *De anima* e dalle *Vorlesungen* hegeliane:

La parte dell'anima detta intelletto materiale non ha natura ed essenza per cui sia materiale se non la natura della potenzialità, essendo priva di ogni forma materiale e intelligibile. [...] È evidente che l'intelletto materiale differisce dalla materia prima perché è in potenza tutte le intenzioni delle forme universali materiali, mentre la seconda è in potenza tutte le forme sensibili, non distinguendo né conoscendo.¹⁷

[Il *nous*] è qualcosa di non misto; esso pensa ogni cosa, e perciò è il non misto, affinché esso prevalga, come dice Anassagora, ossia conosca [...]. La sua natura è la possibilità, *dynamis*; esso non ha nessuna *hylé* [...]. In ciò che è corporeo v'è materia e forma esteriore; la *hylé* è la possibilità di contro alla forma, mentre l'anima è la possibilità stessa, senza la materia.¹⁸

Poiché, stando a questo comune dispositivo esegetico, l'intelletto è il soggetto attivo che pensa e simultaneamente l'oggetto che viene pensato,¹⁹ la distinzione introdotta da Aristotele dev'essere compresa come il duplice volto di una sola e medesima realtà. Se infatti la potenzialità dell'intelletto è semplicemente la sua capacità di essere ogni cosa, a rigore essa non 'patisce' nulla ma è solo la disposizione del *nous* a determinarsi (il che, peraltro, è confermato dal fatto che Aristotele dica che esso sia 'impassibile').²⁰ In opposizione a quanti, come Alessandro, Temistio e Avempace, vedevano nel *poietikos* e nel *pathetikos* due intelletti numericamente separati, l'Averroè del *Commento medio* anticipava di secoli questa interpretazione hegeliana: «L'intelletto facendo gli intelligibili si dice agente, ricevendoli invece paziente. In se stesso è un'unica e medesima realtà».²¹

È per questo che, secondo Hegel, si deve dire che «il *nous* pensa se stesso, e precisamente mediante l'accoglimento del pensiero, del *noeton*, di ciò che è pensabile, di ciò che diviene

¹⁷ AVERROES, *Commentarium magnum*, trad. it. cit., pp. 127-128.

¹⁸ HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 308.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 310.

²⁰ Cfr. ARIST., *De an.*, Γ, 4, 429 a 15, trad. it. cit., p. 213.

²¹ S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, rist. 1927, citato in ILLUMINATI, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, cit., p. 72. Qui tuttavia Averroè non è ancora pervenuto alla tesi matura dell'unità sostanziale dell'intelletto potenziale, attestandosi su posizioni simili a quelle di Teofrasto, per cui esso sarebbe la risultante di un "incontro" tra intelletto agente e disposizione dell'anima individuale. Cfr. M. DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., p. 139.

qualcosa di pensato».²² Anche per Averroè, infatti, l'intelletto possibile non riceve niente di materiale, ma solo gli universali che l'attivo estrae dalle immagini, e quindi non fa che 'pensare pensieri'. Siamo ben al di là della concezione del pensiero come *tabula rasa* pronta a ricevere le incisioni dall'esterno, secondo l'interpretazione empiristica della metafora aristotelica. Il risultato radicale, idealistico appunto, è che «il *nous* è tutto in sé, è totalità»;²³ e il culmine lo si raggiunge, a parere di Hegel, nel dodicesimo libro della *Metafisica*, dove «il momento principale è che il pensare e ciò che è pensato sono uno».²⁴

L'idea dell'intelletto come 'totalità in sé' o, se vogliamo, 'potenzialità assoluta' ritorna nell'*Antropologia*, prima parte della sezione enciclopedica dedicata alla filosofia dello spirito soggettivo, dove Hegel scrive che «i libri di *Aristotele* sull'anima [...] sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo, per non dire l'unica, su questo argomento».²⁵ Nel paragrafo 389, poi, afferma in maniera molto esplicita:

L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice ed ideale. Essa è la *sostanza*, il fondamento assoluto d'ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito [...] – il *nous passivo* di *Aristotele*, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto.²⁶

L'anima universale è la capacità di singularizzarsi nei soggetti; soggetti che inizialmente non sono nemmeno gli individui (che si situano al culmine del processo di realizzazione dell'anima naturale), ma la stessa vitalità della natura (nella misura in cui determina l'animale umano), le razze e gli spiriti locali. L'intelletto unico non è qualcosa di soprannaturale come ancora nei commentatori tardo-antichi, ma è – secondo una tradizione inaugurata da Al-Farabi²⁷ – qualcosa di 'cosmico': pertiene alla specie umana come tale, pur restando 'separato' dalla vita dei singoli, trascendente rispetto agli individui. Tuttavia, avverte Hegel, non bisogna commettere l'errore di pensare l'intelletto potenziale come un'*anima mundi*, poiché in tal modo si rischierebbe di farne un soggetto: essa, piuttosto, è una «sostanza universale» in grado di particolarizzarsi e realizzarsi *nei* soggetti,²⁸ così da trovarvi le proprie stesse determinazioni. Nella particolarizzazione l'anima rimane sempre quell'universale che è, rimane se stessa: anche qui, sembra di ritrovare quella forma di congiunzione dell'intelletto con le immagini che Averroè nell'*Epistola sulla*

²² HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 310.

²³ Ivi, p. 311.

²⁴ Ivi, p. 296.

²⁵ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, A. BOSI (ed.), UTET, Torino 2014, p. 81.

²⁶ Ivi, p. 110.

²⁷ Cfr. A. IVRY, *Arabic Islamic Psychology and Philosophy of Mind*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/> (ultima consultazione: 13 febbraio 2023).

²⁸ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 118.

possibilità di congiunzione con l'intelletto attivo chiama *hulùl*, per distinguerla dalla 'commistione' con la materia. La *in-existentia* (traduzione latina di *hulùl*) è un concetto di matrice mistica che dice di un "galleggiamento" nel singolo senza compromissione col singolo stesso.²⁹ Mosè Narboni, averroista catalano del XIV secolo, specificherà che l'intelletto unico è col corpo, non nel corpo. Così lo spirito, in Hegel, è ciò che «può [il corsivo di Hegel non è a caso, perché ha in mente la potenzialità del *nous*] astrarre da ogni cosa esterna e dalla propria stessa esteriorità, dal proprio stesso essere determinato».³⁰ Ciò che realizzandosi attraverso la natura è in grado di non disperdersi in essa, nella sua estrinseca materialità, e di ritrovarvisi.³¹ Per Aristotele, il pensiero è qualcosa che in ultima istanza sta 'di contro' alla natura, per quanto l'intelletto umano sia in grado di pensarne le forme. In Averroè e Hegel, invece, l'intelletto è ciò che trova le forme naturali come qualcosa di già 'suo'. Si dà perciò una certa continuità tra natura e spirito che risulta spezzata in Aristotele. Ciò si renderebbe evidente, per esempio, nella *Psicologia* hegeliana, allorché Hegel parla dell'immagine come ciò che permette allo spirito di scoprire nell'intuizione qualcosa che, in potenza, conosceva già. La concezione della conoscenza come *Erinnerung* è tutta qui: il pensiero non sarebbe che quel sostrato in cui tutto è virtualmente contenuto e da cui bisogna far fuoriuscire le cose per portarle a coscienza e conoscerle

Questa interpretazione averroizzante del *nous* aristotelico è, nelle sue linee essenziali, accolta dal giovane Green in un lungo saggio intitolato *The Philosophy of Aristotle* (1866), che risentiva fortemente della lettura hegeliana del pensiero dei greci insegnata a Oxford dal suo maestro Benjamin Jowett. Essa agisce in maniera determinante nella torsione fortemente idealistica che Green imprime alla deduzione trascendentale kantiana all'interno del suo *opus maius*, i *Prolegomena to Ethics* (1883).³² L'argomentazione è tale da fare del *Verstand* kantiano una intelligenza suprema e in certa misura autonoma rispetto agli intelletti finiti.

Nel § 16 Green osserva che nessun elemento della serie degli eventi di cui si ha coscienza può essere esso stesso coscienza. La coscienza, cioè, non è un oggetto naturale, altrimenti si affermerebbe che ciò che è unificato sia l'unificazione stessa, e ciò è impossibile. Deve pertanto ammettersi un principio della coscienza che è condizione della successione e della relazione tra gli oggetti della conoscenza (§ 32). Questo principio è l'unità sintetica dell'appercezione

²⁹ A. ILLUMINATI, *L'intelligenza di Averroè*, in «Belfagor», LVII, 2002, p. 105.

³⁰ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 94.

³¹ La 'radicazione' dell'anima nella natura, pur conservandone la costitutiva 'libertà' (cioè la capacità di rimanere se stessa – ἀπαθής, usando il termine di Aristotele – nel suo altro) è ciò che, secondo Tamar Rossi Leidi, segna il distacco dell'aristotelismo hegeliano dall'ortodossia e, al contempo, l'avvicinamento alla psicologia di Averroè (T. ROSSI LEIDI, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroè)*, in G. RINALDI – T. ROSSI LEIDI (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Aracne, Roma 2012, pp. 183-202).

³² T.H. GREEN, *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1883; trad. it. *Etica*, C. GORETTI (ed.), Bocca, Torino 1925.

intellettuale di cui parlava Kant (§ 33). Dal momento che, secondo Green, il sistema delle relazioni spazio-temporali tra fenomeni sarebbe impossibile senza l'azione dell'intelletto – che egli talvolta denomina anche semplicemente come «l'agente» (§ 76)³³ – e quest'ultimo si distingue dai fenomeni poiché non si trova mai “dato” come elemento interno a una serie di relazioni fenomeniche, è necessario introdurre il concetto di una «intelligenza eterna» (§ 36).³⁴ Denominata anche «coscienza eterna» (§ 74)³⁵ o «coscienza autodifferenziatrice» (§ 52),³⁶ essa si realizza gradualmente nei singoli atti conoscitivi degli uomini, ma allo stesso tempo li precede e se ne distingue, altrimenti si abbasserebbe a oggetto tra gli oggetti che una sintesi ulteriore dovrebbe già abbracciare.

Queste considerazioni dovrebbero indurci, secondo Green, a rivedere completamente la nostra concezione abituale del “pensiero”: non più la «facoltà che nasce e muore con ogni uomo» (§ 47),³⁷ bensì l'unità stessa della conoscenza comune a tutti gli uomini, nella misura però in cui essi vi partecipano, senza mai esaurirla: «che il principio unificatore si distingua dalle molteplicità che esso unisce è invero la condizione dell'unificazione, ma non si può supporre che la molteplicità abbia una natura sua propria indipendente dal principio unificatore» (§ 75).³⁸

Tali caratteristiche dell'intelletto eterno (o agente) lo dotano – sostiene Green – di un carattere trascendente, «distaccato» rispetto alla successione delle esperienze (i termini usati sono *aloof e detached*).³⁹ Ne fanno insomma un intelletto separato, per quanto principio sintetico della conoscenza di ogni persona. È significativo, a tal proposito, che nel § 81 Green citi esattamente lo stesso passo del *De anima* valorizzato da Hegel nella sua interpretazione del *nous* aristotelico: «L'intelletto non deve essere mescolato con altro [...] affinché possa dominare le cose e possa conoscerle».⁴⁰

Questa è in breve la tesi fondamentale di quella che Green chiama la propria ‘metafisica della conoscenza’, corrispondente al primo libro dei *Prolegomena*. A partire da questo nucleo teorico, si formerà un'intera scuola di pensatori idealisti nel Regno Unito, che condivideranno nelle sue linee generali la tesi della *Eternal Consciousness*.⁴¹ Tuttavia, dall'interno di questa corrente per

³³ Ivi, p. 97.

³⁴ Ivi, p. 59.

³⁵ Ivi, p. 95.

³⁶ Ivi, p. 73.

³⁷ Ivi, p. 69.

³⁸ Ivi, p. 96.

³⁹ Cfr. ivi, p. 101.

⁴⁰ ARIST., *De an.*, Γ, 4, 429a, 19.

⁴¹ Per un approfondimento sul tema della coscienza eterna, cfr. C. TYLER, *The Much-Maligned and Misunderstood Eternal Consciousness*, in «Bradley Studies», 9 (2003), pp. 126-138; M. DIMOVA-

così dire maggioritaria dell'idealismo britannico, si svilupperà e assumerà ben presto una sua peculiare fisionomia una corrente 'personalistica',⁴² che solleverà importanti obiezioni proprio nei confronti del carattere insieme trascendente e assoluto dell'intelligenza eterna, nonché dell'idea per cui i singoli "io" siano riducibili a mere manifestazioni del Sé divino.

La nascita di questa tendenza può farsi risalire all'attacco a Hegel e agli idealisti britannici da parte dell'idealista 'eterodosso' Andrew Seth Pringle-Pattison nel suo *Hegelianism and Personality* del 1887. Qui le idee centrali di Green e dei suoi seguaci, denominati anche 'neo-kantiani', vengono sottoposte a una decostruzione storico-teoretica proprio partendo dal comune coté critico-trascendentale, cui lo stesso Seth aderiva.

Seth è dell'idea che Hegel e la scuola di Green condividano la medesima concezione del *Self* universale come distinto dagli individui ma in qualche modo agente in essi, e che questa dipenda da una «manipolazione»⁴³ delle dottrine kantiane. Anche nella filosofia di Kant, dice Seth, la tesi centrale è quella della «necessità di un soggetto permanente della conoscenza»,⁴⁴ ossia che «ogni conoscenza o esperienza [...] presuppone un sé».⁴⁵ Ma un conto è affermare, in virtù di questa scoperta, una cornice trascendentale per qualsiasi contenuto mentale, un altro è quello di scambiare tale orizzonte con un soggetto vero e proprio, dotato di un'esistenza autonoma:

Non si possono aver pensieri senza un pensatore, ma è egualmente vero che non si può avere un pensatore senza pensieri. Qualsiasi tentativo di separare i due lati è una deviazione dalla realtà, e la sostanzializzazione di un'astrazione. In breve, il fatto ultimo della conoscenza non è né un puro soggetto né un puro oggetto, né una pura sensazione né un puro Ego, ma un ego o un soggetto conscio delle sensazioni. Non è una mera unità, ma una unità nella dualità. Tale dualità appartiene alla vera essenza dell'autocoscienza, e non può essere bandita da nessuna filosofia fedele ai fatti.⁴⁶

COOKSON, *The Eternal Consciousness: What Roles it Can and Cannot Play. A Reply to Colin Tyler*, in «Bradley Studies», 9 (2003), pp. 139-148; P. NICHOLSON, *Green's Eternal Consciousness*, in M. DIMOVA-COOKSON – W.J. MANDER (eds), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 139-159; W.J. MANDER, *In Defense of the Eternal Consciousness*, in M. DIMOVA-COOKSON – W.J. MANDER (eds), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, cit., pp. 187-206; A. DIVIDUS, *Politica e coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, Genova University Press, Genova 2020, pp. 148-169.

⁴² Cfr. J.O. BENGTSOON, *The Worldview of Personalism. Origins and Early Developments*, Oxford University Press, Oxford 2006; J. DUNHAM – I. HAMILTON GRANT – S. WATSON, *Idealism. The History of a Philosophy*, Routledge, London-New York 2011, p. 175.

⁴³ A. SETH, *Hegelianism and Personality*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1893, p. 7. Qui e in seguito, traduzione nostra.

⁴⁴ *Ivi*, p. 12.

⁴⁵ *Ivi*, p. 13.

⁴⁶ *Ivi*, p. 14.

Green contravviene ai limiti imposti dal metodo critico, poiché eleva uno dei due cespiti del complesso trascendentale (quello sintetico-appercettivo, o in generale intellettuale) a trascendentale *tout court*, di fatto sovraordinandolo rispetto alla struttura 'duale' della conoscenza, che prevede sempre realtà empirica e idealità trascendentale delle categorie dell'intelletto, e mai solo una delle due. In questa maniera, obietta Seth, il trascendentale kantiano (la funzione in cui consiste l'intelletto) si trasforma in una Intelligenza trascendente rispetto alle diverse serie di contenuti conoscitivi, ossia rispetto agli ego empirici.⁴⁷ Viene così compiuto un passo metafisico non legittimato dagli stessi presupposti metodologici kantiani: per essere coerente con sé stesso, il procedimento di una filosofia trascendentale deve rimanere completamente 'immanente'. Ipostatizzando o divinizzando l'io penso, cioè assegnandogli attributi come la distinzione, la separatezza, l'indivisibilità, l'eternità etc., Green invece ricade suo malgrado in un paralogismo della ragion pura:⁴⁸ cioè «prende la nozione di conoscenza come equivalente a quella di un conoscitore reale»⁴⁹ o, in termini più tecnici, converte impropriamente la rappresentazione di una 'coscienza in generale' in quella di una 'coscienza universale', oltrepassando i limiti dell'esperienza possibile. Se ci sia una mente suprema, e quale sia il suo rapporto con le menti finite, è una questione di competenza della metafisica, non della teoria della conoscenza. Nessuno ci vieta – avverte Seth – di tentare un'impresa speculativa di questo tipo, ma non è lecito far valere immediatamente le conclusioni formali della critica del conoscere come risultati positivi dell'ontologia.

Al termine del suo libro, che consiste per larga parte in una esposizione del sistema hegeliano sulla base di questo impianto problematico, Seth ricapitola l'essenziale della sua critica, ribadendo che l'«errore radicale» tanto dell'hegelismo quanto dei suoi 'alleati' inglesi consiste nella «identificazione dell'autocoscienza umana e divina» o, più in generale, «nell'unificazione della coscienza in un singolo Sé».⁵⁰ Ciò è dipeso, secondo Seth, principalmente dalla «tendenza a prendere una mera forma per un essere reale – un'identità tipologica per una unità di esistenza (*unity of existence*)».⁵¹ La scoperta kantiana dell'azione di una funzione universale all'interno del singolo io ha indotto erroneamente a concludere che esista un Sé universale, quando invece ad esistere propriamente sono soltanto i singoli sé, per quanto tutti dotati di una capacità

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁴⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. C. ESPOSITO (ed.), Bompiani, Milano 2014, pp. 595, 621: «Di un essere pensante io non posso avere neanche la minima rappresentazione tramite un'esperienza esterna, ma solo tramite l'autocoscienza. [...] La parvenza dialettica nella psicologia razionale si basa sullo scambio di un'idea della ragione (l'idea di un'intelligenza pura) con il concetto, indeterminato in tutto e per tutto, di un essere pensante in generale».

⁴⁹ A. SETH, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 32.

⁵⁰ *Ivi*, p. 226.

⁵¹ *Ibidem*.

universalizzante. Questa capacità è stata innalzata al rango di sostanza (sebbene non nel senso di una *res*), ma l'unica sostanza esistente è quella individuale, che, dice Seth, «è perfettamente inaccessibile (*impervious*) agli altri sé [...] in un modo vagamente analogo all'impenetrabilità della materia». ⁵² Poco oltre la metà del libro, infatti, Seth aveva perentoriamente affermato: «the individual alone is the real». ⁵³

A questo punto Seth individua la lontana origine di questo errore nel realismo scolastico, per il quale gli universali o le specie sono le vere cose esistenti, mentre gli individui sono loro accidenti, modificazioni, esemplificazioni o addirittura loro effetti. In questo senso, Seth intravede una stretta parentela di quello che lui chiama il 'neokantismo' inglese con «il sistema di Averroè», ⁵⁴ in cui tale realismo incontra la dottrina aristotelica dell'identità dell'intelletto umano. Guardata da quest'angolazione, la somiglianza tra la dottrina averroistica dell'intelletto unico e quella greeniana dell'*Eternal Consciousness* appare a Seth «impressionante» ⁵⁵ (*striking*); e lo è in effetti tanto più se si considera che né Hegel né Green hanno mai dato rilevanza all'averroismo, che riaffiora in queste pagine come all'apice di una lunga storia sommersa che dal Commentatore arriva fino alla fine del diciannovesimo secolo, in un momento in cui le dottrine del filosofo di Cordova venivano considerate ormai – da Renan *in primis* – un puro oggetto di antiquariato storico-filosofico.

La parabola che da Hegel giunge a Green e a Seth, invece, può aiutare a vedere, attraverso la lente della trascendenza del pensiero universale rispetto agli individui, la profonda traccia averroistica nascosta nell'idealismo, e probabilmente impressa in tutta la filosofia moderna. È in fondo una strana immanenza quella che, per un verso, riconduce ogni porzione del mondo all'abbraccio onnicomprensivo del pensiero e, per un altro, 'strappa' per così dire proprio il pensiero dall'intimo della soggettività umana per collocarlo in una dimensione che lo eccede e lo governa 'dal di fuori' (per quanto sia un 'fuori' che ricade pur sempre in uno spazio trascendentale). Si tratta di una forma di idealismo che, pur partendo da un gesto aristotelizzante, ripristina in qualche maniera la divisione platonica tra idea ed esperienza, come osserverà Giovanni Gentile nel 1913 proprio a proposito dell'averroismo. ⁵⁶ Che tipo di idealismo è un idealismo come quello di Hegel, che ammette l'esistenza di un pensiero 'oggettivo', che non è cioè appannaggio privilegiato dell'io, o come quello di Green, che parla di un pensiero irriducibile a quello dell'uomo? Un

⁵² Ivi, p. 227. Una posizione, questa, che lascia intravedere l'ascendente 'neo-leibniziano' del pensiero di Hermann Lotze, con cui Seth studiò nel corso di un soggiorno di due anni in Germania.

⁵³ Ivi, p. 135. Questa idea e le sue conseguenze sul modo di intendere la personalità avranno un certo influsso sui primi esponenti della filosofia analitica e del pragmatismo, tra cui Bertrand Russell e George Herbert Mead.

⁵⁴ Ivi, p. 230.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari 1913, pp. 192-193.

idealismo immanente o un idealismo trascendente? Quale che sia la risposta a queste domande, esse ci mostrano, in maniera quasi paradossale, che quella dell'idealismo è interpretabile – secondo la formula di Deleuze – come una *immanence contenue dans le transcendant*.

antoniolombardi.filosofia@gmail.com

(Università degli Studi di Bari)

MARCO CALZAVARA

‘NATURA’ E ‘SENTIMENTO’: L’ITINERARIO IDEALISTICO DI GIOVANNI GENTILE

‘NATURE’ AND ‘SENTIMENT’:
GIOVANNI GENTILE’S IDEALISTIC ITINERARY

In this contribution, an attempt is made to briefly illustrate some salient points of Gentile’s speculative itinerary, indicating the reasons, circumstances and criticalities of the theoretical passage from the concept of ‘nature’ to that of ‘sentiment’. Proposing the two concepts as expressions of the same need, an attempt is made to show how they stand, in Gentile philosophy, at the heart of the problem of ‘idealism’ and ‘transcendence’.

‘Idealismo’ e ‘trascendenza’ sono due concetti che rappresentano il nucleo attorno al quale si diparte il percorso filosofico di Giovanni Gentile, tanto che lo svolgimento di uno – l’idealismo – si configura, nelle intenzioni dell’autore, come il superamento definitivo dell’altro – la trascendenza. Il primo passo del succitato percorso viene compiuto a partire da quelli che per il filosofo di Castelvetro sono i guadagni speculativi ottenuti attraversando il criticismo kantiano, riassumibili nella sentenza, in linguaggio gentiliano, per la quale nulla preesiste all’attività dello spirito: né una realtà alla quale si dirigerebbe la nostra conoscenza, né tantomeno le idee che servirebbero a questo riferimento. In termini kantiani si direbbe, insomma, che le categorie non preesistono all’Io penso. Un primo passo, questo, compiuto da Gentile proprio in virtù della necessità del superamento – superamento che è, anzitutto, eliminazione – di ogni tipo di dualismo¹ in quanto tale.

È infatti solo con l’idealismo che, secondo il dettato gentiliano, ci si trova storicamente di fronte alla riconduzione *tout court* dell’essere – sia esso inteso come natura, come mondo, come realtà – nell’alveo del pensiero, superando in tal modo una cesura aperta con la nascita della

¹ Cfr. D. SPANIO, *L’immanenza dell’atto. Gentile e il realismo*, in «Aquinas», LVIX, 2016, pp. 101-118.

stessa filosofia.² In questo orizzonte si colloca uno dei primissimi impegni teoretici di Gentile, *Rosmini e Gioberti*,³ nel quale il giovane filosofo mostra, da una parte, come Rosmini – un Rosmini che, sulla scia di Spaventa, è il «Kant italiano»⁴ – abbia inteso andare oltre Kant, e dall'altra come Gioberti abbia inteso andare oltre Rosmini, in direzione di una negazione compiuta e totale della trascendenza.

Da Kant a Rosmini e Gioberti, passando per Spaventa: qui scorre «il travaglio interno ad una stessa filosofia».⁵ Una filosofia che non si arresta, dunque, all'indeducibilità del molteplice sensibile a partire dall'io penso, il quale appunto è solo «condizione di possibilità dell'unificazione», ma una filosofia che perviene ad unire sinteticamente l'oggettività della condizione e la soggettività della rappresentazione di cui l'io penso è condizione: una filosofia che, nelle intenzioni gentiliane, risponda di quell'unità originaria che è il pensiero, e così dell'io penso, che assumerà i tratti del pensiero pensante, in quanto unificazione in atto, e non solo condizione di possibilità dell'unificazione. In tal maniera si veniva a delineare il percorso che avrebbe condotto all'oltrepassamento della contrapposizione dualistica di immanenza e trascendenza.

Senza entrare nel merito e nel dettaglio dello studio gentiliano, si vorrebbero qui sottolineare tre questioni relative all'opera *Rosmini e Gioberti*, che potrebbero segnare le tappe decisive del discorso, alcune delle quali si potrebbero mettere in relazione al pensiero di Gentile, per così dire, 'maturo'.

La prima tra queste è che, sotto questa lettura di Rosmini e di Gioberti da parte del giovane filosofo, si preparava a germogliare la lettura, che sarebbe divenuta poi vera e propria riforma,⁶ della dialettica hegeliana – e del resto, è qui utile sottolineare, che Rosmini abbia superato Kant in direzione di Hegel, nella deduzione delle categorie, è tesi già affermata da Spaventa.⁷ La tematica rosminiana, mediata dalle letture di Jaja e Spaventa, era dunque terreno fertile ideale per l'attecchimento della radice speculativa gentiliana. Questa prima questione è, naturalmente, strettamente legata alle seguenti due.

La seconda questione, su cui avremo modo di tornare, è che in questo lavoro giovanile si fa

² Cfr. G. GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, I, *Introduzione*, cap. II, pp. 350-361, in ID., *L'attualismo*, con *Introduzione* di E. SEVERINO, Bompiani, Milano 2014.

³ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, in ID., *Storia della filosofia italiana*, E. GARIN (ed.), vol. I, Sansoni, Firenze 1969, cap. V, pp. 683-887.

⁴ «Rosmini è, generalmente, Kant inteso bene: non il vero Kant, il Kant quale si compie ne' filosofi posteriori, ma il Kant come ha inteso o frainteso se stesso», in B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, G. PONZANO (ed.), Cedam, Padova 1941, p. 100.

⁵ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 765.

⁶ Il riferimento è a G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.

⁷ Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 93-106; cfr. anche *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, ristampata da Gentile in B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, Morano, Napoli 1901, pp. 1-79.

largo sulla scena, desunto da Rosmini, un concetto destinato a tornare e impegnare e travagliare la mente del Gentile ‘maturo’: parliamo, com’è noto, del ‘sentimento fondamentale’.⁸ In Rosmini questo sentimento fondamentale è il luogo in cui intelletto e senso si stringono in unità sintetica, e rappresenta la stessa condizione trascendentale della conoscenza – e qui Gentile fa nuovamente propria la lettura spaventiana. Questa condizione trascendentale, però, viene letta dal filosofo siciliano come ‘coscienza pura’, ossia una identità che non ha ancora avuto a che fare con la differenza, con il differire; una siffatta identità è, pertanto, tale, solo dal punto di vista di quello che verrà denominato con il termine ‘astratto’.

La terza questione è la lettura della rosminiana «intuizione dell’essere»⁹ come atto inevitabilmente, inesorabilmente naturalistico: «per questo atto misterioso della mente – atto contraddittorio, che presuppone la mente all’atto che la deve formare – l’essere è fuori, ma è anche dentro della mente. V’è dentro come un lume pe’ suoi raggi (la cara immagine degli scolastici, tornata in onore col rosminianismo, che per questo rispetto si scambia con una forma di rinnovata scolastica); lume che è fuori, per se stesso, dalla mente, ma vi proietta su la luce, che è la conoscibilità delle cose, la forma dell’intelletto».¹⁰ Vi è dunque in Rosmini un *a priori*, che è forma dell’intelletto, ovvero l’essere che applichiamo, per così dire, al dato della sensibilità. Questo *a priori* è nel soggetto «come una luce proveniente all’intelletto da un esterno lume oggettivo», e ciò porta Gentile a leggere nell’intuito rosminiano la tentata istituzione di una indipendenza dell’essere dal pensiero,¹¹ ossia, in termini gentiliani di grammatica dialettica, dell’oggetto dal soggetto; o ancora, in termini hegeliani che saranno fatti propri da Gentile, della natura dall’idea.

Proprio sulla scorta di questo tipo di problematiche, come sopra accennavamo, Gentile inizia ad elaborare il proprio impianto teorico, indulgiando sulla dipendenza – che è ricomprensione – dell’oggetto dal soggetto, a cui avrebbe messo capo, in maniera inedita sullo scenario filosofico la ‘rinascita dell’idealismo’, che non a caso è il titolo della prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuto da Gentile a Napoli nel 1903.

Questa rinascita è per Gentile il risultato di un processo storico, mosso da una interna e irresistibile tensione, e in questo senso fu allora «inevitabile» che lo spirito, figlio del primo idealismo ottocentesco, una volta chiusosi definitivamente in sé, lasciasse in certo modo perdere le proprie tracce, estraniandosi in quella neopositivistica natura creduta esterna, fuori di sé. Gentile da parte sua non voleva negare che in questa vicenda constasse, da ultimo, la vita dello spirito, necessitato, in questo senso, a farsi mondo: perché infatti «questa è la natura dello spirito: di riversarsi perpetuamente fuori di sé, nell’oggetto, destinato a diventare quindi parte di esso,

⁸ Cfr. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p.806.

⁹ Ivi, pp. 808-818.

¹⁰ Ivi, p. 815.

¹¹ Nonostante le ‘resistenze’ di Rosmini, come opportunamente viene messo in rilievo in G. P. SOLIANI, *Rosmini, Gentile e noi*, in F. MANCINI, F. SACCARDI, G. P. SOLIANI (eds.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 25-54: n. 60 p. 41.

ossia a trasformarsi in soggetto per generare infine novella sete di estrinseca realtà».¹²

Una uscita da sé, questa dello spirito, dell'idea, che indica una destinazione che è trasformazione, divenire: una destinazione che allude, per Gentile, alla assolutezza dello spirito, che coincide con quel punto in cui natura e spirito fanno uno; ed è agevole per noi notare, ora, che questa vicenda tantalica ha del tutto i lineamenti, taciuti per ora da Gentile, del circolo di hegeliana memoria, nel quale il soggetto-idea si estrania, esce da sé nell'oggetto-natura, per tornare a sé, autenticamente, come soggetto-spirito.

La realtà, la natura, sono allora lo stesso spirito, in quanto oggetto di se stesso: questa, a prima vista, l'essenza dell'idealismo riproposto da Gentile. Si tratta però di comprendere, a questo punto, il senso di questo andamento, nonché di valutarne la portata, perché ciò a cui mira l'idealismo gentiliano, sin da queste prime fasi in certo modo embrionali, è appunto quella unità dei contrari che dell'idea e della natura non restituisce la reciproca inconciliabilità, per cui la presenza dell'una implicherebbe *simpliciter* l'assenza dell'altra, quanto invece, potremmo dire, un vero e proprio oscillare tra innegabili. Le innegabili idee, in quanto condizione di conoscibilità della natura, e la natura «in quanto in essa sono le radici dello spirito».¹³ Si noti qui, ancora, come nuovamente riemerge, come fiume carsico nel sottosuolo gentiliano, il tema della radice naturale dello spirito, il quale richiama in certo modo esplicitamente il tema del rosminiano sentimento fondamentale.

L'unità delle innegabili idee, si diceva, con l'innegabile natura, è l'unità dei contrari, che nei propositi gentiliani concilia trascendenza e immanenza nel solco dell'idealismo assoluto. Questa unità dei contrari è dunque, in certo modo, elencticamente assicurata: negare questa unità significa presupporre l'identità del diverso, perché negare è giudicare, e giudicare è, con Kant, sintesi a priori di soggetto e predicato. L'intendimento di questa vicenda, «problema di vita e di morte per la riflessione speculativa»,¹⁴ passa attraverso quello che è dunque il principio del nascente idealismo gentiliano, «il concetto di sviluppo, assunto a rendere intelligibile l'unità del senso e delle idee, della natura e dello spirito».¹⁵ Uno sviluppo necessario, studiato e discusso da Gentile proprio nell'opera successiva a *Rosmini e Gioberti, La filosofia di Marx*,¹⁶ che precede di quattro anni la prolusione di cui stiamo trattando, e che sempre di più inizia a pesare teoreticamente nella mente del filosofo, tanto da portare a riformare, come in precedenza accennato, lo statuto della dialettica hegeliana nell'opera del 1913. Che altro infatti sarebbe questo sviluppo, assunto a rendere intelligibile l'unità del senso e delle idee, della natura e dello spirito se non quel divenire, chiamato a ritrarre la vicenda del soggetto e dell'oggetto come mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro?

¹² G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella regia università di Napoli il 28 febbraio 1903*, Alfonso Tessitore & Figlio, Napoli 1903, p. 7.

¹³ Ivi, p. 19.

¹⁴ Ivi, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937.

Questa circostanza logico-metafisica, però, rimaneva per il momento silente, nonostante fosse chiamata a rappresentare la base inconcussa della gnoseologia gentiliana. Una circostanza, questa, a cui comunque altresì rinvia il metodo di questo idealismo, che cerca e dunque trova lo spirito e la natura nell’atto di pensiero tramite cui il pensiero, propriamente, si fa; con le parole della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, «lo spirito come atto che pone i suoi oggetti in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell’unità dello stesso oggetto».¹⁷ Autoconcetto, che nulla lascia fuori di sé, e formalismo assoluto, che dialettizza in sé – ovvero ricomprende nella forma del pensiero – ogni materia, al pensiero identificandola. Ed ecco allora che la natura, oggetto ‘del’ soggetto, non è e non può essere presupposto del pensiero che ad essa si rivolge, come fosse una pura datità esterna, estranea: lo spirito come atto puro è «unità, processo del soggetto e immanenza dell’oggetto al soggetto».¹⁸

Lo Spirito come soggetto, dunque; come Io trascendentale, come Tutto. La natura come oggetto, come non-Io, come parte. Il soggetto che allora, essendo assolutamente tale, nega la natura come presupposta e indipendente da sé, affermando il nulla che lo oltrepassa o lo limita. Questa, essenzialmente, la negatività originaria dell’atto che delinea la *Teoria generale*, che nelle intenzioni di Gentile rappresentava una autentica e profonda “polemica contro tutte le forme di naturalismo”, ovvero polemica nei confronti di ogni tipo di presupposto, anticipazione al pensiero. Polemica, in altri termini, contro la parte che, chiudendosi in sé, considera se stessa come tutto, ossia contro la parte che non si sa come tale: contro l’astratto astrattamente concepito.

A delineare l’autentico volto formale della concreta vicenda dialettica del logo avrebbero provveduto i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere*,¹⁹ nei quali quella revisione radicale del logo, unione di certezza e verità, avrebbe trovato luogo – fermo restando che anche nel *Sistema* il problema capitale è sempre in certo modo quello della natura, dell’oggetto, dunque dell’astratto. La natura, insomma, come logo astratto fondato e non fondato da Parmenide – che pone l’identità di essere e pensiero, ma anche, insieme, sancendo l’impossibilità di questa identità attraverso l’immutabilità dell’essere, che in quanto immutabile risulta a rigore impensabile –²⁰ logo poi oggetto del celebre parricidio platonico e consegnato alla filosofia come «segreto»,²¹

¹⁷ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *L’attualismo*, cit., pp. 73-328: 292.

¹⁸ Ivi, p. 300.

¹⁹ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in ID., *L’attualismo*, cit., pp. 329-939.

²⁰ L’«identità con sé con se stesso, che Parmenide si trova innanzi quando cerca di determinare il concetto del pensiero, è certamente la definizione del pensiero [...]. Ma il *tautòn* parmenideo non è l’essere che, sdoppiatosi, si unifica perché il suo sdoppiamento sia atto dell’unità originaria; bensì l’essere indifferenziabile, nella sua immediatezza: il punto di partenza dello sdoppiamento, la cui risoluzione nell’unità originaria realizzerebbe la vera identità. Di guisa che nel monismo parmenideo c’è la parvenza del pensiero, non la realtà» (ivi, p. 468).

²¹ «L’unità di cui si tratta [unità di certezza e verità], non è presupposto di pensiero, cioè non è realtà realizzata, soltanto quando sia l’atto del pensiero nel suo svolgimento. Solo in questo

come unione di essere e non essere. Un logo che può dunque crescere come logica analitica, fondata sulla trascendenza dell'essere al pensiero. Un logo che da ultimo dovrà essere superato e inverato nell'intendimento del divenire come unione di essere e non essere, a cui allude la concreta vicenda del pensiero in atto, che altro non è che la filosofia stessa: questo, essenzialmente, il cuore del *Sistema di logica*, sul quale non è possibile soffermarsi oltre.

Un cuore che a questo punto potrebbe sembrare un epilogo del discorso attualistico, che vede, da ultimo, il logo concreto come unità originaria che pone la dualità, dualità di astratto e concreto.²² Discorso attualistico che invece, secondo Gentile stesso che torna ad affrontare la questione sorta nel confronto con Rosmini, si ritrova «alquanto mutato d'aspetto»: ²³ perché come suggerisce Gennaro Sasso, «quando tra il 1927 e il 1928 Gentile riprese in forma sistematica quel che sul sentimento aveva scritto negli anni precedenti, a risulturne furono temi e concetti che con difficoltà avrebbero potuto essere tenuti fermi nel quadro dell'attualismo».²⁴

Possiamo solo accennare, qui, al fatto che quella di Sasso è una lettura che vede l'attualismo gentiliano inesorabilmente infrangersi sullo scoglio della presupposizione – ed è questo proprio il punto sul quale avrebbe battuto la lettura di Emanuele Severino.²⁵ Una natura che è necessariamente 'nel pensiero'; ma, insieme, un pensiero che ha la propria 'origine' nella natura come sentimento. Come coniugare, dunque, questa eterna attualità pensante con la propria inattuale, naturale scaturigine? Pare infatti inevitabile che, seguendo la via intrapresa da Sasso e Severino, vi sia uno 'scarto' che rinvia necessariamente ad una dualità tra inattuale e attuale, tra immediato e mediato, tra sentimento e pensiero.

D'altra parte, però, vorremmo invitare a leggere la questione del sentimento, così come si presenta ne *La filosofia dell'arte* e nel saggio *Il sentimento*, come una rigorizzazione ultima di quella negazione del presupposto che abbiamo in precedenza indicato accennando alla questione della natura. Perché, certamente, dire 'natura' è per Gentile dire 'oggetto', e dunque presupposto negato come tale e ricompreso nell'atto soggettivo spirituale, ossia è dire 'identità'. Dire

svolgimento avviene quell'unificazione di essere e non essere (idea e materia) che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sé come il segreto della filosofia» (ivi, p. 418)

²² L'io «si pone come logo concreto, ma come logo concreto che è negazione dell'astratto, e che include perciò questo suo opposto: quindi si pone come dualità e come unità di logo astratto e concreto. In quanto posizione di unità esso è dualità: ed è perciò non solo logo concreto, ma anche logo astratto; pensiero che è non solo pensare, ma anche pensato» (ivi, p. 909)

²³ «Approfondendo ora questo problema [quello dell'arte], ho, com'era naturale, approfondito tutti i problemi della mia filosofia; che ne esce alquanto mutata d'aspetto: poiché la filosofia questo ha di proprio, che non ci dà problemi, ciascuno dei quali una volta risolto si possa metter da parte per non pensarci più» (G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, in ID., *L'attualismo*, cit., pp. 939-1244: 939).

²⁴ G. SASSO, *Filosofia e idealismo*, vol. 6: *Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 321.

²⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Attualismo e storia dell'occidente*, in GENTILE, *L'attualismo*, cit., pp. 7-69.

‘sentimento’, però, è per Gentile dire ‘naturalità del pensiero’, ossia ‘divenire’, o meglio, forse, ‘principio del divenire’, dove questa principialità non allude tanto ad una antecedenza, ad una preesistenza o presupposizione, quanto, all’opposto, ad una chiusura di quell’eventuale scarto tra natura e idea. Una chiusura che raccoglie in sé l’atto, essendo l’atto stesso che raccoglie sé: attualità che raccoglie in sé l’inattualità, come condizione di sé che coincide con il proprio farsi.²⁶

Una soggettività, quella dell’atto, tanto immediata quanto dialettica; pura forma soggettiva d’ogni pensiero, essa rinvia allora all’indissolubile legame tra l’empirico e il trascendentale, tra l’unità e la molteplicità. Da ultimo, alla necessità che l’atto pensante si oggettivi, si dia come pensato: la necessità stessa del divenire. In questo senso, dunque, Gentile può affermare che il sentimento è «condizione dello stesso pensiero trascendentale»,²⁷ vero e proprio Atlante che regge il mondo.²⁸

marco.calzavara@unive.it
(Università Ca’ Foscari Venezia)

²⁶ Non possiamo in questa sede che solamente accennare alla circostanza per la quale la vicenda attualistica, letta sin qui nello svolgersi dialettico di soggetto-oggetto-Soggetto, viene altresì ritratta nel suo triadico farsi di arte-religione-filosofia, per il quale «il pensiero o filosofia è questa sintesi, che è negazione così dell’astratto soggetto (*arte*) come dell’astratto oggetto, nella cui posizione consiste la *religione*. Perciò nella mediazione del pensiero non si risolve soltanto l’immediatezza dell’arte, sì anche quella del suo opposto, la religione» (G. GENTILE, *Il sentimento*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p. 54). È (anche, ma non esclusivamente) in questo orizzonte che assume un ruolo decisivo ed emblematico, nella teoresi gentiliana, la figura di Giacomo Leopardi.

²⁷ GENTILE, *La filosofia dell’arte*, cit., p. 1090.

²⁸ «Il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l’Atlante che regge questo mondo in cui si vive e in cui vivere è gioia, è il sentimento, che ci fa talora cercare le maggiori opere d’arte come fonti di vita, ma ci fa rientrare sempre in noi stessi ad assicurarci che il mondo si regge saldamente sulle sue fondamenta» (ivi, p. 1242).

BIBLIOGRAFIA

- P. BETTINESCHI, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012.
- G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella regia università di Napoli il 28 febbraio 1903*, Alfonso Tessitore & Figlio, Napoli 1903.
- G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958.
- G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, a cura di Eugenio Garin, Sansoni, Firenze 1969.
- G. GENTILE, *L'attualismo*, con Introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014.
- G. SASSO, *Filosofia e idealismo. Vol. 6: Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012.
- D. SPANIO, *L'immanenza dell'atto. Gentile e il realismo*, in *Aquinas*, LVIX, 2016.
- G. P. SOLIANI, *Rosmini, Gentile e noi*, in F. Mancini, F. Saccardi, G. P. Soliani (eds.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 25-20.
- B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di Gennaro Ponzano, Cedam, Padova 1941.
- C. VIGNA, *Studi gentiliani*, Orthotes, Napoli, 2018.



GIULIO M. CAVALLI

**FRA IMMANENZA E TRASCENDENZA:
UNA CONTRADDIZIONE?
IL RAPPORTO PENSIERO-REALTÀ
NELLA METAFISICA DI F. H. BRADLEY**

**BETWEEN IMMANENCE AND TRANSCENDENCE: A CONTRADICTION?
THE THOUGHT-REALITY RELATIONSHIP
IN THE METAPHYSICS OF F. H. BRADLEY**

In Appearance and Reality (1893), F. H. Bradley held that reality is both immanent to thought (as a known object) and transcendent to it (as non-relational in structure). This cohabitation of intellectualism and anti-intellectualism in his metaphysics was relevantly attacked by J. Dewey (1907) as being self-contradictory. The goal of my essay is to defend Bradley against this charge by elucidating the structure of the thought-reality relationship and the proper status of contradiction.

I

La speculazione metafisica di Bradley si inserisce in un preciso contesto storico-filosofico, cioè il dibattito sulla *relativity of knowledge* che ha contraddistinto la filosofia britannica del XIX secolo. In questo dibattito, il rapporto fra pensiero e realtà, o fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, è stato declinato in vari modi, che per comodità possono essere raggruppati sotto due teorie gnoseologiche principali: l'agnosticismo' e l'idealismo'. Secondo gli agnostici, la conoscenza della realtà è sempre condizionata dalle strutture cognitive del soggetto, così che la realtà in se stessa, incondizionata e assoluta, rimane inconoscibile e, quindi, *transcendente* rispetto al pensiero. È evidente che tale agnosticismo, che accomunava filosofi pure tanto diversi come W. Hamilton e H. Spencer, nonché i loro rispettivi e numerosi seguaci, era fortemente influenzato dalla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. Secondo gli idealisti, invece, porre una realtà in sé al di là di quella conosciuta è autocontraddittorio; la realtà, quindi, non può che



essere *immanente* alla conoscenza o al pensiero, e più in generale all'esperienza. Le differenze interne all'idealismo gnoseologico riguardavano soprattutto la maniera di concepire l'atteggiamento cognitivo del soggetto rispetto all'oggetto. Per gli 'empiristi' come J. S. Mill, che seguivano Berkeley e Hume, il soggetto riceve passivamente le sue idee o rappresentazioni dagli organi di senso, e la realtà oggettiva coincide con la totalità delle sensazioni. Per gli 'spiritualisti', ossia i *British Idealists* propriamente detti, facenti capo a T. H. Green e E. Caird, che seguivano Kant e Hegel, il soggetto, invece, contribuisce attivamente alla conoscenza, ordinando l'informe materiale sensoriale; per costoro, inoltre, la realtà oggettiva è intrinsecamente spirituale, in quanto governata da un principio intelligente e dinamico, un soggetto universale.¹

La filosofia di Bradley, emergendo sul finire di tale dibattito, costituisce una sintesi originale di tutte queste posizioni e, al tempo stesso, un tentativo radicale di superare i limiti di ciascuna. Bradley rifiuta infatti la distinzione tra fenomeno e cosa in sé sulla quale si fonda l'agnosticismo, e nel far ciò abbraccia di fatto l'idealismo gnoseologico, secondo il quale non v'è realtà che trascenda l'esperienza. Tuttavia, Bradley rifiuta sia il sensismo *atomistico* degli empiristi, contro cui fa valere una concezione olistica dell'esperienza (derivata da Hegel), sia l'intellettualismo *panlogistico* degli spiritualisti (ancora derivato da Hegel), a cui oppone un intellettualismo moderato, mediato da istanze empiristiche e scettico-agnostiche. Nella metafisica di Bradley, come vedremo, il rapporto fra pensiero e realtà si configura come una via di mezzo fra immanenza e trascendenza: il pensiero può conoscere la verità sulla realtà – questa gli è quindi immanente – ma tale verità non può che rimanere *incompleta* – e in ciò la realtà conserva la propria trascendenza.

Nel tentativo di integrare approcci teorici difficilmente conciliabili, quella di Bradley si è subito imposta come una posizione alquanto controversa, che ha attratto più oppositori che sostenitori. Negli annali è rimasta soprattutto la polemica coi padri fondatori della filosofia analitica, Russell e Moore, che proprio nell'idealismo bradleyano trovarono il loro principale bersaglio polemico;² ma rilevante è stato anche il dibattito coi pragmatisti.³ Nelle pagine seguenti, dopo aver esposto i punti essenziali della metafisica e dell'epistemologia di Bradley per come vengono presentati nel suo *magnum opus*, *Appearance and Reality* (1893, 1897²), esamineremo le pertinenti accuse di inconsistenza rivoltegli, fra gli altri, da Dewey, per difendere il filosofo

¹ Abbiamo qui presentato in sintesi, sulla base di nostre precedenti considerazioni critiche (G. M. CAVALLI, *La metafisica di F. H. Bradley fra hegelismo ed empirismo*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», C, 2021, 3, pp. 642-645), la ricostruzione di W. J. MANDER, *The Unknowable: A Study in Nineteenth-Century British Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2020.

² Cfr. S. CANDLISH, *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, London 2007; M. TRUGLIA, *F. H. Bradley e la genesi della filosofia analitica*, Unicopli, Milano 2007.

³ Cfr. T. SPRIGGE, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago-La Salle 1993; G. RAMETTA, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, CLEUP, Padova 2006, pp. 129-230.

inglese da tali accuse. Fare ciò ci consentirà di chiarire alcuni fraintendimenti riguardanti lo statuto logico ed epistemologico della contraddizione, dal quale dipende l'intera filosofia bradleyana.

II

Nel libro I di *Appearance and Reality*, Bradley intende mostrare che «the ideas by which we try to understand the universe [...] have not reached their object. [...] the world, as so understood, contradicts itself; and is therefore appearance, and not reality».⁴ Nel terzo capitolo, dopo aver mostrato, coi medesimi argomenti impiegati da Green contro l'empirismo atomistico, che non è possibile esperire né concepire qualità (sensibili) senza relazioni,⁵ Bradley argomenta che qualità e relazioni non possono esistere neppure le une *insieme* alle altre. Per Green una relazione – eccetto l'identità $A=A$, che è una 'vuota astrazione' – unifica i suoi termini mantenendoli al contempo distinti l'uno dall'altro; così intesa, la relazione è quindi 'unità delle differenze', la forma stessa della realtà concepita come totalità concreta.⁶ Bradley accetta provvisoriamente questa definizione della realtà e delle relazioni e la sottopone a un'analisi logico-concettuale per verificare se essa è consistente: se una relazione «deve essere tale da salvaguardare l'identità nella differenza»,⁷ come pretende Green, bisogna allora riuscire a spiegare *come* – su quale *fondamento* – i termini, ad esempio le qualità, possano stare insieme pur rimanendo distinti.

In primo luogo, Bradley analizza la questione dal punto di vista delle singole qualità in relazione.⁸ Per una qualità A , entrare in relazione con la qualità B significa essere in parte identica e in parte diversa rispetto a B . Affinché ciò risulti intelligibile senza incorrere nella contraddizione per la quale A è al contempo identica a sé e diversa da sé (in quanto identica a B che è diversa da A), la qualità A deve internamente scindersi in due componenti, a e r_A , delle quali una (r_A) funge da termine della relazione ed è quindi identica all'analoga componente di B (r_B), mentre l'altra (a) rimane indipendente dalla relazione, in modo preservare la differenza di A da B . Tuttavia, se a e r_A sono componenti della stessa qualità A , allora devono a loro volta stare in una certa relazione reciproca, se A in quanto qualità è un'unità determinata e non una mera congerie di

⁴ Cfr. F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Clarendon Press, Oxford 1930, p. 9. D'ora in avanti, quest'opera verrà citata con la sigla AR.

⁵ Cfr. W. J. MANDER, *Bradley and Green on Relations*, in W. SWEET (ed.), *Idealism, Metaphysics and Community*, Routledge, London 2001, pp. 55-67.

⁶ Cfr. ad es. T. H. GREEN, *Prolegomena to Ethics*, D. O. BRINK (ed.), Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 33-34.

⁷ G. BERTOLOTTI, *Le stagioni dell'assoluto. Saggio su Bradley*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 109.

⁸ Cfr. AR, pp. 25-27.

elementi. A questo punto dell'analisi, il problema della relazione fra *A* e *B* si ripropone, all'interno di ciascuna delle qualità, per la relazione che connette le loro componenti, ognuna delle quali, per poter entrare in relazione con l'altra, deve a sua volta scindersi in altre due componenti fra loro in relazione; e così via, *ad infinitum*. Il fondamento della relazione fra *A* e *B* è quindi rinviato all'infinito, e ciò rende tale relazione inintelligibile.

In secondo luogo, Bradley analizza la questione del punto di vista delle relazioni fra le qualità.⁹ Una relazione *R* può essere 'interna' o 'esterna' ai suoi termini *A* e *B*. Se *R* è interna ad essi, sarà una loro componente, identica in entrambi ($r_A = r_B$); ma in tal caso si ripropone lo stesso regresso del primo argomento, nel quale appunto la relazione fra le qualità *A* e *B* è fondata sull'identità della componente r_A di *A* con la componente r_B di *B*. La relazione *R* non potrà allora che essere esterna ai suoi termini. In questo caso, però, *R* sarà essa stessa un termine, alla stregua dei termini *A* e *B* che *R* dovrebbe mettere in relazione. Per poter connettere *A* e *B*, la relazione-termine *R* ha quindi bisogno di un'ulteriore relazione R_A che la connetta ad *A* e di un'ulteriore relazione R_B che la connetta a *B*. Tuttavia, R_A e R_B sono, a loro volta, relazioni esterne, cioè termini, che di per sé non possono collegare alcunché; ad ogni livello di analisi si ripropone dunque il medesimo problema, già individuato da Platone e Aristotele per il rapporto fra le cose e i loro archetipi ideali. Anche nel caso delle relazioni esterne, dunque, il fondamento è rinviato all'infinito e la relazione rimane inintelligibile.

Il risultato complessivo di questa analisi è che sia le qualità in relazione, sia le relazioni fra qualità, sono inintelligibili, poiché per l'intelletto comprendere qualcosa equivale a trovarne il 'come', ossia la ragione o fondamento, e il fondamento delle relazioni è inafferrabile perché rinviato all'infinito.¹⁰ Ma c'è di più. Il regresso interno alle qualità, che coinvolge anche le relazioni interne, è il sintomo di una *contraddizione* che non può essere eliminata, implicata dalla definizione della relazione come 'unità delle differenze'.¹¹ Infatti, secondo Bradley l'intelletto non può concepire altra unità che non sia l'identità astratta $A=A$; per questo motivo, nel concepire una relazione fra termini diversi, esso è costretto a porre *insieme* identità e differenza in ciascun termine della relazione, incorrendo quindi in una contraddizione.¹² Ad esempio, per concepire la relazione fra le qualità *A* e *B*, l'intelletto deve porre l'identità $A=B$ mantenendo al contempo la differenza $A \neq B$ – cioè: $(A=B) \wedge (A \neq B)$, che è appunto una palese contraddizione. Il *regressus ad infinitum*, come abbiamo visto, sorge proprio dal tentativo di eliminare questa contraddizione, facendo ricadere l'identità e la differenza, che pure devono convivere, su due diverse componenti di ciascun termine, le quali devono a loro volta stare in relazione: «il problema non è stato risolto, ma soltanto spostato».¹³

⁹ Ivi, pp. 27-28.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 19-20, 28-29, 157, 501 e ss.; BERTOLOTTI, *Le stagioni dell'assoluto*, cit., pp. 104-105.

¹¹ Cfr. AR, pp. 28, 159.

¹² Cfr. ivi, pp. 500-511.

¹³ RAMETTA, *La metafisica di Bradley*, cit., p. 32.

L'inintelligibilità del «relational way of thought [...] that moves by the machinery of terms and relations»¹⁴ ha importanti conseguenze metafisiche, riguardanti cioè la concezione della realtà. L'intelletto possiede un criterio di verità, innegabile e quindi assoluto, che è il principio di non contraddizione (PNC), in base al quale si stabilisce che, se una proposizione è una contraddizione, allora è necessariamente falsa. Secondo Bradley, il PNC non è solo un criterio di verità interno al pensiero umano ma anche un criterio di realtà, in base al quale si stabilisce che, se una proposizione o un concetto è o contiene o implica una contraddizione, allora ciò a cui tale proposizione o concetto si riferisce, il suo contenuto oggettivo, non è realtà ma 'apparenza'.¹⁵ Il principio fondamentale dell'intelletto viene perciò elevato a principio di realtà: in questa mossa risiede il razionalismo o 'intellettualismo' di Bradley. Ora, gli argomenti esaminati in precedenza hanno mostrato che la forma relazionale è inconsistente e inintelligibile perché viziata da contraddizioni e regressi all'infinito: ciò che lo schema 'termini-in-relazione' cattura, quindi, non è la realtà, come riteneva Green, ma l'apparenza.¹⁶ Quest'ultima non è però da intendersi come parvenza o illusione, bensì come 'aspetto parziale' della realtà, che astratto dal tutto e assolutizzato risulta inconsistente: solo la realtà nella sua interezza, come totalità delle apparenze, è in contraddittoria.¹⁷

Bradley ripropone qui il medesimo movimento critico-negativo della dialettica hegeliana, che rileva l'inconsistenza delle determinazioni prodotte dalla logica del *Verstand*: la forma relazionale è infatti la forma stessa del pensiero umano, ed è contraddittoria. Tuttavia, a differenza di Hegel, Bradley non ricorre a una logica altra, come quella speculativa della *Vernunft*, che si suppone capace di superare le contraddizioni dell'intelletto; al contrario, per il filosofo inglese il pensiero, essendo strutturalmente relazionale, non può che trovarsi costantemente involupato nella contraddizione.¹⁸ Ciò comporta che, se la realtà è contraddittoria, non potrà avere una forma relazionale, e se non è relazionale, non potrà essere pensata nella sua concretezza, rimanendo dunque trascendente rispetto al pensiero che, invece, è relazionale.¹⁹

¹⁴ AR, p. 28.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 119-121.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 21: «The arrangement of given facts into relations and qualities may be necessary in practice, but it is theoretically unintelligible. The reality, so characterized, is not true reality, but is appearance».

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 430-431, 511.

¹⁸ Cfr. D. SACCHI, *La teoria delle relazioni in F. H. Bradley e il valore della logica idealistica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXI, 1979, 3, pp. 578-585.

¹⁹ Secondo G. BEDELL, *Bradley and Hegel*, in «Idealistic Studies», VII, 1977, 3, p. 272, l'idealismo di Bradley, rispetto a quello hegeliano, è una «agnostic version of idealism».

III

Questa conclusione scettica,²⁰ benché conseguente dalle premesse, diventa problematica se la si fa valere riflessivamente per la stessa teoria di Bradley. Egli presuppone infatti che il PNC, oltre ad essere un criterio di verità, sia anche un criterio di realtà, valido non solo per il pensiero umano ma anche per la realtà oggettiva – tant'è che, proprio in virtù della validità oggettiva del PNC, secondo Bradley è possibile conoscere alcune verità indubitabili sulla realtà.²¹ In questo senso, è possibile sostenere che la realtà è immanente al pensiero, poiché è oggetto di conoscenza e il criterio per distinguerla dall'apparenza è interno al pensiero stesso. Tuttavia, tale presupposto, fortemente razionalistico, si scontra con l'affermazione scettica della trascendenza della realtà rispetto alla forma relazionale del pensiero: per Bradley, infatti, la forma della realtà è l'unità 'armoniosa' delle differenze sperimentabile nel *feeling*, cioè nell'esperienza 'immediata' che precede l'esperienza relazionale costruita dall'intelletto, e che quindi sfugge alla presa del pensiero.²²

Il filosofo inglese, dunque, da un lato fa valere un'istanza empiristica – più radicale di quella humana, ancora viziata dall'atomismo – contro il razionalismo degli idealisti neokantiani e neohegeliani, guadagnandosi l'approvazione di filosofi dichiaratamente anti-intellettualisti come W. James;²³ ma dall'altro lato egli conserva ancora l'istanza intellettualistica, cioè la pretesa di determinare la realtà in base a criteri interni al pensiero, come il PNC. Tutto ciò è stato evidenziato con precisione da Dewey in un importante saggio del 1907:

Among the influences that have worked in contemporary philosophy towards disintegration of intellectualism of the epistemological type, and towards the substitution of a philosophy of experience, the work of Mr. Bradley must be seriously counted. One has, for example, only to compare his metaphysics with the two fundamental contentions of T. H. Green, namely, that reality is a single, eternal and all-inclusive system of relations, and that this system of relations is essentially one with that process of relating which constitutes our thinking, to be instantly aware of a changed atmosphere, and to call to mind how much of Bradley's writings is a sustained and deliberate polemic against intellectualism of the Neo-Kantian type. When, however, we find conjoined with this criticism an equally sustained contention that the philosophic conception of reality must be wholly based on an exclusively intellectual criterion, a criterion belonging to and confined to theory, we have a situation as perplexing as it is thought-provoking [...]: Reality is an 'absolute experience' in which the intellectual as such is simply one transmuted moment;

²⁰ Cfr. AR, p. 486: «We admit the healthy scepticism for which all knowledge in a sense is vanity, which feels in its heart that science is a poor thing if measured by the wealth of the real universe».

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 121-126, 459 e ss.

²² Cfr. *ivi*, pp. 127-130, 140-141, 461 e ss.

²³ Cfr. W. JAMES, *Bradley or Bergson?*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», VII, 1910, 2, pp. 29-33; P. BASILE, *Self and World: The Radical Empiricism of Hume, Bradley and James*, in «Bradley Studies», IX, 2003, 2, pp. 93-100.

yet this reality is attained unto, in philosophic method, by exclusive emphasis upon the intellectual aspect of present experience [...]²⁴

Per Dewey, quindi, vi sarebbe una contraddizione – tale da rendere insostenibile la posizione di Bradley – fra l’anti-intellettualismo secondo cui la realtà, in quanto totalità non relazionale, trascende le possibilità cognitive del pensiero, e il metodo col quale si giunge a questa conclusione, che si fonda invece sull’assunzione intellettualistica secondo cui il criterio di verità del pensiero, cioè il PNC, è anche un criterio di realtà.²⁵ Tale contraddizione, «the central metaphysical paradox with which Bradley wrestled all his life»,²⁶ è in ultima analisi quella fra trascendenza e immanenza della realtà rispetto al pensiero che pretende di conoscerla. La domanda a cui bisognerà rispondere è perciò la seguente: come è possibile, per Bradley, far convivere trascendenza e immanenza senza incorrere nella suddetta contraddizione?

Il luogo dove il filosofo inglese affronta più estesamente la questione è il capitolo XV di *Appearance and Reality*, intitolato *Thought and Reality*. Per comprendere correttamente il rapporto ambivalente fra pensiero e realtà bisogna anzitutto comprendere la natura del pensiero. Nella realtà si trovano sempre uniti due aspetti, il ‘che cos’è’ (*what*) e il ‘che è’ (*that*), cioè il ‘contenuto’ e l’‘esistenza’. Il pensiero consiste – in primo luogo – nella separazione del *what* dal *that*, poiché esso si muove nella sfera ideale, e ciò che distingue un’idea dalla realtà è appunto il suo essere un contenuto, un ‘significato’, separato dall’esistenza reale.²⁷ Secondo Bradley,

[w]e can understand this most clearly if we consider the nature of judgement, for there we find thought in its completed form. In judgement an idea is predicated of a reality. Now, in the first place, what is predicated is not a mental image. It is not a fact inside my head which the judgement wishes to attach to another fact outside. The predicate is a mere ‘what’, a mere feature of content, which is used to qualify further the ‘that’ of the subject. And this predicate is divorced from its psychical existence in my head, and is used without any regard to its being there. [...] Judgement adds an adjective to reality, and

²⁴ J. DEWEY, *Reality and the Criterion for the Truth of Ideas*, in «Mind», XVI, 1907, 63, pp. 317-318.

²⁵ Dewey (ivi, pp. 321 e ss.) osserva che il criterio di verità può non coincidere col criterio di realtà, e che quindi il PNC, benché assolutamente valido per il pensiero, può non valere per la realtà. In effetti, il fatto che PNC sia anche un criterio di realtà non viene mai dimostrato da Bradley, ma solo assunto. La ragione di tale assunzione potrebbe essere la seguente: una volta individuata una proposizione assolutamente vera, cioè innegabile senza incorrere in un’autocontraddizione, come appunto il PNC, sarebbe contraddittorio sostenere che essa possa non valere anche per la realtà, se davvero la sua verità è ‘assoluta’. Per un’analisi di questa strategia argomentativa, cfr. V. HÖSLE, *Questioni di fondazione dell’idealismo oggettivo*, in ID., *Hegel e la fondazione dell’idealismo oggettivo*, G. STELLI (ed.), Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 51-52.

²⁶ J. H. RANDALL, *F. H. Bradley and the Working-out of Absolute Idealism*, in «Journal of the History of Philosophy», V, 1967, 3, p. 258.

²⁷ Cfr. AR, pp. 143-144.

this adjective is an idea, because it is a quality made loose from its own existence, and is working free from its implication with that.²⁸

Nella logica di Bradley, il soggetto del giudizio non è il ‘soggetto grammaticale’ ma ciò a cui l’intero giudizio si riferisce, ossia la realtà che trascende il pensiero; il soggetto e il predicato grammaticali formano infatti un unico contenuto ideale che viene riferito alla realtà come suo predicato o attributo.²⁹ Se il giudizio, quindi, è propriamente l’atto che riferisce un contenuto ideale a una realtà che trascende tale atto,³⁰ allora il pensiero, oltre che nella separazione del *what* dal *that*, consiste – in secondo luogo – nel (tentativo di) riunificare questi due aspetti distinti mediante l’atto predicativo-attributivo del giudizio.

Tuttavia, è evidente che tale riunificazione, vista la natura astratta del pensiero, non può affatto compiersi. Il giudizio opera infatti nella sfera ideale, e la riunificazione del contenuto e dell’esistenza comporterebbe la distruzione del pensiero stesso, dell’idealità, il suo completo riassorbimento nella realtà come unità di quei due aspetti³¹ – il suo «happy suicide»,³² come felicemente lo chiama Bradley. Senza la separazione fra *what* e *that* verrebbe meno l’intenzionalità del pensiero, il suo riferirsi a qualcosa che lo trascende; eppure, il pensiero tende per sua natura a riunificarsi e identificarsi con la realtà, tende cioè alla ‘verità’ nel senso più proprio del termine come identità di pensiero e realtà.³³ La tensione fra trascendenza e immanenza non si è ancora risolta, ma ne è stata meglio sviscerata la struttura: ritorna qui l’aporeticità di ogni relazione, cioè la contraddizione fra identità e differenza, poiché il pensiero deve al contempo identificarsi con la realtà (per poter essere vero) e rimanerne distinto (per non autodistruggersi).³⁴

Bradley lascia inoltre intendere di voler superare i limiti dell’agnosticismo di matrice kantiana e dell’idealismo di matrice hegeliana. L’agnosticismo si fonda sul postulato della cosa in sé, che però è autocontraddittorio: se una cosa in sé esiste, non è possibile conoscerla, e se la si conosce, allora non è una cosa in sé.³⁵ L’idealismo assoluto, invece, identifica la realtà con un sistema di idee, e in tal modo esclude dalla realtà qualcosa – l’esperienza immediata – che pure ne fa parte, finendo quindi per autocontraddirsi, se è vero che la realtà, in quanto assoluto, deve

²⁸ Ivi, p. 144.

²⁹ Cfr. ID., *The Principles of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1928, vol. I, pp. 11-13, 22, 46.

³⁰ Cfr. ivi, p. 10.

³¹ Cfr. AR, pp. 145-147, 149.

³² Ivi, p. 152.

³³ Secondo S. Candlish (*The Truth About F. H. Bradley*, in «Mind», XCVIII, 1989, 391, pp. 331-348) Bradley è un sostenitore della «identity theory of truth».

³⁴ Cfr. AR, pp. 148-150.

³⁵ Cfr. ivi, p. 148.

includere tutto.³⁶ Per superare i limiti di queste due posizioni opposte, allora, Bradley deve affermare «that reality is an object of thought» (contro l'agnosticismo) e al contempo negare «that it is barely and *merely* so» (contro l'idealismo).³⁷

Come Green e altri idealisti spiritualisti, Bradley ritiene perciò che «[e]verything [...] is an object for thought, and must be called intelligible».³⁸ Anche le caratteristiche della realtà, quindi, devono essere intelligibili per il pensiero: in virtù del PNC, infatti, esso è capace di conoscere delle verità assolute sulla realtà, delle quali non è possibile dubitare e che vengono inferite direttamente dal fatto che la realtà è incontraddittoria – ad esempio, che la realtà non è né relazionale né relativa, e che quindi è unitaria e unica, autosussistente e onnicomprensiva.³⁹ In questo senso, il pensiero conosce effettivamente la realtà e questa gli è immanente in quanto oggetto conosciuto; ciò che continua a sfuggirgli è piuttosto il modo in cui tali verità, ossia le caratteristiche della realtà, stiano assieme nella realtà stessa. Il pensiero arriva dunque a sapere, sulla base del PNC, *che* la realtà deve possedere quelle caratteristiche tutte insieme, ma non può arrivare a sapere *come* ciò possa avvenire concretamente, ossia a cogliere il fondamento non relazionale della loro unità reale, poiché per farlo il pensiero dovrebbe trascendere se stesso, la propria natura relazionale, parziale e inconsistente.⁴⁰ Come abbiamo anticipato, il pensiero può conoscere la verità sulla realtà, ma tale verità, ancorché indubitabile, non può che rimanere incompleta; rispetto al pensiero, quindi, la realtà è trascendente non perché il pensiero sia incapace di cogliere *qualunque* verità (e la realtà è verità), ma perché è incapace di cogliere *tutte* le verità (e la realtà è la totalità delle verità).

IV

La strategia argomentativa di Bradley, finora, è stata quella di mostrare che il pensiero può conoscere la realtà veridicamente ma non nella sua interezza, altrimenti finirebbe per coincidere con essa e ciò decreterebbe il suo 'suicidio'. Ma – incalzerebbe Dewey a questo punto – come potrebbe il pensiero conoscere una qualunque verità indubitabile se esso stesso, a causa della

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

³⁷ *Ivi*, p. 149.

³⁸ *Ivi*, p. 155. Cfr. anche *ivi*, pp. 457-458: «If there were any Reality quite beyond our knowledge, we could in no sense be aware of it; and, if we were quite ignorant of it, we could hardly suggest that our ignorance conceals it. And thus, in the end, what we know and what is real must be coextensive, and assuredly outside of this area nothing is possible».

³⁹ Cfr. *supra*, nota 21.

⁴⁰ Cfr. AR, pp. 155-160. Cfr. anche *ivi*, pp. 405, 414-415, 461; MANDER, *The Unknowable*, cit., p. 299. Secondo G. LEJEUNE, *De la relation au processus: l'idéalisme britannique et ses enjeux épistémiques, moraux et politiques*, LIT, Zürich 2019, pp. 143, 181, quello di Bradley è un «monisme normatif».

propria forma relazionale, è contraddittorio e quindi falso? E ancora: come potrebbe ciò che ha forma relazionale conoscere – in linea di principio, sia pure in maniera incompleta – qualcosa che non ha quella medesima forma? Se il pensiero è strutturalmente infestato dalla contraddizione, dal falso e dall'errore, tanto da essere 'apparenza', allora il PNC non potrà che riguardare la sola apparenza e non la realtà (come ritiene invece Bradley).⁴¹ Sembrerebbe quindi che, a dispetto di ciò che sostiene il filosofo inglese, la realtà debba trascendere il pensiero non solo quanto alla completezza, ossia come il tutto che trascende una sua parte, ma anche come il vero che trascende il falso e l'errore. Se Bradley avesse sviluppato i suoi argomenti fino in fondo, sarebbe insomma dovuto approdare a uno scetticismo radicale, che nega qualsiasi immanenza della realtà al pensiero; invece, avendo voluto mantenere sia l'autonomia del pensiero, il quale fissa da sé i propri standard di verità,⁴² sia la sua inconsistenza, dovuta alla contraddittorietà della forma relazionale, egli è incappato in un'altra contraddizione: il pensiero si mostra a se stesso come contraddittorio, falso ed erroneo, ma può mostrarsi tale solo in accordo con un criterio di verità – il PNC – che esso, a dispetto della propria contraddittorietà e falsità, pretende di riconoscere come valido al di là di ogni possibile dubbio.

Questa obiezione, che rischia di compromettere seriamente la filosofia di Bradley, si fonda però su un fraintendimento riguardante lo statuto logico-metafisico della contraddizione. Nella logica classica, una contraddizione è semplicemente falsa, è un 'nulla logico' che esprime un 'nulla ontologico'. A questa concezione si riferisce Dewey: la realtà deve trascendere completamente il pensiero perché questo, essendo contraddittorio, è falso, e in quanto falso non intenziona la realtà ma è mero errore, illusione o parvenza. Per il filosofo inglese, invece, una contraddizione è l'espressione parziale e inadeguata di uno stato di cose reale, tutt'altro che illusorio o inesistente. La contraddizione, che è una relazione, si verifica infatti quando termini diversi sono uniti nel medesimo 'punto' privo di differenziazione interna; un siffatto punto è però ideale e astratto, non può esistere come tale nella realtà – la quale, in ogni suo punto, come attesta il *feeling*, presenta piuttosto l'unità concreta e non relazionale delle differenze.⁴³ Ciò significa che la contraddizione deriva sempre dall'insufficiente rielaborazione intellettuale dell'esperienza immediata:⁴⁴ l'unità concreta del *feeling*, come abbiamo visto, può essere infatti pensata solo come unità astratta, ossia come identità di termini diversi, che appunto è una contraddizione: $(A=B) \wedge (A \neq B)$. L'intelletto astrae dal *felt whole* immediato alcune delle differenze che lo costituiscono, idealizzandole in qualità atomiche, e tenta poi di ricostituire la loro unità originaria pensandole come termini in relazione, incorrendo così nelle aporie della forma relazionale.

Il fatto che la forma relazionale del pensiero sia contraddittoria per l'intelletto, in accordo con quanto abbiamo appena esposto, non significa quindi che essa è falsa o illusoria, opposta alla

⁴¹ Cfr. DEWEY, *Reality and the Criterion*, cit., pp. 322-323.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 329-330.

⁴³ Cfr. BRADLEY, *The Principles of Logic*, cit., vol. I, pp. 145-151; AR, pp. 500-511.

⁴⁴ Cfr. P. FERREIRA, *Bradley and the Structure of Knowledge*, SUNY Press, New York 1999, pp. 97-120.

verità e alla realtà e perciò incapace di intenzionarla, bensì che è una forma che semplifica nella sfera ideale la concretezza della realtà.⁴⁵ La realtà è l'unità di tutte le differenze, e una relazione, in quanto unità di termini diversi, manifesta nel pensiero tale *togetherness*; per questo motivo, la forma relazionale non è completamente falsa, anzi cattura qualcosa di reale e di vero.⁴⁶ Non può però nemmeno essere completamente vera, poiché per l'intelletto essa rimane contraddittoria, e solo la realtà è incontraddittoria. Il pensiero, dunque, esprime pur sempre la realtà, essendone parte integrante, e per questo motivo non può mai essere del tutto erroneo, 'contraddittorio' nel senso classico del termine (al contrario di quanto sostiene Dewey)⁴⁷ – sebbene la esprima in una forma più povera, schematica e stilizzata, separando il contenuto dall'esistenza e atomizzandolo in una pluralità di qualità in relazione.

La chiave per comprendere correttamente la teoria bradleyana della contraddizione, nonché la metafisica che su essa si fonda, e per rispondere alle obiezioni sollevate da Dewey, consiste nell'intendere la contraddizione non come indice del falso opposto al vero, o dell'illusione opposta alla realtà, o dell'errore opposto alla conoscenza, ma come indice dell'incompletezza e della parzialità del pensiero rispetto alla realtà. Ciò implica che il pensiero, essendo apparenza *della* realtà, intrattiene con quest'ultima un certo rapporto, che di fatto costituisce la condizione di possibilità della conoscenza intellettuale di verità indubitabili (benché incomplete). L'epistemologia del capitolo XV di *Appearance and Reality*, secondo cui il pensiero può conoscere la verità sulla realtà ma tale verità è strutturalmente incompleta, è in ultima analisi coerente con questa teoria della contraddizione. Il falso e l'errore nella loro absolutezza sono alieni dal pensiero perché non esistono se non astrattamente, 'a parole': ciò consente a Bradley di non cadere né in uno scetticismo radicale, né, quindi, nell'autocontraddizione che Dewey rileva. Da qui deriva, infine, la controversa teoria dei gradi di verità e di realtà,⁴⁸ che costituisce il fondamento teorico della revisione 'relativistica' e 'pragmatistica' alla quale Bradley sottoporrà la sua filosofia negli *Essays on Truth and Reality* (1914).

giulio.cavalli@unipr.it

(Università degli Studi di Parma)

⁴⁵ Cfr. AR, pp. 169-171.

⁴⁶ Cfr. BEDELL, *Bradley and Hegel*, cit., p. 276.

⁴⁷ Per un'analogia difesa di Bradley contro Dewey, cfr. RAMETTA, *La metafisica di Bradley*, cit., pp. 214 e ss. Secondo D. SACCHI, *La scepsi bradleyana e le sorti del teoreticismo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXI, 1979, 4, pp. 700-721, la contraddizione fra intellettualismo e anti-intellettualismo in Bradley rimane irrisolta.

⁴⁸ Cfr. AR, pp. 318-354, 459.





PAOLO PAGANI

TRASCENDERE L'ESPERIENZA NELL'ORBITA DEL PENSIERO. ATTUALITÀ DELL'IDEALISMO ESSENZIALE DI GUSTAVO BONTADINI

TO TRANSCEND EXPERIENCE INTO THE ORBIT OF THOUGHT.
THE TIMELINESS OF GUSTAVO BONTADINI'S ESSENTIAL IDEALISM

Gustavo Bontadini (1903-1990) interpreted idealism as the fulfillment of modern philosophy. Idealism, understood in an "essential" and not "rhetorical" sense, is the thesis according to which thought is the manifestation of being. Experience is the immediate realization of thought. If we consider experience in a strictly phenomenological sense, it becomes the starting point of an inference that leads thought to recognize a transcendent reality, which turns out to be freely creative of the experience itself.

PREMESSA

La metafisica neoclassica progetta, secondo una felice formula, di «trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero».¹

¹ «È sempre in gioco la differenza tra pensiero ed esperienza. La metafisica neoclassica conserva la verità dell'idealismo (l'intrascendibilità del pensiero come organo dell'intero, come orizzonte assoluto [...]) e la perfeziona inserendovi l'impianto problematico, la struttura della mediazione dell'esperienza: [...] per cui si parlerà di trascendere [...] l'esperienza nell'orbita del pensiero; e per cui si parlerà di una inevitabile immanenza rispetto al pensiero, la quale tuttavia non esclude la posizione o la, situazione della problematicità (il problema come contenuto dell'Atto, e non come negazione dell'Atto!)» (cfr. G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza* [1956], in ID. *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I, p. 229). Alla luce di questa formula, sono facilmente recuperabili le note giovanili in cui il nostro autore valorizza la figura della 'cosa in

E il senso di tale progettazione – libera nel suo porsi,² anche se non arbitraria nel suo esito –, è quello di affermare una fedeltà effettiva all’esperienza, cioè di soddisfare la considerazione integrale o interale di quest’ultima: infatti, lo sviluppo inferenziale in direzione metempirica, con il suo incedere dialettico, non è un che di presupposto all’esperienza, bensì risulta imposto dall’analisi di quest’ultima.³ La metafisica, dunque, è un modo di lasciar la parola alla realtà – a partire dal suo darsi empirico –, nel tentativo di escludere affrettate ed arbitrarie (ultimamente autocontraddittorie) identificazioni del suo assetto interale.

I. SUL SIGNIFICATO DI ‘ESPERIENZA’

1.1. ‘Esperienza’ viene dal latino *experior*, e ultimamente dal greco *peirao* (tento di attraversare, metto alla prova), dalla cui matrice provengono termini quali *empeiria* e *peirastiké*. La parola ‘esperienza’ nel suo senso radicale – quello assunto da Bontadini – indica ciò che resiste alla prova: quel residuo fenomenologico che risulta implicato nel suo stesso essere messo in parentesi.⁴

1.2. Esperienza è il punto di partenza del sapere (cioè della partecipazione umana al

sé’, come modo moderno di pensare la trascendenza: lì, naturalmente, la ‘cosa’ era da intendersi come ‘in sé’ rispetto all’esperienza, ma non rispetto al pensiero – di cui Bontadini ha sempre rivendicato il potere determinante anche quanto all’‘in sé’ (cfr. G. BONTADINI, *Abbozzo di una critica dell’idealismo immanente*, in ID., *Studi sull’idealismo* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 100).

² Sulla ‘libertà’ come aspetto dell’intero, si veda: G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 6.

³ «Non si tratta di un metodo escogitato all’infuori della dottrina e premesso alla dottrina stessa, ma dello stesso ritmo di costituzione della dottrina» (cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica* [1958], in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 11).

⁴ Quando, più avanti, parleremo della calibrazione bontadiniana della ‘esperienza’ come ‘presenza’, tale presenza potrà dirsi ‘immediata’ nel preciso senso di ‘pre-inferenziale’, cioè non introdotta a partire da una mediazione inferenziale. Ciò non esclude però che essa possa essere oggetto di altre forme di riflessione: quelle che, rilevato un dato, lo sospendono criticamente per saggiarne l’innegabilità. Per esempio, la ‘forma’ non contraddittoria della datità è un’immediatezza logica, eppure è mediabile elenticamente. Qualcosa di analogo vale per il contenuto “materiale” della datità che, almeno per certi suoi tratti, si impone anche sulla sua sospensione critica. Per quali tratti? Quelli che Bontadini evidenzia – come vedremo – nella sua analisi della ‘Unità dell’Esperienza’ (UdE).

pensiero): punto di partenza di qualcosa che da essa prende avvio.⁵ Si badi che il qualcosa che lì – da lì – prende avvio, non coincide formalmente con quel luogo (cfr. *infra* 5.7), anche se lì trova un suo momento – certo – di attuazione. Un punto di appoggio sicuro: ma ciò che si appoggia non coincide con il punto di appoggio.

II. UNA ACCEZIONE RADICALE DI 'ESPERIENZA'

2.1. Il pensiero (cioè il manifestarsi dell'essere: manifestarsi che accoglie tutte le forme che l'essere può avere) si attua anzitutto come esperienza. 'Anzitutto', qui, vuol dire 'indiscutibilmente'. In tal senso, si può dire che l'esperienza è quel momento del sapere che – integrabile o meno che sia – risulta imprescindibile. L'esperienza, nel senso più elementare del termine, è allora ciò che indiscutibilmente si manifesta – secondo le più varie forme di manifestazione.

2.2. L'esperienza che fa da punto di partenza (cioè da punto di innesto e di innesco) del sapere è dunque l'esperienza calibrata secondo una precisa accezione, che occorrerà ora precisare. Nel saggio *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, Bontadini distingue tre accezioni consolidate, in filosofia, del termine in questione.⁶

2.2.1. Si parla di esperienza come «costruzione o organizzazione» del sapere (da parte di un soggetto trascendentale).⁷ Potremmo da parte nostra osservare che questa – l'esperienza

⁵ Il pensiero in quanto tale è manifestazione dell'essere; qualunque soggetto abbia presente tale manifestazione si può dire che – a suo modo – ne 'partecipi' (secondo un'espressione plotiniana). Il 'sapere' è una partecipazione, non solo di fatto, ma anche formale o critica al pensiero; e l'UdE, nella prospettiva di Bontadini, è quel luogo del sapere a partire dal quale anche gli altri possono essere criticamente introdotti.

⁶ Cfr. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 1.

⁷ Qui, il riferimento bontadiniano è principalmente l'esperienza (*Erfahrung*) per come è teorizzata da Kant nella *KrV*. Si noti, paradossalmente, come proprio da Kant – e, in particolare, dalla traduzione della *KrV* curata da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice per Laterza – egli traeva l'espressione «unità dell'esperienza» (*Einheit der Erfahrung*), con cui designava da parte sua l'accezione filosoficamente rilevante di 'esperienza'. In particolare, nella *Analitica trascendentale dei principi* (cap. II, sez. II) Kant parla della «unità sintetica dell'esperienza in generale» (dove esperienza in generale è l'esperienza possibile); e ne parla – lo sappiamo – come di una figura «oggettiva»; anzi, come del luogo in cui gli «oggetti dell'esperienza» si costituiscono come tali (cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, III). L'espressione «unità dell'esperienza» era usata anche da un filosofo italiano – in senso lato kantiano –, che

costruibile – è la stessa esperienza che, a una ulteriore attenzione critica, potrà poi apparire anche come ‘decostruibile’, cioè svelabile e smontabile nelle sue dinamiche costitutive e nelle sue pretese veritative. Ebbene una accezione costruttiva dell’esperienza è – secondo Bontadini – secondaria, e quindi non adeguata a fare da punto di partenza, perché bisognosa essa stessa di una introduzione critica, che dovrà avvenire a partire da alcunché di più noto. Infatti, non è immediatamente noto che l’esperienza si costituisca su base imaginal-categoriale a partire da fenomeni, essi stessi costituiti secondo una sintesi estetica – per stare all’armamentario kantiano.

2.2.2.1. Osserva al riguardo il nostro autore (con riferimento alla tradizione idealistica) che il ‘metodo’ seguendo il quale si può stabilire il punto di partenza del sapere non può coincidere con la ‘regola’ sulla base della quale quest’ultimo si costituisce. Ovvero, il metodo del sapere non è qualcosa che possa precedere il dato e al quale il dato debba essere conformato, ma è piuttosto la rilevazione del darsi stesso del dato. Ogni fattore, che si supponga precedente o seguente il dato, o è a sua volta qualcosa di dato, o andrà introdotto, in seconda battuta, a partire dal dato immediato. Nessun arbitrarismo (che assumerebbe in questo caso la forma dell’apriorismo) va ammesso, a meno di voler ‘banalizzare’ il sapere – che, a quel punto, potrebbe ammettere tutto e il contrario di tutto.⁸

2.2.2. Si parla anche di esperienza come ‘ricezione’ di un oggetto da parte di un soggetto empirico. Che l’esperienza sia una modificazione di un soggetto da parte di un oggetto, è però qualcosa che potrebbe essere constatato in – o inferito a partire da – una ‘presenza’, ovvero in un ambito di datità. Il modificato e il modificante, cioè, hanno titolo a proporsi come protagonisti dell’esperienza in tanto in quanto si danno a loro volta come contenuti particolari nell’orizzonte della presenza.

2.2.3. L’accezione di esperienza che soddisfa i caratteri propri del punto di partenza è invece quella di esperienza come «presenza» – al riguardo, Bontadini parla anche di «unità dell’esperienza» (UdE).⁹ Questa è l’esperienza di cui prima parlavamo: intesa come immediato attuarsi del pensiero, cioè del manifestarsi dell’essere, ovvero, dell’ambito manifestativo dell’ente. Una eventuale declinazione plurale dell’esperienza (più precisamente: della sua fruibilità) è – teoreticamente parlando – un problema: va criticamente introdotta, non è qualcosa che si dia immediatamente. Si badi: qui ‘esperienza’ non è una figura calibrata sulla soggettività,

Bontadini stimava particolarmente: Pietro Martinetti. Ma non era usata da Martinetti secondo la calibrazione bontadiniana di cui diremo tra poco.

⁸ La concezione del ‘metodo’ come dell’autoimporsi del ‘contenuto’ nel suo proprio darsi e svolgersi è una giusta insistenza che Bontadini trova in Hegel (e sulla quale Rosmini conveniva con Hegel). Ma in Rosmini – come in Bontadini, e a differenza di Hegel – lo svolgimento del contenuto corrisponde a una ricostruzione dell’oggetto del sapere, nei suoi presupposti ed implicazioni; e non corrisponde invece alla pretesa costituzione originaria di esso: infatti, che di questo si tratti, è qualcosa che – per Rosmini come per Bontadini – andrebbe giustificato.

⁹ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, § 1.

singolare o trascendentale: l'eventuale istanziatore dell'esperienza sta – almeno in prima battuta – in parentesi, quando si sta descrivendo l'esperienza in quanto tale.¹⁰

III. L'ESPERIENZA COME PUNTO DI PARTENZA DEL SAPERE

3.1. Dell'esperienza come presenza si possono dire le seguenti tre cose. (1) Non può essere vista costituirsi a partire da elementi più originari: 'non può essere vista sorgere', di essa cioè non può apparire l'originarsi. Ciò potrebbe avvenire, per ipotesi, solo entro l'ambito di una più ampia presenza, che però – a quel punto – costituirebbe essa stessa l'autentico punto di partenza del sapere. (2) Non può essere originariamente intesa come una presenza accanto ad altre presenze, perché anche in tal caso essa trapasserebbe in un contenuto particolare (per quanto rilevante), che starebbe all'interno di una più ampia presenza, la quale – a quel punto – costituirebbe essa stessa l'autentico punto di partenza del sapere. Perciò, parlando di esperienza come presenza dovremmo parlare di quest'ultima. (3) Quindi, si possono dare più declinazioni dell'UdE, ma non 'più presenze'; cioè si possono dare più luoghi in cui l'esperienza come presenza si offra (cioè, si possono dare più *Träger* dell'esperienza), ma non più esperienze pure che si offrano.

3.2. L'esperienza come presenza è il punto di partenza di diritto del sapere. Il punto di partenza 'di diritto' del sapere è quello che invero l'ideale stesso di 'punto di partenza', che è di essere implicito in ogni punto di partenza che 'di fatto' si possa assumere.¹¹ Si tratta allora di un punto di partenza dal quale il sapere, anche solo implicitamente, non potrà non partire; e, in relazione al quale si potrà anche progettare un'effettiva acquisizione ulteriore di carattere incontrovertibile.

IV. L'ESPERIENZA COME 'PRESENZA A'

4.1. Si può dire – secondo Bontadini – che l'esperienza, che è presenza, sia 'presenza a me', o comunque a un soggetto; in tanto in quanto, però, ciò sia a sua volta presente, cioè rilevabile nella presenza stessa.¹² Quel 'a me' – in altre parole – si deve presentare come un contenuto, sia pur privilegiato, della presenza stessa, la quale – come presenza pura – ha il carattere della assoluta oggettività, e non va soggettivisticamente prefigurata. Anche in Husserl (si pensi a *Ideen II*)

¹⁰ Non è qui in gioco il solipsismo, cioè la tesi che, nella sua versione più elementare, sostiene l'unità numerica dell'esperienza soggettiva: il solipsismo infatti non è un dato, è appunto una tesi tutta da discutere.

¹¹ Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1979, cap. 3, II, 1.

¹² Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 9.

il 'polo-Io' compare – giustamente – all'interno di un orizzonte di cui lo stesso Io è capace, in quanto 'Io puro' (cioè, 'Io trascendentale'). Così, «noi otteniamo la distinzione tra il soggetto empirico ed il soggetto puro. Quest'ultimo è la stessa presenza, la stessa esperienza pura. Come l'esperienza pura, esso non è ottenuto per semplice astrazione, ma seguendo la considerazione della sua essenza manifesta».¹³ La presenza è – per Bontadini – l'Io trascendentale, inteso però in senso essenziale, e non retorico,¹⁴ cioè come lo stesso orizzonte di ciò che si manifesta, considerato al netto di suoi eventuali fattori costitutivi (se questi non constano).

4.2. L'indagine sulla Unità dell'Esperienza non esclude affatto che ci sia il soggetto (anzitutto, il soggetto che dà luogo all'esperienza); chiede solo che esso venga introdotto criticamente come contenuto, o anche come fattore, dell'esperienza stessa. Introdotto da chi, si chiederà? Dall'indagine stessa. Certo, si osserverà che, a sua volta, l'indagine richiede un soggetto-portatore. Un soggetto, però, che non può essere formalmente il punto di partenza dell'indagine: il punto di partenza dell'indagine è ciò che si dà; e il soggetto è riconosciuto dall'indagine in tanto in quanto, a suo modo, si dà (si dà – per esempio – come inevitabile condizione di possibilità dell'indagine stessa; ma, comunque, in seconda battuta). Tutte le forme di 'epochizzazione' del soggetto si rivelano operate dal soggetto stesso; il quale però, giungendo a riconoscersi in seconda battuta, rivela con ciò una dimensione di sé – quella che Husserl chiamava 'Io-puro' –, che precede logicamente l'introduzione dello stesso Io empirico, in quanto la rende possibile.

4.3. Husserl sosteneva che ci sono tanti Io trascendentali quanti sono gli Io empirici. Bontadini, in proposito, direbbe: sì e no. Ovvero: sì, se l'Io trascendentale viene inteso come la capacità dell'Io empirico di istanziare l'UdE (qui si può parlare legittimamente di molteplicità numerica); no se l'Io trascendentale dovesse essere inteso come la stessa UdE, che da parte sua sta al di qua della unità o molteplicità numeriche, come una *essentia absolute considerata*.

4.4. Ma, per chi è esperienza l'UdE? Per chiunque ne sia capace. Così come – in generale – il pensiero è il pensiero di chi lo sa istanziare.

4.4.1. Chi istanzia il pensiero può ritornare su di sé, dicendo per sé 'io', e può convenire (e perciò anche dissentire) con gli altri Io di cui ha notizia. L'UdE è un arco tematico certo del pensiero, su cui è aperta ciascuna istanza che sia in grado di dire 'io'.

4.4.2. L'UdE è la medesima, per ogni Io, nei suoi tratti formali: datità immediata e relazionalità diveniente, configurate nel senso della fenomenologia bontadiniana, che noi cercheremo di integrare e precisare. Quanto al contenuto dell'esperienza, esso si svolgerà determinatamente, per ciascuno degli Io istanzianti, secondo quella prospettività (l'esser data all'uno o all'altro) che all'UdE è strutturale: in termini più husserliani che bontadiniani, esso si declinerà secondo le differenti polarità soggettive che fanno da punto di fuga all'esperienza stessa.¹⁵ In questo

¹³ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit. § 4. Analogamente, che il concetto di 'essere' (e quindi il trascendentale) non sia ottenibile per via d'astrazione psicologica, era il punto d'insistenza qualificante del rosminiano *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

¹⁴ Cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, cit., § 4.

¹⁵ Analogamente, Husserl – in *Ideen II* – rileva che c'è in ogni dato che immediatamente si offre, una sorta di 'polarizzazione', cioè di orientamento verso un punto di fuga, che dunque è

incrocio, di ciò che è comune e di ciò che è particolare, trovano la loro condizione di possibilità e il loro campo d'azione il convenire e il dissentire (e anche il collaborare) degli 'io', cui sopra accennavamo.

4.5. Il difficile equilibrio in cui l'indagine bontadiniana – come quella husserliana – si svolge, è quello tra il fatto e il diritto. È chiaro che l'indagine è svolta da una soggettività empirica; ma è anche chiaro che – in quanto soggettività – essa è in grado di sospendere sé in quanto empirica e di sottoporre a *epoché* il proprio stesso esserci effettuale.

4.5.1. Questo paradosso è profondamente significativo. Infatti, esso evidenzia che chi dice 'io', lo può dire proprio in quanto sta originariamente oltre sé (*he psyché ta onta pos estì panta*):¹⁶ cioè presso la presenza, che poi risulterà ricomprendere lui stesso.

4.5.2. Del resto, anche psicologicamente l'essere umano arriva alla coscienza di sé partendo dalla coscienza del mondo di cui è parte. Quindi, la posizione apparentemente più lontana dal senso comune risulta, a ben vedere, quella più rispettosa dell'effettiva dinamica psicologica.

V. L'UNITÀ DELL'ESPERIENZA' E I SUOI CARATTERI

Proviamo ora a esprimere sinteticamente i caposaldi della fenomenologia che Bontadini ci offre nel cap. 3 del suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, indicando i tratti che caratterizzano l'UdE.

5.1. Un tratto ovvio è la datità,¹⁷ cioè l'equivalenza materiale (e non riduttiva) che l'UdE realizza tra essere e apparire.¹⁸ Ciò che infatti l'apparire ha di proprio – pena l'esser nulla di apparire – è di 'scompare' nell'essere di cui è apparire.¹⁹ E, a ben vedere, non è ingenuo parlare qui di 'dato'; infatti i fattori presuntamente o realmente costitutivi di esso, se non sono a loro volta dati o non sono inferiti a partire da alcunché di dato, allora sono introdotti arbitrariamente.

implicato nel dato, ma non è a sua volta dato in modo diretto (in presa diretta). Questo punto di orientamento – che, come punto di fuga, è esterno al quadro della conoscenza, eppure gli conferisce profondità – altro non è che l'io: il 'polo-io' (*das Ichpol*), come Husserl lo chiama al § 22. In presa diretta sono date invece – secondo Husserl – le singole presentazioni di realtà (le singole *cogitationes*). Del resto, se l'io stesso fosse dato in presa diretta – osserviamo noi –, non ci sarebbe bisogno di un movimento di accertamento come quello del *cogito* (agostiniano o cartesiano).

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, III, 431 b 20 ss.

¹⁷ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, II, 2-3.

¹⁸ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 4.

¹⁹ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 5.

5.2. Un altro tratto è l'unità, per cui l'UdE costituisce un orizzonte unitario.²⁰ Bontadini parla dell'UdE come di una unità di cui andranno determinate le articolazioni. Una unità organica (si sottintende), dove *A* implica ed è implicato da *non-A*, ma dove *A* – precisiamo noi – non si riduce al suo essere l'altro di *non-A*. Aggiungiamo che, se ciò che fa da fondamento alla relazionalità organica dell'UdE è il divenire, allora l'altro dall'UdE sarà altro dal divenire.²¹ Del resto, se il carattere di presenza che compete all'UdE è esso stesso presente, a suo modo,²² esso sarà presente come ciò che permane all'alternarsi dei contenuti, cioè come divenire.

5.3. Per 'totalità'²³ va qui intesa l'«esclusione dell'esclusione» – come Bontadini amava dire –, ovvero la stessa trascendentalità o presenzialità, in quanto capace di accogliere ogni dato. Più precisamente, con quell'espressione il nostro autore intendeva mettere in luce che l'ambito della 'presenza', ovvero di ciò che si manifesta, non esclude arbitrariamente alcun genere di contenuto, eccetto quei pretesi contenuti che o non sono in grado di costituirsi (per impossibilità elenctica) o si rivelano intrinsecamente inconsistenti (per autocontraddittorietà).

5.4. I caratteri della 'attualità' e della 'immediatezza' indicano, invece, l'antecedenza logica rispetto a ogni mediazione.²⁴ 'Immediatamente' vuol dire, infatti, 'non a partire da altro'. Immediato è ciò che non presuppone epistemicamente altro da sé. Ma, l'immediatezza dell'UdE è una immediatezza mediata, dove la mediazione è tutta interna all'immediato²⁵ (non è dunque inferenziale, ma riflessiva, nel senso della riflessione fenomenologica). Una immediatezza non di fatto, bensì di diritto, ovvero una forma di imprescindibilità: che *aliquid sit*, è infatti alcunché di elencticamente implicito sia nella sua negazione sia nella sua deduzione.

5.5. Per «obiettività»²⁶ si intende, poi, l'antecedenza dell'UdE rispetto all'articolazione tra soggettività e oggettività, che può essere al suo interno introdotta.²⁷

5.6. L'UdE è 'identità' di essere e pensiero.²⁸ Essa, in tal senso, è luogo di una *Aufhebung* tra realismo e idealismo, ovvero di una convergenza tra 'realismo essenziale' (l'essere è ciò che si dà nel pensiero) e 'idealismo essenziale' ('il pensiero pensa l'essere').²⁹ Più precisamente, il

²⁰ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 1.

²¹ Se poi emergessero altre realtà, ulteriori all'UdE, e a loro volta divenienti, esse, in quanto divenienti all'interno del medesimo orizzonte di presenza, costituirebbero delle espansioni peculiari della stessa UdE.

²² Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 10.

²³ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 1.

²⁴ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 1-2.

²⁵ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 11.

²⁶ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 2.

²⁷ Cfr. *ivi*, cap. 3, I, 12.

²⁸ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 6-7.

²⁹ Cfr. *ivi*, cap. 3, III.

'realismo' viene negato nella sua pretesa unilaterale che l'essere si costituisca indipendentemente dal pensiero, e quindi viene negato nella sua pretesa escludente rispetto all'idealismo; e d'altra parte l'idealismo viene negato nella sua pretesa unilaterale che il pensiero si costituisca indipendentemente dall'essere, e quindi viene negato nella sua pretesa escludente rispetto al realismo.

5.6.1. All'idealismo essenziale, Bontadini contrappone l'idealismo 'tetico'³⁰ (inteso come una metafisica surrettizia, per cui il pensante produce il pensato) e l'idealismo 'fenomenistico'³¹ (inteso come quell'errore fenomenologico per cui pensare è avere rappresentazioni mentali di una realtà ulteriore alla portata del pensiero). D'altra parte, dal realismo essenziale – coincidente con l'idealismo essenziale – egli distingue il realismo 'posizionale'³², che pone alcunché oltre l'UdE (tesi di portata metafisica, che non andrebbe assunta senz'altro, bensì giustificata) e il realismo 'presupposizionistico',³³ che pone l'essere in quanto tale come un al di là del pensiero (errore fenomenologico, correlativo all'idealismo fenomenistico).

5.6.2. La determinazione del contenuto della originaria identità di essere e pensiero è 'problema': lo è anzitutto la determinazione del contenuto immediato dell'UdE, poi di quello dell'assoluto. Infatti è almeno possibile che il contenuto dell'assoluto non si riduca al contenuto dell'immediato.

5.6.3. La nozione di 'assoluto' è uno sviluppo della incontraddittorietà dell'UdE:³⁴ se l'UdE rivelasse di avere in sé tutte le condizioni della propria incontraddittorietà, sarebbe ontologicamente 'sufficiente', ovvero assoluta. In caso contrario, essa implicherebbe – per la propria incontraddittorietà – una realtà altra, e l'assoluto coinciderebbe con una situazione ontologica non riducibile all'UdE.

5.7. L'UdE ha un carattere non esclusivo.³⁵ Parlare dell'esperienza come del realizzarsi prioritario (il *prius*) della presenza indica implicitamente che la presenza non coincide formalmente con l'esperienza. La questione metafisica si apre qui, e riguarda – per il sì o per il no – la coincidenza materiale tra le due.

5.7.1. Ora, il referto elementare – *aliquid est* – è articolato in un modo che è così traducibile: un contenuto (tutto da determinare) è nell'orizzonte della esistenza o presenza. Si tratta di un contenuto che non esclude ulteriori contenuti. Questo contenuto è problema quanto alla sua interna articolazione e quanto alle sue implicazioni. Il suo *est*, cioè il suo darsi, non è un darsi totalizzante: è un darsi nella datità aperta.

5.7.2. In altre parole, il pensiero non ha confini: è originariamente la presenza o datità di ciò che non si autoesclude: anzitutto, di ciò che si dà – e quindi *a fortiori* non si autoesclude –

³⁰ Riferibile a Gentile. (Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 4).

³¹ Riferibile alla tradizione empiristica. (Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 3).

³² Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 7.

³³ Cfr. *ivi*, cap. 3, III, 4.

³⁴ Cfr. *ivi*, cap. 3, II, 7.

³⁵ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

immediatamente. Ma con questo non si esclude che il pensiero sia anche presenza d'altro.

5.8. Bontadini indicò sempre nel neoidealismo di Gentile la paternità del proprio concetto di Ude. In Gentile leggiamo in effetti espressioni come la seguente:

Nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi al di là dalla realtà che è il contenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sé, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posto in essere, e che rappresenta perciò a lui un *dato*. Restare al dato è non filosofare; e filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che?³⁶

Se non che, la teoria dell'Ude resta di conio bontadiniano, e trova – a ben vedere – in Hegel, anziché in Gentile, il proprio antecedente più significativo. La situazione teorica prospettata da Hegel nelle pagine della *Scienza della logica* da lui dedicate al punto di partenza del sapere (*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*) sembra infatti rispettare le esigenze di spregiudicatezza fenomenologica ricercate da Bontadini, senza la pretesa gentiliana (tutta da giustificare) di una relazione tetica del pensiero pensante nei confronti dell'essere.³⁷

VI. IL PENSIERO COME ORBITAZIONE

6.1. Nell'espressione da cui siamo partiti il genitivo – 'orbita del pensiero' – è un genitivo soggettivo: non si tratta, infatti, di un'orbita che al pensiero sia da altro assegnata, tracciandone un al di qua e un al di là. Si tratta piuttosto di quella orbitazione che il pensiero in se stesso è.

6.1.1. Quest'orbitazione indica un ambito, un ambiente, un'atmosfera, rispetto alla quale non ha senso parlare di confini. Si tratta della trascendentalità, che qui è assunta nel senso radicale di 'assolutezza': non confinata né in senso oggettivo né in senso soggettivo. Quella dell'"orbitare" è una metafora che indica come la movenza propria del pensiero sia, non tanto quella tellurica del fondare, o quella geometrica del circoscrivere, ma piuttosto quella del curvare in senso gravitazionale: il pensiero offre un centro di gravitazione a ogni contenuto possibile. Quella dell'"orbita" è una metafora dinamica, non statica. Indica, cioè, che il pensiero è, non uno spazio circoscritto da confini, bensì un ambito cui vengono a riferirsi tutti i contenuti capaci di costituirsi come strutture eidetiche consistenti.

6.1.2. Infatti, si può mostrare – elencticamente – l'inevadibilità di ogni contenuto dalle costanti principali che sono la grammatica del pensiero. Il che ha per altro un senso profondamente inclusivo, implicando l'esclusione dell'esclusione, cioè l'inclusione di tutto ciò che non

³⁶ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-22), 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003, vol. I, Introduzione, cap. II, § 4, p. 23.

³⁷ Per una analisi di questo punto, ci permettiamo di rinviare a P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 60-63.

si autoescluda per manifesta inconsistenza. Sfuggire a questa orbitazione è possibile solo in intenzione, ma non in esecuzione. Essa è 'la' orbitazione, e non 'una' delle orbitazioni possibili.

6.2. L'orbitazione del pensiero, che immediatamente comprende l'UdE, è in grado di determinare il sapere anche in senso metempirico. Se non che, in ambito metempirico l'atto del determinare potrà valersi solo della autoesclusione del contraddittorio.

6.2.1. Nella *Nova Dilucidatio* (1755) – un testo valorizzato da Bontadini –³⁸ Kant illustra la tesi secondo cui «nulla è vero senza una ragione determinante» (*nihil est verum sine ratione determinante*). Egli spiega, in proposito, che «ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato», cioè lo implica in sé o lo esclude da sé senza possibili ambiguità. Ma, per far questo, una proposizione vera deve poter escludere la proposizione a sé contraddittoria (Kant dice 'opposta'): deve, cioè, poter escludere la negazione di quella implicazione o, viceversa, la negazione di quella esclusione.

6.2.2. Ma è da escludere con sicurezza solo ciò che si esclude da sé: eminentemente, ciò che è autocontraddittorio. In particolare, se la contraddittoria della proposizione che stiamo sostenendo entra in contraddizione, a sua volta, con una tesi già validamente dimostrata, essa non potrà essere tenuta ferma, e lascerà il passo, senza alternative, alla proposizione che stiamo sostenendo.³⁹ Insomma, si tratta di limitarsi a escludere l'autoescludentesi. Dar ragione di qualcosa, in filosofia, è allora esibire la *ratio quia* di quanto si afferma (la contraddizione cui si andrebbe incontro se non lo si affermasse).⁴⁰

³⁸ Cfr. G. BONTADINI, *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana* (1952), in ID., *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 302.

³⁹ Ecco, in proposito, le parole di Kant: «Ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato, pone cioè un predicato con esclusione del suo opposto: è pertanto necessità che in ogni proposizione vera venga escluso l'opposto del predicato competente al soggetto. Ora, in virtù del principio di [non] contraddizione viene escluso il predicato con cui sia in contraddizione un'altra nozione posta. La esclusione non ha pertanto luogo, quando non ci sia alcuna nozione che contraddica a quell'opposto che dovrebbe perciò essere escluso. In ogni proposizione vera c'è dunque qualcosa che, escludendo il predicato opposto, determina la verità della proposizione stessa: il che, indicato con il nome di ragione determinante, porta a stabilire che niente è vero senza una ragione determinante» (cfr. I. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [1755], sect. II, prop. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., I).

⁴⁰ «Determinare è porre un predicato con esclusione del suo opposto. Ciò che determina un soggetto rispetto a un predicato dicesi ragione [*ratio*]. La ragione si distingue in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante. Antecedentemente determinante è la ragione, la cui nozione precede il determinato, ossia senza la presupposizione della quale il determinato non sarebbe intelligibile. Conseguentemente determinante è la ragione che non sarebbe posta, se già d'altronde non fosse stata posta la nozione, che essa determina. Si può chiamare la prima ragione anche ragione del perché [*ratio cur*], vale a dire dell'essere e dell'accadere; la seconda: ragione del

6.2.3. Andando ora oltre Kant – almeno, oltre l’indirizzo che la sua filosofia avrebbe preso nel periodo cosiddetto ‘critico’ –, si può dire che dimostrare per assurdo (cioè per impensabilità dell’alternativa a ciò che si afferma), significa non smettere di pensare realmente (o determinatamente), anche là dove le determinazioni dell’esperienza non diano contenuto al pensiero. In tal senso, quella per assurdo è la dimostrazione per eccellenza: la dimostrazione, cioè, che soddisfa le esigenze di quell’implesso di principi (non-contraddizione e terzo-escluso) che esprimono la necessità che il pensiero sia pensiero di qualcosa di determinato.

VII. SULLA ESSENZA DEL PENSIERO⁴¹

7.1. Il pensiero non è una cosa, una realtà perimetrale (una scatola, una botte, una pelle) che contenga qualcosa, dandogli forma, ed escluda qualcos’altro. Non è neppure un filtro, o uno strumento (*Mittel*) improntante (la cui preda debba essere ricostruita secondo le condizioni in cui era prima della predazione, implicando così di averla già nota prima che il *Mittel* la catturasse):⁴² si tratta di altrettante prospettazioni autocontraddittorie del pensiero. Se la metafora della ‘botte’ comporta onticità, la metafora della ‘luce’ è invece quella che meglio indica la trascendentalità del pensiero come automanifestatività dell’essere.⁴³

7.2. Il pensare è – come tale – un trascendere. Dunque, trascendere l’UdE – certamente in senso formale,⁴⁴ ma eventualmente anche in senso materiale –, non comporterà comunque un trascendere il pensiero, il quale è, nella sua essenza, intrascendibile.⁴⁵ Il pensiero, anziché

che [*ratio quod*], vale a dire del conoscere» (cfr. KANT, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, cit., Sez. II, prop. IV).

⁴¹ Su questo punto faremo riferimento a BONTADINI, *Idealismo e immanentismo* (1936), in ID., *Conversazioni di metafisica*, cit., vol I.

⁴² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen – R. Heede, Einleitung, § 1.

⁴³ Per la classica metafora della luce, si veda, tipicamente, ARISTOTELE, *De Anima*, III, 430 a 15-18.

⁴⁴ In quanto pensata, l’UdE è implicitamente relativizzata, cioè riferita a un eventuale altro da essa, che potrà poi rivelarsi, a vario titolo, insussistente (‘immanentismo’), o viceversa sussistente, verificando una trascendenza in senso ‘materiale’. Del resto, se non ci fosse quella implicita relativizzazione (o trascendimento ‘formale’) dell’UdE da parte del pensiero, non avrebbe neppure senso la questione metafisica – comunque si creda di doverla risolvere –; non avrebbe quindi senso neppure la posizione immanentista.

⁴⁵ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cit., cap. 3, III. 8.

trasceso, andrà determinato nei suoi contenuti; e determinato a partire dalla – ovvero in coerenza con la – sua prima determinazione certa e imprescindibile, cioè con l'UdE.⁴⁶

VIII. IMMANENZA E TRASCENDENZA⁴⁷

8.1. Per semantizzare questi due termini, occorre considerare che essi indicano due diverse collocazioni o appartenenze. L'assolutizzazione della prima si dice 'immanentismo', perché ha un carattere escludente. La negazione dell'immanentismo, invece, non si può propriamente dire 'trascendentismo' - bensì, posizione di trascendenza -, perché, pur riconoscendo l'assolutezza dell'originario trascendente, non lo fa in senso escludente. L'immanenza è infatti metafisicamente inclusa dalla trascendenza, come trascesa.

8.2. Riconoscere la trascendenza è riconoscere che l'essere originario non è quello che si dà come UdE.

8.2.1. Che l'originario trascenda l'UdE è poi qualcosa che acquista un senso determinato, solo nel processo inferenziale cui la stessa UdE dà adito.

8.2.2. In generale, trascendere x significa superare, oltrepassare x : più precisamente, essere implicato da x senza implicare x , secondo la logica verofunzionale del simbolo dell'implicazione materiale. Nella fattispecie metafisica, però, l'essenza del trascendere non sembra essere pienamente catturata dalla formula della implicazione. Per lo meno, tale formula – senza ulteriori determinazioni – ridà la statica, ma non la dinamica della relazione di trascendenza.⁴⁸

8.3. L'inferenza incaricata di porre altro, oltre l'UdE (l'inferenza metempirica), dovrebbe avere la seguente forma: se A è un qualunque contenuto della UdE o la UdE stessa, allora A è un che di reale (infatti, 'se qualcosa è presente, qualcosa di reale è presente');⁴⁹ perciò, se A risultasse non-intelligibile senza che si ammettesse l'esistenza dell'entità B , altra dall'UdE, allora di B non risulterebbe implicata solo la 'costruzione logica', bensì la realtà stessa. In tal caso, infatti,

⁴⁶ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

⁴⁷ Su questa coppia, si veda esemplarmente un intero saggio del nostro autore: BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, in *ID.*, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I.

⁴⁸ Come si può facilmente evincere dal contesto, la relazione di trascendenza non è da noi ridotta alla logica verofunzionale dell'implicazione materiale; ma viene espressa con quel connettivo, in quanto è elementarmente coerente con esso. La logica puramente estensionale di '→' è evidentemente neutrale a livello intensionale, e di qui vengono i noti paradossi ad essa riferibili (che hanno dato luogo alla teoria dell'implicazione stretta, al dibattito sulla 'rilevanza', e poi a quello sul *grounding*). L'essere descrivibile in termini di implicazione materiale è, per la relazione di trascendenza, un 'accidente inseparabile', e non un 'accidente proprio'.

⁴⁹ Cfr. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. 3, III, 2-3.

costruire logicamente *B* vorrebbe dire evidenziarne la sussistenza.⁵⁰

8.4. Il pensiero sporge originariamente oltre l'UdE, almeno in senso formale o problematico; infatti, esso accoglie l'UdE, ma non risulta da essa esaurito. Più precisamente, l'UdE istanzia la presenza (e quindi dà contenuto al pensiero) nel modo del 'Senso'.⁵¹ Qui, per 'Senso' – come accade in certa letteratura idealistica, e poi in Sartre – non si intende una facoltà conoscitiva, ma un certo modo di esser presente del mondo: esso è il contenuto della immediatezza di tipo fenomenologico. Ecco che la domanda metafisica potrà essere proposta anche in questo modo: 'la presenza è istanziata esclusivamente dal Senso, oppure no?'

IX. INFERIRE LA TRASCENDENZA

Per proporre una possibile inferenza al trascendente che dia voce alla impostazione metafisica bontadiniana, proviamo a riprendere liberamente e a rigorizzare gli elementi contenuti nella riflessione sul divenire condotta dal nostro autore prima della sua virata in senso esplicitamente parmenideo.⁵² La logica del procedimento sarà anche qui quella apagogica, dal nostro autore costantemente coltivata.

9.1. L'Assoluto è, in prima battuta, una funzione concettuale. Esso corrisponde a ciò che, se pensato secondo l'estensione del trascendentale, non implica contraddizione. Ora, l'UdE, in quanto diveniente, non può esser pensata come attuazione trascendentale dell'essere, quindi non soddisfa la condizione richiesta.

9.1.1. Infatti, se l'UdE fosse l'Assoluto, allora cessare di esser presente nell'UdE vorrebbe dire cessare di esser presente nell'essere *simpliciter* (terminando nel non essere assoluto); così come iniziare a esser presente nell'UdE, vorrebbe dire iniziare ad essere *simpliciter* (avendo come antecedente il non essere assoluto). Così, il non-essere relativo – che segna il divenire – dovrebbe esser interpretato come non-essere assoluto; il che realizzerebbe una scena autocontraddittoria: quella in cui il non-essere assoluto verrebbe posto come elemento costitutivo del divenire, ovvero dell'UdE. In realtà, il non-essere assoluto non sussiste; dunque, a maggior ragione, non può essere origine né destinazione di alcunché.

9.1.2. La sequenza argomentativa così introdotta non presuppone che ciò che si dà debba darsi in forza di qualcosa; e che questo qualcosa, non potendo coincidere con la cosa stessa (che dovrebbe dunque dirsi *causa sui*) né con il nulla – entrambe ipotesi autocontraddittorie –, debba essere individuato in altro dalla cosa in questione (secondo il quadro che Hume delinea in *Treatise*, I, III, III). Piuttosto, essa considera la qualità diveniente della cosa che si dà (nella fattispecie,

⁵⁰ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 4.

⁵¹ Cfr. *ivi*, cap. 3, IV, 5.

⁵² Per un esame critico di questo punto ci permettiamo di rinviare a PAGANI, *L'Essere è Persona*, cit., cap. 8.

dell'UdE): nel divenire, una certa configurazione dell'UdE viene meno (cessa d'essere presente) e un'altra le succede (inizia ad essere presente). Ora, il 'non esser più' e il 'non essere ancora' che connotano il divenire dell'UdE sono forme di non essere relativo (cioè, sono non essere di qualcosa, cui corrisponde l'essere di qualcos'altro). Se non che, nel caso in cui l'UdE fosse intesa come esauriente l'orizzonte della presenza, il negativo che il divenire fa registrare, potrebbe essere interpretato soltanto come un negativo assoluto. E l'ipotesi che si dia il non-essere assoluto corrisponde a una contraddizione in termini. In altre parole, assolutizzare il diveniente (e quindi la qualità ontologica del divenire) comporta che non ci sia – in ipotesi – altro da ciò che di volta in volta si produce o viene meno, e che quindi – ad esempio – il venir meno di un certo stato di cose (che pure lascia il posto ad un altro stato di cose, e non al nulla) non possa essere letto se non in termini nichilistici: non ci sarebbe 'altro' cui relazionare quel negativo per evitarne la lettura in termini di annullamento. In tal modo, si arriva a stabilire – senza parlare di "cause" – che l'UdE non è l'Assoluto. E si affida al prosieguo della riflessione l'ulteriore determinazione dell'Assoluto e della relazione dell'UdE con quest'ultimo.⁵³

9.1.3. Con ciò si è stabilito che l'UdE non è l'Assoluto; o anche, che l'Assoluto – il cui esserci non è da accertare, ma solo da connotare –,⁵⁴ non è l'UdE. La struttura dell'Assoluto, infatti, non può essere omogenea a quella del diveniente, in quanto – pena la contraddizione – quella esclude da sé l'*eidōs* del divenire. Dunque, l'Assoluto è indiveniente; e non solo di fatto, ma anche di diritto. Si può dire, allora, che l'Assoluto è indivenibile.

9.2. Ora, il diveniente non può esser pensato quasi fosse una alterità dialettica dell'Indivenibile, come lo è *A* rispetto a *non-A* nell'UdE.

9.2.1. Infatti, in quest'ipotesi, il diveniente e l'Indivenibile sarebbero i lati astratti di una struttura comprensiva di entrambi: un concreto, il quale risulterebbe, a questo punto, esso sì il vero Assoluto. In quest'ipotesi – dove il diveniente è ' $A \wedge non-A$ ' –, l'Indivenibile sarebbe ' $non-(A \wedge non-A)$ ': il suo significato, cioè, si costituirebbe in riferimento a quello del diveniente, e si configurerebbe, a sua volta, come diveniente in funzione di questo. Infatti, una alterità dialettica prevede delle polarità oppostive, ma solidali, tali per cui l'una ha senso solo in riferimento all'altra. Se l'una è inestricabilmente legata all'altra, e l'altra muta, anche la prima muterà in funzione del mutare dell'altra, almeno nel suo lato esposto a quest'ultima: ad esempio, nella sua disposizione verso di essa nel suo relazionarsi (anche solo oppositivo o semplicemente distintivo) rispetto ad essa. In altre parole, sia l'una che l'altra saranno variabili dipendenti della loro relazione reciproca. Accettare come vera l'ipotesi in questione, vorrebbe dire rinnegare quanto si

⁵³ Dunque, non si sta qui presupponendo che sia valido qualcosa come un principio trascendentale di causa, incorrendo nell'ingenuità – che non sempre è mancata nella tradizione metafisica – di pensare di dover semplicemente stabilire quale sia la 'causa' (cioè la ragion d'essere estrinseca) del diveniente, dando per scontato che ce ne debba essere una. Si sta piuttosto mettendo in rilievo in che senso il diveniente sia 'insufficiente', quindi in che senso ipotizzarlo come assoluto implichi contraddizione: una contraddizione da evitare.

⁵⁴ L'assolutezza, infatti, è qui intesa come la normalità (o autosufficienza) ontologica, che potrà pertenero o all'immediato (l'UdE) o ad altro da esso.

era già acquisito secondo necessità nel passaggio precedente, a partire dal quale - e non a prescindere dal quale - si può ora far progredire l'argomentazione.

9.2.2. Di conseguenza, c'è alterità, non dialettica, bensì reale, tra l'Indivenibile e il diveniente; nel senso che l'Indivenibile è realmente e radicalmente altro rispetto all'organismo dell'UdE. La tradizione metafisica esprime questa acquisizione, dicendo che l'Assoluto è trascendente rispetto al mondo.

9.2.3. Il criterio sin qui seguito, e ancora da seguire, è quello di evitare tutto ciò che è incompatibile con quella normalità ontologica⁵⁵ che è propria dell'Assoluto. Le connotazioni progressive dell'Assoluto avvengono dunque *via remotionis*, cioè rimuovendo dalla sua autentica identificazione tutto ciò che, in un modo o nell'altro, implica contraddizione. È chiaro, comunque, che dietro a ciascuna connotazione negativa dell'Assoluto, si può leggere la rimozione da esso di un elemento difettivo che compete all'UdE, e quindi una affermazione di positività - appunto - assoluta.

9.3. Ora, il diveniente (x) non può esser pensato, a sua volta, come *ab-solutum* (ovvero ontologicamente autonomo) rispetto all'Assoluto (y).

9.3.1. L'ipotesi - così esprimibile in termini simbolici: $\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$ -,⁵⁶ non è realmente concepibile. Essa infatti riproporrebbe - sia pure a un nuovo livello - la stessa situazione nichilistica che ci ha spinti a riconoscere l'esistenza dell'Indivenibile. Più precisamente, se il diveniente è insufficiente, vuol dire che non può star da sé; e non può star da sé, nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risulta irrelato ad esso, e dunque ontologicamente autonomo.

9.3.2. La nuova acquisizione è dunque questa: il diveniente non è alcunché di 'assoluto' rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, abbiamo: $\neg\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$, ovvero $\Box\neg(Ex \wedge \neg Ey)$, e quindi $\Box(Ex \rightarrow Ey)$.⁵⁷ Ora, riconoscere che l'UdE non può stare indipendentemente dall'Assoluto, è riconoscere qualcosa di più di una semplice simultaneità: non si tratta, cioè, del semplice fatto che x esiste quando anche y esiste. Questa è una acquisizione precedente al presente passaggio argomentativo. Quel che qui si è messo in luce, è che x sarebbe autocontraddittorio senza y , cioè che $\neg\diamond(Ex \wedge \neg Ey)$. Dunque si è messo in luce che y (l'Assoluto) è *conditio sine qua non* di x (il diveniente), ovvero è ciò senza cui x non ci sarebbe. Si tratta di una connotazione apparentemente molto scarna, ma in realtà relevantissima, ed espressa secondo il codice più elementare di cui il linguaggio filosofico sia capace, che è - non a caso - anche quello dei connettivi più elementari della logica simbolica.⁵⁸

9.3.3. Si noti che i connettivi logici qui impiegati sono i due più elementari: il 'con' (\wedge) e il

⁵⁵ Vale a dire, la sua adeguatezza all'essere trascendentale.

⁵⁶ 'È possibile che x stia senza y '.

⁵⁷ Le tre formule si leggono, rispettivamente, così: 'non è possibile che x stia senza y '; 'è necessario che x non stia senza y '; 'è necessario che x implichi y '.

⁵⁸ Ci riferiamo ai simboli della negazione (\neg), della congiunzione (\wedge), e alla loro combinazione, che può indicare il 'senza'.

'non' (\neg); dai quali sono ricavabili anche gli altri. L'implicazione e la disgiunzione sono infatti riducibili a rapporti di congiunzione e negazione. Si consideri che: $p \rightarrow q \equiv \neg(p \wedge \neg q)$; mentre: $p \vee q \equiv \neg(\neg p \wedge \neg q)$.

9.4. Occorre chiedersi se valga anche il reciproco di ciò che abbiamo sopra stabilito, cioè, che anche l'Assoluto non possa stare senza l'UdE. In termini simbolici, si tratta di vedere se si possa porre anche che $\neg\Diamond(Ey \wedge \neg Ex)$; e quindi, complessivamente, se si possa affermare che $\Box(Ex \leftrightarrow Ey)$.⁵⁹ La domanda, in termini tradizionali, è se l'Assoluto non possa non produrre il diveniente, se sia, cioè, necessitato a produrlo.

9.4.1. Ciò non è ammissibile. Infatti, nella ipotesi ora formulata, si riprodurrebbe – sia pure a un nuovo livello – quanto già ipotizzato nel secondo passaggio argomentativo. Più precisamente, se l'Assoluto indivenibile implicasse a sua volta necessariamente il diveniente, avremmo la duplice contraddizione, e di un Indivenibile che, posto in relazione necessaria col diveniente, diverrebbe in funzione di questo; e di un Assoluto che non sarebbe più tale, perché – nell'ipotesi in questione – il vero Assoluto sarebbe la struttura comprensiva e dell'Indivenibile e del diveniente.

9.4.2. Ora, la produzione del diveniente da parte dell'Indivenibile può essere sì connotata come un incremento ontologico; ma non come un incremento dell'Assoluto. La novità ontologica non è, cioè, nell'Assoluto – che strutturalmente non diviene –, ma accade piuttosto in forza dell'Assoluto. Esso è la ragion sufficiente estrinseca del diveniente.

9.4.3. 'Incremento ontologico' è un'espressione che Bontadini, e dopo di lui Severino, ricavano – presumibilmente – dalla nozione leibniziana di *quantitas realitatis*. Intesa al netto di tale riferimento implicitamente quantitativo, e perciò improprio in un contesto metafisico, l'espressione indica la 'novità ontologica': l'esserci di qualcosa che non è l'Assoluto. Il risultato della produzione originaria (o creazione) è precisamente l'esserci di questo qualcosa. Per esprimere tale risultato, possiamo conservare anche la paradossale espressione 'incremento', per far capire che la creazione è attuazione di qualcosa che non è l'Assoluto, e che – per questo – è contingente, cioè potrebbe non esserci, eppure c'è. L'espressione 'incremento' va naturalmente intesa in un senso non quantitativo; e qui è giusto rilevare che il mondo non accresce né diminuisce la perfezione divina. Ma la ragione per cui non lo fa, non risiede in un rapporto da 'astratto' a 'concreto' che vigerebbe tra mondo e Dio, bensì nella capacità stessa dell'Assoluto di produrre qualcosa di altro da sé (dove 'altro' non vuol dire 'ontologicamente autonomo'). Se il creato non fosse una 'novità' – cioè una alterità reale, anche se non autonoma – rispetto all'Assoluto, non avrebbe senso parlare di creazione. Tale novità, ribadiamo, non va intesa come qualcosa che – aggiunto o tolto all'Assoluto – determini in questo una variazione.

9.4.4. Ora, non c'è di per sé contraddizione nella figura detta appunto dell'incremento ontologico, cioè nell'esserci di qualcosa che non sia l'Assoluto. Ci sarebbe contraddizione se si dicesse che l'esserci di quel qualcosa è autonomo dall'Assoluto. In tal caso, infatti, esso potrebbe avere la condizione di possibilità del proprio esserci, o in sé, o nel non-essere assoluto. Ma, che il diveniente consista autonomamente, è quanto già si era escluso rilevandone l'insufficienza.

⁵⁹ Cioè, 'che sia necessaria l'implicazione reciproca di x e di y'.

Che poi sia dal non-essere è impossibile, visto che il non-essere assoluto non può sussistere. Non c'è invece contraddizione nel ritenere il diveniente come una novità prodotta dall'Indivenibile.⁶⁰

9.4.5. Quel che si può dire al riguardo, è che l'UdE è ciò che, pur non potendo stare senza l'Assoluto, non entra a determinare originariamente il significato di quest'ultimo. Il quale è dunque 'libero' nel produrre. Ciò non vuol dire, comunque, che l'Assoluto non sia connotabile come il produttore del diveniente: in altri termini, che y sia ciò senza cui x non potrebbe stare, è qualcosa che appartiene al significato di y ; ma vi appartiene senza introdurre in y il divenire, cioè senza porre o togliere alcunché nell'Indivenibile. Nel linguaggio tradizionale della Scolastica, si dice che la asimmetrica relazione che c'è tra x e y , dal punto di vista di y è una 'relazione non costitutiva' (*relatio idealis*).

9.4.6. Già Tommaso d'Aquino in *De Potentia*, q. 7, a. 10 afferma che non tutte le relazioni sono sottoposte alla categoria della quantità, che vale invece tra realtà omogenee. Quando la relazione è tra radicalmente disomogenei – come lo sono il Creatore e la creatura –, la relazione è tale che l'una (la creatura), sommata o sottratta all'altro (il Creatore), non determina in esso incremento o decremento.

9.5. Si può dire di essere, con ciò, giunti al termine della sequenza argomentativa sopra avviata, perché la figura di un Assoluto libero che essa ha introdotto – sempre sulla spinta della necessità di evitare contraddizione – è risposta adeguata alla domanda da cui eravamo partiti. Si trattava di stabilire se l'Assoluto coincidesse o meno con l'UdE diveniente. Ebbene, la risposta è negativa. Infatti, l'Assoluto è indiveniente, trascendente e libero produttore dell'UdE; la quale ne dipende in ogni suo atteggiarsi, senza che l'Assoluto debba divenire per produrre il diveniente.

CONCLUSIONE

1. L'inferenza metempirica sopra prospettata è di tipo determinante, ma non categorizzante. La sfida accolta da Bontadini sta nel rifiutare pertinenza costruttiva, in ambito metafisico, alla 'causa', alla 'sostanza' e alla 'relazione' – intese come forme dell'empirico, cioè come categorie in senso kantiano. La logica metempirica non è categoriale-fisica,⁶¹ bensì trascendentale-ontologica, quindi principale e, per questo, apagogica. La metafisica neoclassica si basa su di una sorta di pavimento logico, dato dai soli connettivi della congiunzione e della negazione – e dalle loro combinazioni.

2. In base a questa logica, l'Assoluto non è introdotto come una sostanza,⁶² cioè come un

⁶⁰ Classicamente, la posizione del diveniente da parte dell'Indivenibile, è detta *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, cioè 'produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente'.

⁶¹ Si pensi a quella sviluppata nella «Analitica trascendentale» di Kant.

⁶² Qui il termine 'sostanza' è inteso in senso categoriale, dal momento che l'intero discorso è orientato a smarcare la metafisica neoclassica dall'impegno con un determinato apparato

ente, bensì come l'essere normale (*Ipsum esse*) non afflitto dal negativo.⁶³ Esso non è inteso come causa del mondo (nel senso fisico, e reversibile, del termine 'causa'), bensì come creatore. Non si perde, con ciò, l'aspetto dinamico della relazione; bensì lo si sottrae a una configurazione di tipo fisicistico, e si apre uno spazio interpretativo di tipo ontologico fondamentale, in cui non c'è posto per emanazioni, propulsioni, urti, ritrazioni. La non-fisicità della produzione è, del resto, già radicalmente inscritta nella non reciprocità della implicazione. Esserci totalmente in forza di alcunché significa avere questo alcunché come intimo a sé più di sé stessi.

pagani.p@unive.it

(Università Ca' Foscari Venezia)

categoriale (kantiano, ma anche aristotelico). Del resto, lo stesso Tommaso d'Aquino, in *De Potentia*, q. 7, a. 3, osserva che «Dio non è collocabile nel genere» (e quindi neppure in quei generi supremi che sono le categorie): e non lo è, perché Dio è metafisicamente evidenziabile come *ipsum suum esse*, e quindi come alcunché di non circoscrivibile in un ambito generico. Il termine non è inteso, invece, nella accezione razionalistica, per cui sostanza è *id quod nulla alia re indiget ad existendum*: accezione che corrisponde alla scolastica *aseitas*. Infatti, questa accezione corrisponde – a sua volta – alla funzione concettuale dell'Assoluto, che abbiamo introdotto come regista della nostra sequenza argomentativa. In tale accezione, ovviamente, sarebbe tautologico asserire che l'Assoluto è 'sostanza'.

⁶³ Con l'espressione 'essere normale', Bontadini (cfr. *Per una teoria del fondamento*, cit., § 20) intende parlare dell'essere «non originariamente limitato dal non-essere», ovvero tale da soddisfare la funzione concettuale rappresentata dall'Assoluto.





Focus 2

L'interpretazione di una realtà complessa esige lo sforzo di attraversamenti inediti e il coraggio di connessioni ardite tra differenti saperi e pratiche. Nella tensione dell'esistenza, peraltro, il comprendere si accompagna a una intrascendibile responsabilità dell'agire che si accresce e si trasforma con il potenziarsi dei mezzi a disposizione. L'attualità richiede allora un rinnovato impegno del pensiero: che resta ancora inattuale, forse, mentre pur si fa urgente, e mette in circolo patrimoni antichi di riflessione con prospettive recentissime. In questo contesto, in cui il pensare ritrova antiche sollecitazioni e ne incontra di nuove, i testi di questa sezione mettono in luce e scandagliano in prospettiva transdisciplinare alcuni importanti nodi teorici relativi ai modi di comprensione, trasformazione e fruizione dei luoghi. Lo fanno nell'orizzonte della dimensione antropologica che rende ragione della loro rilevanza e dei risvolti etici e politici che conseguono dalle diverse prospettive secondo cui vengono affrontati.

Il testo di Michael Heinrich (docente alla Coburg University of Applied Sciences & Arts, le cui ricerche si indirizzano all'estetica secondo un approccio metadisciplinare, al design e alla scenografia), dal titolo Auf dem Weg zu einer metadisziplinären Ästhetik, ha uno sfondo decisamente epistemologico e critica innanzitutto l'approccio meramente funzionalista e razionalista che si è imposto combinandosi con il modello di una società orientata all'economia. Rilevando l'importanza che i luoghi rivestono per l'esistenza delle persone, Heinrich si chiede in che modo l'architettura eserciti il proprio impatto estetico, come interagisca con le sensazioni e la embodied cognition, come la si possa collegare più strettamente con le scoperte delle neuroscienze, delle scienze umane mediche e delle scienze sociali. Cerca quindi di illustrare come le costanti antropologiche dell'esperienza estetica, radicate dal punto di vista evolutivo-biologico, interagiscono con le variabili culturali o le preferenze di origine biografica, e tenta di mettere in relazione i bisogni e i valori umani – riferendosi anche a leggi biologiche, psicologiche, sistemico-teoriche e semiotiche dell'esperienza estetica – con le qualità estetiche formali. L'obiettivo di Heinrich è teorico e pratico: perché si tratta di identificare le modalità architettoniche e di progettazione che



possano contribuire alla soddisfazione dei bisogni umani fondamentali (il discorso può essere approfondito in M. Heinrich, *Metadisziplinäre Ästhetik. Ein Designtheorie visueller Deutung und Zeitwahrnehmung*, transcript Verlag 2019).

Il secondo testo è di Nicholas Ray (professore emerito all'Università di Cambridge, dove è fellow emerito del Jesus College), che ha sempre combinato insieme la professione di architetto con la ricerca storica e teorica in ambito architettonico. È da una questione etica, che si potrebbe anche dire 'pratica', che Ray sollecita la riflessione: come si conciliano i doveri nei confronti dei committenti con il dovere che si può dire di avere con la propria arte? In questa domanda, che egli pone nel campo dell'architettura ma che si può universalizzare rendendola 'elementare' - «realizza qualcosa di utile per la gente, proprio come fa il medico o il panettiere all'angolo?» -, fa incontrare alcune esercitazioni emblematiche su come possono comportarsi le forme: un architetto che si sforza consapevolmente di creare ambienti 'domestici', come Mackay Hugh Baillie Scott (1865-1945), il suo contemporaneo Edwin Lutyens (1869-1944), ma anche, tra i critici della riduttiva pianificazione urbana del primo Novecento, l'architetto olandese Aldo Van Eyck (che ha imparato l'importanza degli spazi di transizione, delle soglie, dai Dogon), e poi Alvar Aalto e Ludwig Wittgenstein (con il suo viaggio tra il *Tractatus Logico-Philosophicus* e le *Philosophische Untersuchungen*). Così Ray (il suo discorso può essere approfondito in N. Ray-C. Illies, *Philosophy of Architecture*, Cambridge Architectural Press, Cambridge 2014, e Id. (ed.), *Architecture and its Ethical Dilemmas*, Routledge, London-New York 2005) mostra il lavoro di progettazione come esperienza paradigmatica della posizione degli esseri umani nel mondo, come una relazione con l'alterità in cui risuona la domanda etica: «possiamo mai metterci al posto di un altro?», «come possiamo sapere cosa significa essere un altro?». È 'la domanda più importante di tutte', e tuttavia cosa si può dire e cosa si riesce 'soltanto' a mostrare?

La sezione presenta inoltre brevemente - in calce al testo di Heinrich - un centro di ricerca interuniversitario di recentissima apertura, di cui Nicholas Ray e Michael Heinrich sono tra i co-fondatori: Das Institut Mensch & Ästhetik, in cui sono coinvolte, oltre alla stessa Coburg Hochschule, l'Universität Bamberg (D), la New Design University St. Pölten (A), la Cambridge University (UK), la Georgetown University di Washington DC (USA), il Westminster Abbey Institute di Londra (UK) e la University of Pennsylvania di Philadelphia (USA).

MICHAEL HEINRICH

AUF DEM WEG ZU EINER METADISZIPLINÄREN ÄSTHETIK

TOWARDS A METADISCIPLINARY AESTHETICS

Sensory perception, its interpretation and emotional evaluation are the most important epistemic access to a presumably otherwise unknowable world outside our brain. Our aesthetic experience also shapes the inner realities through which we model the world, often going far beyond it or imprinting on it the pattern of our representations. Our aesthetic environment largely determines the quality with which we can shape our lives and whether our short, medium or long-term feelings promote or hinder our well-being, our health and our performance. A human-oriented design of our environment is just as much an ethical as it is a social and economic responsibility. However, an understanding of the human-environment ecology within designed human living environments requires an inter- and meta-disciplinary engagement with the psychological, biological and social constitution of humans, an engagement which is still very rudimentary in the field of design and architectural education. Even in the academic world, disciplines pivoting on aesthetics have difficulties with interdisciplinary collaboration, since the anthropological premises and paradigms, as well as the traditional systems of concepts and categories, are by no means congruent, if not sometimes even contradictory. New meta-disciplinary synthetic models are currently attempting to create a logically closed conceptual framework of aesthetic experience and to apply it specifically in design and architecture education.

I. DIE BEDEUTUNG DER ÄSTHETIK FÜR MENSCHLICHE EPISTEMIK UND MENSCHLICHE LEBENSWELTEN

Begreifen wir ästhetische Erfahrung als »Wahrnehmung, Deutung und Bewertung von

Sinnesreizen« ist sie zentraler Bezugspunkt unserer Existenz.¹ Sie durchdringt alle Bereiche unseres äußeren und inneren Lebens: Angenehmes und Unangenehmes, Schönes und Hässliches wird durch die Sinne vermittelt. Alle dadurch aufgerufenen Gefühle des Angezogen- oder Abgestoßenseins und alle weiteren subtilen Empfindungsnuancen prägen samt ihren ästhetischen Codierungen nicht nur unser bewusstes Erleben, sondern auch unsere vorbewusste Weltwahrnehmung und unsere Erinnerung. Sie tun das ganzheitlich, also nicht nur mental, sondern auch affekt- und körperbezogen und multisensuell-atmosphärisch. Eine evolutionäre Perspektive der ästhetischen Erfahrung legt nahe, dass noch vor der rationalen Einordnung und Bewertung von Situationen die ästhetisch-intuitive Wahrnehmung der schnellste und treffsicherste Hinweis darauf ist, was für uns gut ist oder was uns bedroht.

Was bedeutet 'gut' im evolutionären Sinn? 'Gut' ist alles, was nicht nur unser persönliches Überleben, sondern vor allem das unserer Gruppe oder Art unterstützt; 'Gut' ist etwa das frühzeitige Erkennen von Feinden oder Beutetieren oder von entwicklungsfreundlichen oder -feindlichen Umwelten; 'gut' ist die Fähigkeit, einen genetisch optimalen Fortpflanzungspartner zu erkennen; 'gut' ist auch die Fruchtbarkeit der Landschaft, die visuelle Beherrschung der Umgebung oder ein Ort, der als Zufluchtsort vor Regen, Sonneneinstrahlung, aggressiven Tieren etc. dienen kann, wie etwa ein großer Baum. Durch unsere unmittelbar gegenwärtige sinnlich-ästhetische Erfahrung – in Verbindung mit unseren Prägungen und unserem Wissen – können wir nicht nur Passungen mit unseren Bedürfnissen in unserer Umwelt ablesen und entsprechend handeln, sondern auch Rückschlüsse und Vorhersagen über unsere Interaktion mit der Umgebung treffen.

Obwohl die ästhetische Erfahrung an die Sinneswahrnehmung gebunden ist und sich somit auf die sinnlich wahrnehmbare Oberfläche der Welt beschränkt, besteht ihre wichtigste Aufgabe darin, tiefere, innere Strukturen, ihre Dynamik und ihre Auswirkungen auf unser Wohlbefinden aufzudecken. Sowohl in der Natur als auch in der Mathematik offenbaren sich strukturelle physikalische und dynamische Zusammenhänge durch eine Oberfläche, die Muster einer ästhetischen Universalsprache zeigt: Formen wie Spiralen, verzweigte Strukturen und ein hoher Grad an variiertem Selbstähnlichkeit (wie bei Blättern von Farnen) gelten als anthropologische Konstanten in Kunst und Design, und ihre implizite rhythmische Dynamik – der selbstähnlichen Variation folgend – lässt sich recht einfach mit mathematischen Formeln modellieren, z.B. mit Fraktalen.

Unsere ästhetische Sensibilität ist aber auch in der Lage, Muster, Zusammenhänge und Schemata ohne sinnliche Korrelate zu erkennen: Wir können die abstrakte Schönheit struktureller Ordnung und Komplexität als ein Gefühl von Kohärenz und Harmonie erleben, wenn wir nicht-sinnliche Strukturen wie eine Formel, einen zeitlichen Rhythmus (wie in der Musik) oder den Aufbau einer komplexen Romanhandlung oder die Logik und Transparenz einer brillanten

¹ Vgl. M. HEINRICH, *Evidence-Based Design und metadisziplinäre Ästhetik. Ein Konzeptrahmen für Architektur und Gestaltung*, in T. VOLLMER (Hrsg.), *Architekturpsychologische Perspektiven*, Bd. 1: *Forschung und Lehre*, Springer Verlag, Berlin 2023.

Argumentation erfassen.

Die ästhetische Erfahrung verbindet sinnliche Wahrnehmungen mit affektiven und emotionalen Bedeutungen, mit rational abgeleiteten Schlussfolgerungen und Antizipationen sowie mit dem individuellen und kollektiven Gedächtnis. Die ästhetische Erfahrung ist somit einer der Hauptkonstrukteure einer sinnvollen subjektiven Welterfahrung, die als zeitlich ausgedehnt wahrgenommen wird: Wir können ästhetische Kodierungen – Bilder, Symbole, Prozess-Sequenzen und andere bedeutungsgeladene Gegenstände sinnlicher Erfahrung – zunächst als die Sprache des Bewusstseins und der Erkenntnis betrachten. Darüber hinaus sind sie die Sprache der Kreativität: Die ästhetische Oberfläche fungiert als Benutzerschnittstelle, die es uns ermöglicht, Objekte, Beziehungen und konzeptionelle Einheiten jeder Abstraktionsebene neu zu gruppieren, umzustrukturieren und neu anzuordnen, um Innovationen jeglicher Art hervorzubringen. Nicht zuletzt ist ästhetische Erfahrung aber auch ein Modulator von Gefühlen: Ein Großteil der Information, die uns die ästhetische Erfahrung über die Welt vermittelt, wird von uns unbewusst wahrgenommen und verarbeitet. Das Resultat sind Emotionen und atmosphärische Empfindungen, die ein Umfeld oder ein sinnlicher Eindruck mittels eines Gesamtableaus in uns hervorrufen. Diese Emotionen wiederum steuern entsprechende Verteilungen der Aufmerksamkeit, aktivieren Motivationen und Handlungsimpulse und sind ein starker Einflussfaktor für unser Wohlbefinden und unsere Gesundheit.

II. ETHISCHE IMPLIKATIONEN ÄSTHETISCHER INTERVENTIONEN IN MENSCHLICHE LEBENSWELTEN

Da die ästhetische Wirkung des Umfelds unzweifelhaft unser Wohlbefinden und unsere Gesundheit förderlich oder hinderlich beeinflussen kann, tragen alle Disziplinen, die sich mit der Gestaltung menschlicher Lebenswelten beschäftigen – etwa Architektur, Städtebau, Innenarchitektur – große Verantwortung für die psychische, physische und soziale Lebensqualität von Individuen und Gruppen. Doch innerhalb unseres kulturellen Paradigmas eines rationalistischen Ökonomismus wird ästhetische Erfahrung – samt ihren epistemischen Dimensionen und Traditionslinien – leicht übersehen, da sie über materiellen oder operativen Nutzen weit hinausgeht. Einem auf psychologische und (neuro-) biologische Wirkungen erweiterten Funktionsverständnis von Architektur und Gestaltung wird innerhalb der Ausbildung in der Architektur und vielen anderen Gestaltungsdisziplinen leider noch wenig oder gar kein Rang eingeräumt. Dasselbe gilt für die Frage nach einer kontextspezifisch gesundheitsfördernden Architektur.

Wenn wir als grundlegende ethische Prämisse die Förderung des menschlichen Wohlbefindens aufstellen, wäre die erste ethische Verpflichtung von Gestaltung und Architektur, sich mit psychologischen und biologischen Grundbedürfnissen und mit ästhetischen Verarbeitungsprozessen des Menschen auseinanderzusetzen. Gerade in der Architektur ginge es darum, nicht nur die Philosophie und die Kulturwissenschaften als Referenzdisziplinen zu betrachten, sondern alle relevanten Informationen zu rezipieren, die in verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen zur Verfügung stehen. Davon sind wir noch weit entfernt. Doch es wäre damit für die Gestaltungspraxis ohnehin erst ein allgemeiner Hintergrund gewonnen, denn Bedürfnisse sind sehr

heterogen, sowohl bezüglich unterschiedlicher Nutzergruppen als auch bezüglich einzelner Personen. Bedürfnisse variieren je nach Alter, Geschlecht, gesundheitlichem und sozioökonomischen Status, Tages- und Jahreszeit, topografischen, soziokulturellen, biografischen oder klimatischen Kontexten. Wir müssen also Bedürfnisgemeinschaften verschiedenster Nutzergruppen erkennen und als ästhetische Konstanten herausarbeiten, aber wir müssen auch genügend Freiraum für unterschiedliche Bedürfnisse und ihre jeweiligen ästhetischen Präferenzen zur Verfügung stellen. Wir werden häufig nicht vermeiden können, Nutzergruppen zu priorisieren. Dabei stehen häufig Einzelinteressen potenter Akteure gegen das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit: Darf eine Bauherrengruppe ein – vielleicht sogar dringend benötigtes – Parkhaus bauen, dessen Entwurf aber völlig an den städtebaulichen Interessen der Kommune vorbeigeht? Dies sind ökologische Abwägungsprozesse, die ausschließlich kontextuell beantwortet werden können, die aber ethische Wertsetzungen allgemeinerer Art benötigen, etwa zum Verhältnis individueller Befindlichkeiten und kollektiver Interessen. Da diese Wertsetzungen und deren politische Durchsetzung zunehmend der Polemik, Emotionalisierung und Polarisierung medialer Kommunikationsdynamik unterworfen sind, tritt zu den kontextuell bedingten Relativierungen auch noch eine Verunsicherung, was gemeinsame Wertegrundlagen und Diskursprämissen betrifft.

Dennoch gibt es eine ganze Reihe umweltpsychologischer und neuroästhetischer Erkenntnisse zur menschlichen Wahrnehmung, Gestaltbildung und Bedeutungsgebung, deren Berücksichtigung eine breite Bedürfnispassung verspricht. Dazu gehört etwa die allgemeine Präferenz eines mittleren formalästhetischen Komplexitätsgrades sinnlicher Reizfelder,² die ganz im Gegensatz etwa zu einer verabsolutierten Reduktions- und Abstraktionsforderung des Modernismus steht. Dieser mittlere Komplexitätsgrad – der im Übrigen schon, architekturphilosophisch begründet, als Desiderat bei Venturi³ thematisiert wird –, ist mit visueller Exploration und einer mittleren Aktivierung des zentralen Nervensystems korreliert, die in vielen alltäglichen Kontexten als angenehm erlebt wird (dies gilt auch für die Musikrezeption).⁴ Dieser Aspekt des Komplexitätsgrades weist auf ein naheliegendes Fehlverständnis des Begriffs 'Bedürfnisorientierung' hin, wenn nämlich Bedürfnisentsprechung ausschließlich mit Komfort, Bequemlichkeit oder Fluidität der Wahrnehmung gleichgesetzt wird. Auch wenn Komfort als kurzfristiges Bedürfnisziel quasi universal ist, steigert andauernde Bequemlichkeit keinesfalls das Wohlbefinden oder die Gesundheit, im Gegenteil: Körperliche und geistige Beweglichkeit und Fitness sind von permanenter Herausforderung und Übung abhängig. Wir sehen daran, dass Bedürfniserfüllung nicht nur anhand ihrer Ökologie, sondern durchaus auch anhand ihrer Nachhaltigkeit als ethisches Desiderat eingestuft werden kann. Eine weitere ästhetisch bedeutsame Konstante, die

² Vgl. S. KAPLAN, J.S. WENDT, *Preference and the Visual Environment. Complexity and some Alternatives*, in «Environmental Design. Research and Practice», Vol 6 (1972), S-S. 75-76.

³ R. VENTURINI, *Komplexität und Widerspruch*, Birkenhäuser Verlag, Basel 2014.

⁴ Vgl. J. REINHARDT, G. RÖTTER, *Musikpsychologischer Zugang zur Jugend - Musik - Sozialisation*, in R. HEYER, S. WACHS, C. PALENTIEN (Hrsg.), *Handbuch Jugend - Musik - Sozialisation*, Springer VS, Wiesbaden 2013, S-S. 127-155.

biologisch und damit gesundheitlich relevant ist, liegt in Biomorphien, also Naturähnlichkeiten, die auf evolutionärbiologisch förderliche Umgebungen hinweisen;⁵ die einfachste Form von Naturähnlichkeit ist natürlich zunächst die Natur selbst, etwa in Gestalt von Wasser, Licht und Grün in urbanen oder architektonischen Kontexten. Ein dritter Aspekt, der aktivierend wirkt und daher Wohlbefinden fördert, ist die semantische Tiefe und Reichhaltigkeit von Umwelten, die Gedächtnisinhalte vergegenwärtigt, eine biografisch verankerte Identifikation mit dem Umfeld erleichtert und über gemeinsames sinnliches Erleben zwischenmenschliche Kommunikation stiftet.

Wenn Gestaltungsethik sich am Wohlbefinden von Menschen orientiert und dieses wiederum an der Kontextualität bzw. Ökologie und an gesundheitlicher Nachhaltigkeit, können gestalterische Instrumentarien also trotz aller Bedürfnisheterogenität ethischen Abwägungen unterzogen werden, mit dem Ziel, die Humanorientierung innerhalb der Gestaltung menschlicher Lebenswelten zu steigern.

Voraussetzungen sind metadisziplinäre Modellierungen ästhetischer Erfahrung,⁶ eine Reflektion der dynamischen und komplementären Natur menschlicher Bedürfnisse⁷ sowie ein Überblick sowohl über gestalt- und wahrnehmungspsychologische als auch neuroästhetische Erkenntnisse, um formalästhetische gestalterische Interventionen in ihrem Wirkungsspektrum abschätzen zu können.

III. DIE VERWISSENSCHAFTLICHUNG DER ÄSTHETIK

Der immense ästhetische Einfluss von Kunst, Architektur und Umwelt auf die psychologische und soziale Verfassung des Menschen wird seit Jahrtausenden gewürdigt und in vielfältiger Weise konzeptionalisiert. Die Reflektion und die Integration ästhetischen Erlebens in eine umfassende Anthropologie oblag seit der Antike der Philosophie, der »Mutter aller Wissenschaften«,⁸ welche die Ästhetik wechselweise als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, des Schönen oder der Kunst verhandelte; dabei wird ihr unterschiedliche epistemologische Bedeutung als Gegenspieler der Logik zugesprochen.

Wir verwenden hier den Begriff der Ästhetik nicht in seiner Konnotation mit einer wie auch

⁵ Vgl. S.R. KELLERT, E.O. WILSON (Hrsg.), *The Bibliophilia Hypothesis*, Island Press, Washington DC 1993.

⁶ Vgl. Abb. 1; HEINRICH, *Evidence-Based Design und metadisziplinäre Ästhetik. Ein Konzeptrahmen für Architektur und Gestaltung*, cit.

⁷ Vgl. Abb. 3; M. HEINRICH, *Greater than the Sum of the Books. How Society and its Conception of Man is Reflected in Architecture*, in *Shrines of Wisdom*, Jesus College, University of Cambridge 1922.

⁸ L. FEUERBACH, *Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von D.J.F. Reiff*, in W. SCHUFFENHAUER (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*, Bd. 9, De Gruyter, Berlin 1984.

immer gearteten Theorie der Schönheit oder Philosophie der Kunst, sondern in seiner ursprünglichen, ausgedehnteren Bedeutung (*aisthetis*) als Lehre der sinnlichen Erkenntnis. Wir betrachten also den gesamten Bereich der sensorischen Welterfahrung, insbesondere die visuelle Wahrnehmung und die aus dem Wahrnehmungsinput abgeleitete Sinnkonstruktion. Dieser Blickwinkel schließt implizit nicht nur alle mentalen Verarbeitungsprozesse des erlebenden Subjekts ein, sondern auch objektiv beschreibbare Gegenstände oder Eigenschaften, die solche Verarbeitungsprozesse in Gang setzen. In ontologischen Kategorien ausgedrückt,⁹ sind für einen solchen Ästhetik-Begriff physikalische und psychische Gegenstände relevant, aber auch abstrakte Gegenstände – wir haben oben bereits von der abstrakten Schönheit struktureller oder mathematischer Verhältnisse gesprochen, die sich etwa in Zahlen, Geometrien oder Proportionen ausdrücken kann. Einschränkend für eine Beschreibung in solchen Kategorien ist freilich, dass wir der ästhetischen Erfahrung, genauer der Gestaltbildung, aufgrund gestaltpsychologischer und neurobiologischer Erkenntnisse durchaus gegenstandskonstituierende Kapazität zusprechen müssen; insofern nämlich, als ästhetische Erfahrung aufgrund von Reizkonstellationen aus dem Umfeld zunächst den mentalen Gegenstand formal herausarbeitet, um ihn dann mit einer Deutung zu belegen, ihn gleichzeitig in eine Sinnkohärenz mit bereits mental bestehenden Gegenständen einzuordnen und ihn schließlich wieder auf die Außenwelt zurück zu projizieren, in der alltags-tauglichen Annahme, der Gegenstand sei ‘da draußen’.

Innerhalb einer solchen Sichtweise löst sich die oben erwähnte vermeintliche Gegenspieler-schaft von Ästhetik und Logik in eine höhere Einheit hinein auf, indem wir ästhetische Erfahrung eher als einen Konstruktions- und Projektionsprozess auffassen. Die ästhetische Oberfläche der Welt samt aller vermeintlichen Gegenstände wäre dann eigentlich eher ein Feld aus Mustern, die physikalischen oder biologischen Logiken folgen und die wir innerhalb eines Resonanzvorgangs deshalb extrahieren und wahrnehmen können, weil unsere Wahrnehmungs- und Deutungsfähigkeit sich während der Evolution komplementär dazu entwickelt hat. Die alte ontologische Frage, ob es abstrakte Gegenstände wie Zahlen ‘gibt’, wäre dann dahingehend zu beantworten, dass diese abstrakten Gegenstände aus einer komplexen physikalischen und biologischen Welt in unzähligen Prozessmustern als Grundstruktur emergieren. Wir als biologische Wesen verfügen über die Abstraktionsfähigkeit und Schemabildung, diese Varianten auszumitteln und eine mentale Welt abstrakter Schemata daraus zu entwickeln, die uns wiederum projektiv als Schablonen der Identifizierung und Kategorisierung dienen können.

Eine solche gemäßigt-konstruktivistische Sichtweise ist – aus psychologischer und neurobiologischer Sicht – einer simpel-positivistischen Verortung von Gegenständen oder Entitäten im außersubjektiven Raum deutlich überlegen, da sie Erkenntnisse integriert, die bei einer physikalistisch-materialistischen Alltagswahrnehmung unberücksichtigt bleiben. Als offene Interpretation einer emergentistisch-materialistischen Perspektive¹⁰ ist sie anschlussfähig an die Annahme einer Existenz außersubjektiver Gegebenheiten, auf die unsere Gestalt- und

⁹ Vgl. M. REICHER, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 17 f.

¹⁰ Vgl. M. BUNGE, *Das Leib-Seele Problem. Ein psychologischer Versuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1984.

Begriffsbildung evolutionär sinnvoll bezogen ist. Dennoch schließt sie dualistische oder idealistische Positionen nicht zwingend aus.

Was das klassische Bearbeitungsfeld der Ästhetik, nämlich die Philosophie, betrifft: Obwohl es differenzierte Bemühungen gibt, in der Architekturphilosophie um Qualitätskriterien zu ringen, die in einer wissenschaftlich ganzheitlichen Anthropologie ethisch sinnvoll verankert sind,¹¹ finden sich bislang noch spürbare Vorbehalte, empirische psychologische und neurowissenschaftliche Befunde zur Wahrnehmung und Sinnggebung zu reflektieren und daraus neue erkenntnistheoretische Hypothesengebäude zu entwickeln – Vorbehalte, die vielleicht durch historische Kritik an der Gestaltpsychologie in der ersten Hälfte des 20. Jh. sowohl seitens der Philosophie bzw. Phänomenologie als auch der Psychologie genährt wurden. Es war die Vermischung von positivistischer Laborforschung mit philosophischer Theoriebildung, die mit Misstrauen betrachtet wurde.¹² Aus der Sicht beider Disziplinen war diese Vermischung ein Anachronismus, da sich die Psychologie erst im 19. und frühen 20. Jh. – nicht immer friedlich – von der Mutterdisziplin der Philosophie gelöst hatte.¹³

Dennoch kann aus heutiger Sicht erst die geschilderte breitere Perspektive – unter Einbezug von Erkenntnissen und Begründungsfiguren der Psychologie, der Neurobiologie und anderer (Neuro-) wissenschaften – uns hinreichend begründete Modelle und Konzepte liefern, um die Wirkungen von Kunst, Design und Architektur – und darüber hinaus von allen sinnlich wahrnehmbaren Umfeldern – in einem integrativen Ansatz zu vereinheitlichen und der *embodied cognition* gerecht zu werden, also dem Umstand, dass Bewusstsein und Emotionen stets an komplexe Körperfunktionen einschließlich neurobiologischer Ereignisse gekoppelt ist und von ihnen auch qualitativ beeinflusst wird.

Welche Disziplinen sind es nun genau, die einer integrativen Sichtweise auf Ästhetik wertvolle Erkenntnisse zutragen können? Es sind in besonderem Maß die klassische Gestaltpsychologie der Berliner Schule, die Umwelt- und Evolutionspsychologie, die Architekturpsychologie, aber auch die Linguistik, die Anthropologie, die Ethologie, die Verhaltensbiologie sowie die Systemtheorie – und natürlich die Neuroästhetik, dem Zweig der Neurowissenschaften, der sich mit der ästhetischen Wahrnehmung und Erfahrung des Menschen befasst. beschäftigten sich zahlreiche kreative und innovative Vordenker mit der Ästhetik: Der Gestaltpsychologe Rudolf

¹¹ Vgl. C. ILLIES (Hrsg.), *Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur*, Springer VS, Wiesbaden 2020.

¹² F. TOCCAFONDI, *Philosophie, Phänomenologie und Psychologie. Husserl und der 'zeitgemäße Anachronismus' der Phänomenologie der Gestaltpsychologie*, in »Gestalt Psychology«, 2011/33(1), S. 57.

¹³ N.B. KOHLS, *Außergewöhnliche Erfahrungen - Blinder Fleck der Psychologie? Eine Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Erfahrungen und ihrem Zusammenhang mit geistiger Gesundheit*, Psychologie des Bewusstseins, Bd. 2, LIT Verlag, Wien 2004.

Arnheim¹⁴ begeisterte mit seiner Fähigkeit zur synthetischen Modellbildung auf der Grundlage einer Fülle empirischer Beobachtungen, und auch die Psychologen Daniel Berlyne¹⁵ und James Gibson,¹⁶ der Humanethologe Eibl-Eibesfeldt¹⁷ oder der Biologe und Pädagoge Jean Piaget (etwa zur Begriffs- und Symbolbildung in der kindlichen Entwicklung)¹⁸ waren Visionäre mit einem faszinierend weiten Horizont, die viel zu einer Hypothesen- und Theoriebildung der Umwelt-, Evolutions- und Entwicklungspsychologie mitsamt allen ästhetischen Implikationen beitrugen. Heute ist es beispielsweise der Neurowissenschaftler Antonio Damásio,¹⁹ der uns für die enorme Bedeutung der Emotionen und ihrer funktionellen Aktivität bei der atmosphärischen Wahrnehmung, bei der Steuerung von *awareness* und *attention* und bei der ästhetischen Bewertung sensibilisiert. Sie stehen exemplarisch für ein ganzes Universum von Philosophen, Universalforschern, Psychologen und Künstlern, von Baumgarten, Burke, Kant, Schiller, Goethe und Hegel über Nietzsche, Fechner, Wundt und Ehrenfels bis hin zu Heidegger, Cassirer, Merleau-Ponty, Wertheimer, Köhler, Metzger, Lakoff, Johnson, Maturana, Luhmann oder E. O. Wilson mit ihren Hypothesen, theoretischen oder empirischen Ansätzen.

Die relativ neue Querschnittsdisziplin Neuroästhetik hat mit diesen Traditionen und Vordenkern einen großen Schatz an Konzepten, Theorien, Hypothesen und auch einen beachtlichen Korpus an empirischen Forschungsergebnissen geerbt, auch wenn diese oft mit heute veralteter technischer Ausstattung und weniger strengen methodischen Standards produziert worden waren. Ziel der Neuroästhetik ist es daher, ästhetische Beobachtungen und Konzepte auf ihre neurobiologischen Grundlagen hin zu überprüfen, etwa bei der Rezeption von Kunst, Musik oder Architektur und den kreativen Prozessen bei der Entstehung solcher Werke. Ein wichtiger Ansatz in diesem Forschungsfeld ist die Identifizierung möglicher universaler Gesetzmäßigkeiten, die der Wahrnehmung von Schönheit zugrunde liegen, und die Erforschung der zugrunde liegenden neurobiologischen Mechanismen. Für den Bereich Design und Architektur sind evolutionspsychologische Mechanismen der visuellen Wahrnehmung und der kognitiven Interpretation von besonderer Bedeutung, die sie uns Hinweise auf universale Basisemotionen geben

¹⁴ Vgl. R. ARNHEIM, *Entropy and Art. An Essay on Order and Disorder*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1971. R. ARNHEIM, *The Dynamics of Architectural Form*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1977.

¹⁵ Vgl. D.E. BERLYNE, *Arousal, and Curiosity*, McGraw-Hill, New York 1960. D.E. BERLYNE, *Aesthetics and Psychology*, in «Journal of Aesthetics and Art Criticism», Vol. 31(4), 1973, S-S. 553-553.

¹⁶ Vgl. J.J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Routledge, London/New York 1986. J.J. GIBSON, *The Theory of Affordance*, in J.J. GIESEKING, W. MANGOLD (Hrsg.), *The People, Place and Space Reader*, Routledge, London/New York 2006.

¹⁷ Vgl. I. EBEL-EIBESFELDT, *The Biological Foundation of Aesthetics*, in I. RENTSCHLER, B. HERZBERGER, D. EPSTEIN (Hrsg.), *Beauty and the Brain*, Birkenhäuser Verlag, Basel 1988, S-S. 29-68.

¹⁸ J. PIAGET, *Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kind*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, S. 89 ff.

¹⁹ A.R. DAMÁSIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, And the Human Brain*, Picador, London 1994.

können, die durch visuell-ästhetische Strukturen ausgelöst werden.

Prägende Leitfiguren der Neuroästhetik sind zum Beispiel die Neurowissenschaftler Semir Zeki, Anian Chatterjee und Vilayanur S. Ramachandran. Ihre Prinzipien, Konzepte oder »Gesetze der künstlerischen Erfahrung«²⁰ bestätigen im Grunde ältere Erkenntnisse und Theorien mit aktueller wissenschaftlicher Methodik, bündeln sie in leicht modifizierter Form und manchmal unter neuen Stichworten. Ramachandrans »Gesetze der Wahrnehmungsproblematik«,²¹ der Metapher, der Gruppierung, der Spitzenverschiebung, der Abneigung gegen Koinzidenz, des Kontrasts, der Ordnung und der Symmetrie paraphrasieren ältere Konzepte der Psychologie und klassische Prinzipien der Gestaltpsychologie (z.B. Neugier, Analogie, Gestaltgesetze, Abstraktion, Ambiguitätsreduktion, Prägnanz, relative Helligkeit, Selbstähnlichkeit), setzen sie aber nun in Beziehung zu neurowissenschaftlichen empirischen Studien und geben ihnen damit neue Aktualität. Der Neurobiologe Semir Zeki wiederum modelliert die Komplementarität von angeborenen und erworbenen Hirnkonzepten mit seinem auf neurowissenschaftlicher Forschung basierenden Vergleich von angeborenen und erworbenen neuronalen Verarbeitungsmustern ästhetischer Erfahrung.

Eine aktuelle Fragestellung der Neuroästhetik zielt darauf ab, inwieweit ästhetische Erfahrung – *bottom-up* – auf der Verschmelzung kleinteiliger, physiologischer Prozesse beruht oder inwieweit sie – *top-down* – von Einflüssen höherer kognitiver Prozesse – im Sinne einer Projektion von Bedeutungsfiguren – abhängt. Darüber hinaus wurden in jüngster Zeit neuronale Reaktionen auf verschiedene Stile, Kunstrichtungen und architektonische Umgebungen einander gegenübergestellt, z. B. Bewertungen von abstrakter und eher klassischer gegenständlicher Malerei. Im weiteren Sinne werden auch kunsthistorische, philosophische oder politikwissenschaftliche Studien, die sich in ihrer Argumentation auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse beziehen, der Neuroästhetik zugeordnet.

Wenn wir den vorherrschenden Fokus der Neuroästhetik auf die bildenden Künste²² in Richtung der Architektur, anderer Designdisziplinen und einer allgemeinen Ästhetik erweitern wollen, scheint es angemessener, von einer neurowissenschaftlich informierten metadisziplinären Ästhetik²³ zu sprechen, die beispielsweise auch die unzähligen wertvollen relevanten Impulse aus verschiedenen Zweigen der Psychologie, der Biologie und anderer oben erwähnter Disziplinen aufgreift und in eine ästhetische Metatheorie transformiert. Mit einem solchen metadisziplinären Ansatz und den darin verarbeiteten Erkenntnissen werden gleichzeitig ästhetische Konventionen, aber auch Urteile und Fragen des individuellen Geschmacks hinterfragt und

²⁰ V.S. RAMACHANDRA, W. HIRSTEIN, *The Science of Art. A Neurological Theory of Aesthetic Experience*, in «Journal of Consciousness Studies», Vol. 6(6-7), 1999, S-S. 15-51.

²¹ V.S. RAMACHANDRAN, *The Tell-tale Brain. Unlocking the Mystery of Human Nature*, Random House, London 2012.

²² Vgl. M.T. PEARCE [et al.] *Neuroaesthetics. The Cognitive Neuroscience of Aesthetic Experience*, in «Perspectives on Psychological Science», Vol.11(2), 2016, S-S. 265-279.

²³ M. HEINRICH, *Metadisziplinäre Ästhetik*, Transcript Verlag, Bielefeld 2019.

eingeor­det. Eine traditionelle Konvention wäre z.B. die Prämiss­ einer quasi archetypischen Urqualität der klassischen Architektur,²⁴ die – bei aller Wertschätzung klassischer Architektur – zunächst ebenso relativiert und kontextualisiert werden muss wie jede andere Architektursprache. Mit anderen Worten, ein metadisziplinärer Ansatz wäre durch seine psychologisch-soziologischen Fragerichtungen erklärungs­offener für individuelle Deutungseinfärbungen sowie für kulturelle und kontextuelle Faktoren als z.B. die Perspektive von Salingaros²⁵ oder Alexander²⁶ und verzichtet auf direkte Vorschläge für architektonische Muster, auch wenn manche Kontexte aufgrund von Evidenz durchaus konkrete Gestaltungstendenzen angezeigt erscheinen lassen. Andererseits ist ein solcher Ansatz psychologisch präziser begründet, indem er z.B. wichtige Erkenntnisse der Gestaltpsychologie über die visuelle Organisation und den Wahrnehmungsfluss einbezieht.²⁷

IV. ÄSTHETIK ALS ANWENDUNGSFELD IN ARCHITEKTUR UND DESIGN

Wenn über Architektur gesprochen und öffentlich diskutiert wird, sind sich dementsprechend alle Parteien in der Regel darin einig, dass ‘der Mensch im Mittelpunkt’ stehen sollte. Etwas genauer gefasst geht es dann um die verschiedenen menschlichen Bedürfnisse, die das Umfeld mit wechselnden Merkmals-Profilen in immer wieder neuen Kontext-Kombinationen beantworten soll. Doch hier hört die Einigkeit häufig schon auf, denn das Bild des „Menschen“ samt seinen Bedürfnissen war und ist in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Milieus, in verschiedenen Berufssparten, in verschiedenen Altersklassen und Generationen und nicht zuletzt in verschiedenen Kulturen völlig unterschiedlich konturiert. Menschenbilder sind in der Regel historisch gewachsen, implizit und unbewusst in Lebenswelten und Lebensvollzüge eingebettet und mit Rollenbildern, normativen Erwartungen und gesellschaftlichen Ethiken verknüpft; Menschenbilder können schwerpunktmäßig christlich-altruistisch, leistungsethisch, hedonistisch, funktionalistisch, ökonomistisch, liberal, individualistisch, kollektivistisch oder in vielerlei anderer Art und Weise geprägt sein.

Aktuell ist es noch immer ein stark funktionalistisches und rationalistisches Menschenbild, das spätestens seit der klassischen Moderne – zusammen mit einem ökonomistisch ausgerichteten Gesellschaftsmodell – die Substrukturen der meisten aufgeklärten Kulturen dominiert.

²⁴ Vgl. R. SCRUTON, *The Aesthetics of Architecture*, Princeton University Press, Princeton 2013.

²⁵ N.A. SALINGAROS, K. MASDEN, *Neuroscience, the Natural Environment, and Building Design*, in S.R. KELLERT, J. HEERWAGEN, M. MADOR (Hrsg.), *The Theory, Science and Practice of Bringing Buildings to Life*, Wiley, New Jersey 2008, S. 23 ff.

²⁶ C. ALEXANDER, *A Pattern Language. Towns, Buildings, Construction*, Oxford University Press, Oxford 1977.

²⁷ Beispielsweise Arnheim, *The Dynamics of Architectural Form*, cit. W. METZGER [et al.] *Laws of Seeing*, MIT Press, Cambridge 2006.

Dieses Menschenbild stiftet auch den Sinnhintergrund für den Mainstream der Architekturproduktion. Peter Blake, prominenter Kenner und lange auch Praktiker modernistischer Architektur, beschreibt schon 1977 in schonungsloser Analyse das Versagen moderner Architektur aufgrund falscher doktrinärer anthropologischer Prämissen;²⁸ Salingaros²⁹ sieht diesen Mainstream dominiert von einem »*geometrical fundamentalism*«. Gründe für diesen ästhetischen Reduktionismus könnten u.a. darin bestehen, dass er eine perfekte Ausdruckssprache für Funktionalismus und Rationalismus darstellt; dass er sich perfekt ökonomistisch vereinnahmen lässt; und dass er angesichts der scheinbar undurchdringlichen Komplexität der ästhetischen Erfahrung – die letztlich an das Rätsel des Bewusstseins geknüpft ist –, den kleinsten gemeinsamen Nenner innerhalb des modernen, immer heterogeneren weltanschaulich-ideologischen Dickichts an ästhetischen Präferenzen und Deutungen bildet.

Allerdings ist mit dieser seit der klassischen Moderne ideologisierten formalen und semantischen Reduktion – und ihrer allgegenwärtigen Banalisierung – auch ein Qualitätsverlust in der Umfeldgestaltung und Architektur verbunden, der in der Erklärung von Davos auf höchster politischer Ebene artikuliert wird: Darin proklamieren europäische Minister und zahlreiche hochrangige Vertreter europäischer Berufsverbände für Architektur ihr Bewusstsein

[...] of a trend towards a loss of quality in both the built environment and open landscapes all over Europe, evident in the trivialisation of construction, the lack of design values, including a lack of concern for sustainability, the growth of faceless urban sprawl and irresponsible land use, the deterioration of historic fabric, and the loss of regional traditions and identities.³⁰

Für diesen qualitativen Abwärtstrend gibt es in jedem Einzelfall eigentlich nur zwei Erklärungen: Entweder werden die Bedürfnisse, Werte, Überzeugungen und Wünsche weniger oder einzelner Parteien auf Kosten aller übrigen befriedigt; oder die Bedürfnisse der Zielgruppen in Bezug auf Umweltgestaltung, Architektur und ihren Kontext werden falsch eingeschätzt, ignoriert, unzureichend gewürdigt oder unzureichend manifestiert. Dass eine Fehleinschätzung von Bedürfnissen trotz bester Absichten leicht passieren kann, wird durch einen soliden Bestand an empirischen neurowissenschaftlichen Untersuchungen verdeutlicht:³¹ Professionelle

²⁸ P. BLAKE, *Form follows Fiasco. Why Modern Architecture hasn't worked*, Little, Brown, Boston 1977.

²⁹ N.A. SALINGAROS, M.W. MEHAFFY, *A Theory of Architecture*, Umbau-Verlag, Solingen 2006, S. 172 ff.

³⁰ Swiss Confederation. Federal Office of Culture, Davos Declaration 2018, <https://davosdeclaration2018.ch/> (23.06.2023)

³¹ Beispielsweise U. KIRK [et al.], *Brain Correlates of Aesthetic Expertise. A Parametric fMRI Study*, in «Brain and Cognition», Vol. 69(2), 2009, S-S. 306-315. H.J. EYSENCK, M. CASTEL, *Training in Art as a Factor in the Determination of Preference Judgements for Polygons*, in «British Journal of Psychology», Vol. 61(1), 1970, S-S. 65-81. P. HEKKERT, P.C. VAN WIERINGEN, *The Impact of Level of Expertise on the Evaluation of Original and Altered Versions of Post-Impressionistic Paintings*, in «Acta Psychologica», Vol.

Designexperten und Architekten beurteilen, diesen Studien zufolge, ästhetische Phänomene ganz anders als Laien.³² Sie bevorzugen in der Regel einen höheren geometrisch-strukturellen Abstraktionsgrad und konzeptuelle, implizite Metakonstrukte höherer Ordnung und können kontextuelle Brüche und Dissonanzen der ästhetischen Kohärenz weniger kritisch, ja sogar anerkennend betrachten.³³ Die allgemeine visuell-ästhetische Präferenz von Gestaltungslaien gilt hingegen eher einem mittleren Komplexitätsgrad und einem hohen Kohärenzgrad von Umgebungen.

Trotz einer rationalistischen Verarmung des Menschenbildes und dem entsprechenden Kohärenz- und Differenzierungsverlust in der Umweltgestaltung und Architektur ist die ästhetisch-sinnliche Erfahrung des Menschen – als Grundlage seines Fühlens, Denkens und Handelns – stets ein begehrtes Feld für Beeinflussung und Manipulation gewesen, und mit der exponentiellen Entwicklung technologischer Innovationen und einer Explosion des Wissens stieg im 20. Jh. die Erwartung an die Wissenschaft, diese ästhetische Erfahrung strukturiert zu untersuchen, um sie messbar, quantifizierbar und operationalisierbar zu machen. Marketing und Produktdesign, aber auch politische Parteien und Systeme bedienen sich schon seit den 30er-Jahren des 20. Jh. aller verfügbaren Erkenntnisse aus Gestalt-, Emotions- und Wahrnehmungspsychologie sowie anderer Disziplinen, um den psychophysischen Zustand von Menschen immer bewusster und gezielter zu beeinflussen.

Neben den umfangreichen Forschungsergebnissen der Gestalt- und Wahrnehmungspsychologie gibt es mittlerweile auch unzählige neurowissenschaftliche Studien, die Antworten auf viele interessante Fragen zu den Auswirkungen der Ästhetik in Architektur und Design geben.³⁴ Viele dieser Erkenntnisse gelten auch für die allgemeine ästhetische Bewertung. Mit anderen Worten: Ein guter Teil der häufigen Klagen über das Vakuum der Architektur und Stadtplanung in Bezug auf menschliche Bedürfnisse – z. B. in Bezug auf sinnvolle Kohärenz aller Interventionen – könnte auf mangelnde Kenntnisnahme vorhandenen Wissens seitens der Architekten zurückzuführen sein.

Und tatsächlich: Innerhalb der Architektur, die ihre ästhetischen Hauptimpulse seit je eher aus dem Wirken großer Leitfiguren und der Strahlkraft ihrer Lebenswerke, aus Ökonomismus oder technischer Innovation bezieht, werden – ganz im Gegensatz zum Marketing – solche

94(2), 1996, S-S. 117-131. P. HEKKERT, P.C. VAN WIERINGEN, *Beauty in the Eye of Expert and Nonexpert Beholders. A Study in the Appraisal of Art*, «The American Journal of Psychology», 1996, S-S. 389-407.

³² M. GHOMESHI, M.M. JUSAN, *Investigating Different Aesthetic Preferences between Architects and Non-Architects in Residential Façade Designs*, in «Indoor and Built Environment», Vol. 22(6), 2013, S-S. 952-964. N. ROSTRUP, *Environmental Neuroaesthetics. Landscapes, Places and Architecture*, in J.O. LAURING (Hrsg.), *An Introduction to Neuroaesthetics. The Neuroscientific Approach to Aesthetic Experience, Artistic Creativity, and Arts Apperception*, Museum Tusculum Press, Kopenhagen, S-S. 185-210.

³³ E. PIHKO [et al.], *Experiencing Art. The Influence of Expertise and Painting Abstraction Level*, in «Frontiers in Human Neuroscience», Vol. 5, 2011, S. 94.

³⁴ Vgl. Pearce [et al.], *Neuroaesthetics. The Cognitive Neuroscience of Aesthetic Experience*, cit.

Erkenntnisse noch immer überraschend selten reflektiert. Zwar spielte die Psychologie in bedeutenden Bauhaus-Strömungen eine große Rolle; aber sie wurde, etwa von Hannes Meyer, eher als bevorzugtes Instrument einer rationalistischen Verwissenschaftlichung der Künste und der Architektur (im Sinne des damals gerade aktuellen verhaltensanalytischen Behaviorismus) vereinnahmt.³⁵ Auch Le Corbusiers explizites Bekenntnis zur Emotionalität von Architektur³⁶ wurde in der Rezeption von rationalistischen Aspekten weitgehend überschattet. Überhaupt geriet die Emotionspsychologie in den 20er Jahren zugunsten des Behaviorismus, später der kognitiven Psychologie, ins Hintertreffen,³⁷ so dass die affektiv-emotionale Bewertung ästhetischer und architektonischer Strukturen als Diskursthema erst seit den 80er-Jahren langsam ins kollektive Bewusstsein der Architekturproduktion und -rezeption einsickerte.

Zu dieser Zeit kam die Möglichkeit, die Bedürfnispassung gestalterischer Interventionen in Design und Architektur durch wissenschaftliche (psychologische, biologische, physiologische) Untersuchung von ästhetisch-sinnlichen Wirkmechanismen deutlich zu erhöhen, auch ins Visier mancher Gestalter und Psychologen, die sich mit der Wirkung von Architektur auf Gesundheit und Wohlbefinden beschäftigten.³⁸ Der gesamte Ansatz einer wissenschaftsinformierten Gestaltungsentwicklung gewann bald als Denkfigur am Rande des Mainstreams – und als Versprechen einer endlich intentional auf menschliches Wohlbefinden ausgerichtete Umfeldgestaltung! – Form und Gestalt durch den Begriff des ‘Evidence Based Design’ (EBD, angelehnt an den Begriff ‘Evidence Based Medicine’); das *Center for Health Design* (CHD) definiert EBD als »[...] the process of basing decisions about the built environment on credible research to achieve the best possible outcomes«. ³⁹ Auf methodologischer Ebene versucht der Ansatz des Evidence Based Design (EBD) also Humanwissenschaften und Gestaltung miteinander zu verknüpfen.

Konvergent und unterstützend zu dieser Entwicklung bildeten sich mit der Humanistischen Psychologie ⁴⁰ dem Salutogenese- und Kohärenz-Konzept ⁴¹ und der

³⁵ P. OSWALT, *Hannes Meyers neue Bauhauslehre. Von Dessau bis Mexiko*, Birkhäuser Verlag, Basel 2019.

³⁶ Vgl. A. WAGNER, *Architektur und Emotion. Eine Skizze*, in «Archimera», 2019(8), <https://archimera.de/2019/atmosphaeren/4944> (15.09.2021).

³⁷ W. ROST, *Emotionen*, Springer, Berlin/Heidelberg 2005, S. 1.

³⁸ R.S. ULRICH, *Aesthetic and Affective Response to Natural Environment*, in I. ALTMAN, J. WOHLWILL (Hrsg.), *Behavior and Natural Environment*, Human Behavior and Environment, Vol. 6, Plenum, New York 1983, S-S. 85-125.

³⁹ <http://healthdesign.org/edac/about/> (7.8.2021)

⁴⁰ A.H. MASLOW, *A Theory of Human Motivation*, Simon & Schuster, London 2013. A.H. MASLOW, R. FRAGER, *Motivation and Personality*, Pearson Longman, London 1987.

⁴¹ Vgl. A. ANTONOVSKY, *Health, Stress, and Coping*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco 1979. A. ANTONOVSKY, *Health Promoting Factors at Work. The sense of Coherence*, in R. KALIMO, M.A. EL-BATAWI,

Selbstbestimmungstheorie⁴² Betrachtungsmodelle heraus, die ganzheitliche Bedürfnistableaus mit bedeutungs- und sinngebenden kognitiven und perzeptiven Prozessen, affektiv-emotionalen Bewertungen, Motivation und auslösenden Umweltreizen korrelierten. Innerhalb der Sozialpsychologie und darüber hinaus wurde etwa Maslows 'Bedürfnispyramide' (die in dieser rigiden Form gar nicht Maslows Feder entstammt) zu einem anthropologischen Klassiker. Das Paradigma der Nutzerorientierung von Design und eine entsprechende Recherche zu Nutzern, zu deren Bedürfnissen und Funktionskontexten hat durch EBD und verwandte Ansätze (etwa 'User Centered Design', 'Design Thinking' oder 'Optimal Healing Environments'⁴³ einen festen Platz in vielen Gestaltungsdisziplinen gewonnen, wenngleich die Architektur außerhalb des Health Design durchaus noch stärker davon profitieren könnte.⁴⁴ Die Schnittstelle von Design und Technik und deren Bezug zu menschlichen Werten wird seit etwa 2000 im Ansatz des 'Value Sensitive Design' (VSD)⁴⁵ methodisch aufgefächert. Mit der rasanten Entwicklung auch der empirischen Psychologie und Biologie bis in die Neurowissenschaften hinein hat sich also insgesamt ein immer weiteres Feld wissenschaftlicher Begründbarkeit ganzheitlichen architektonischen Erlebens und architektonischer Gestaltung eröffnet.

Bei allen unzweifelhaften Erfolgen des EBD für eine humanorientierte Gestaltung von Umfeldern – vor allem im Bereich des 'Healthcare-Designs', und hier besonders durch das Instrument qualitativer und quantitativer Befragungen und deren Auswertung – gibt es an der derzeitigen Anwendung dieses sehr unspezifischen Begriffsrahmens auch konstruktive Kritik, die Grenzen und Entwicklungspotentiale deutlich macht. Ein gewichtiger Punkt solcher Kritik ist eine weitgehende Selbstbeschränkung von EBD auf empirisch-experimentelle Erkenntnisse aus der quantitativen Forschung im *Healthcare*-Bereich, so dass existierendes, designrelevantes Wissen aus anderen Zweigen der Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften, die ebenso für menschliches Wohlbefinden und menschliche Gesundheit relevant sind wie etwa Anthropologie, Biologie, Neuroästhetik, Psychologie, Soziologie, Geschichte etc., zu wenig reflektiert wird – ebenso wie

C.L. COOPER (Hrsg.), *Psychosocial Factors at Work and their Relation to Health*, WHO, Geneva 1987, S-S. 153-167.

⁴² E.L. DECI, R.M. RYAN, *Die Selbstbestimmungstheorie der Motivation und ihre Bedeutung für die Pädagogik*, in »Zeitschrift für Pädagogik«, Vol. 39(2), 1993, S-S. 223.238.

⁴³ B.R. SAKALLARIS [et al.], *Optimal Healing Environments*, in «Global Advances in Health and Medicine», Vol. 3(4), 2015, S-S. 40-45.

⁴⁴ C.C. CARBON, *Psychology of Design*, in «Design Science», Vol. 5, 2019, S. 1. D. PHILIP, *Essay. The Practical Failure of Architectural Psychology*, in «Journal of Environmental Psychology», Vol. 16(3), 1996, S-S.282-283.

⁴⁵ B. FRIEDMAN, *Value-Sensitive Design*, in «Interactions», Vol. 3(6), 2016, S-S. 16-23. B. FRIEDMAN, D.G. HENDRY, *Value Sensitive Design. Shaping Technology with Moral Imagination*, MIT Press, Cambridge, 2019.

Wissen aus anderen Design-Bereichen.⁴⁶ Noch ernstzunehmender ist jedoch die Beobachtung, dass es zwar immer mehr anwendungsfreundliche Kategorisierungen von EBD-Funktionsaspekten gibt,⁴⁷ aber ein Einbezug von ordnenden Konzeptstrukturen wissenschaftlicher Ästhetik, die alle Einzelerkenntnisse zur ästhetischen Wahrnehmung und Bedeutungsgebung zueinander in Beziehung setzen könnten, kaum geleistet wird.⁴⁸

Wie können wir die Architektur stärker mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaften, der medizinischen Geisteswissenschaften und der Sozialwissenschaften in Verbindung bringen? Auf welche Weise übt die Architektur ihre ästhetische Wirkung aus und wie interagiert sie mit unserem verkörperten Empfinden und unserer Kognition?

Wenn wir die vorhandenen Ansätze innerhalb von EBD auch außerhalb von 'Health Design' für eine allgemeine, metadisziplinäre Architekturästhetik (einschließlich der Architekturpsychologie und der Neuroästhetik) nutzbar machen wollen, sollten wir zunächst übergreifende Rahmenbedingungen der allgemeinen Ästhetik, d.h. grundlegende Prozesse der Wahrnehmung und Bedeutungszuweisung, berücksichtigen, differenzieren, anpassen und synthetisieren.⁴⁹ Erst wenn wir eine ungefähre Vorstellung von den ästhetischen Auswirkungen von Lebensumgebungen auf das menschliche Leben und Verhalten haben, können wir architektonische und gestalterische Mittel identifizieren, die zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse beitragen können. Wir müssen also zunächst sowohl einen genauen Begriff menschlicher Bedürfnisse entwickeln als auch Modelle darüber, wie sich evolutionärbiologisch verankerte anthropologische Konstanten ästhetischer Erfahrung im Zusammenspiel mit kulturellen Variablen oder biographisch induzierten Präferenzen verhalten.⁵⁰ Wir können herausfinden, wo sich die Architekturwahrnehmung von derjenigen allgemeinen ästhetischen Wahrnehmung und Interpretation unterscheidet, die wir tagtäglich als eine Reihe äußerst nützlicher Heuristiken verwenden, um der Welt um uns herum einen Sinn zu geben. Wir können die für Architektur und Design so wichtigen, aber noch immer reichlich diffusen Begriffe einer „Anmutung“ bzw. einer „Atmosphäre“ neurobiologisch und (neuro-) psychologisch aufschlüsseln, um konkrete ästhetische

⁴⁶ M. RASHID, *The Question of Knowledge in Evidence-Based Design for Healthcare Facilities. Limitations and Suggestions*, in «HERD: Health Environments & Design Journal», Vol. 6(4), 2013, S-S. 101-126.

⁴⁷ Vgl. u.a. J. MALKIN, *A Visual Reference for Evidence-Based Design*, Center for Health Design, [California] 2008. R.S. ULRICH [et al.], *A Conceptual Framework for the Domain of Evidence-Based Design*, in «HERD: Health Environments & Design Journal», Vol. 4(1), 2013, S-S. 95-114.

⁴⁸ Y. ZHANG [et al.], *Evidence-Based Design in Healthcare. A Lean Perspective with an Emphasis on Value Generation*, in *Proceedings of the 24th Annual Conference of the International Group for Lean Construction: On the Brink of Lean Revolution*, National Pingtung University of Science and Technology, Neipu 2016, S-S. 53-62.

⁴⁹ Vgl. Heinrich, *Metadisziplinäre Ästhetik*, cit.

⁵⁰ Abb. 1; Heinrich, *Evidence-Based Design und metadisziplinäre Ästhetik*, cit.

Instrumentarien abzuleiten.⁵¹ Vor allem können wir aber versuchen, menschliche Bedürfnisse und Werte – mit Hilfe von biologischen, psychologischen, systemtheoretischen und semiotischen Gesetzmäßigkeiten der ästhetischen Erfahrung als Katalysator – auf formalästhetische Qualitäten zu beziehen⁵² – auch wenn innerhalb eines solchen übergreifenden Modells eine hohe Komplexität und eine systembedingte Unschärfe der Kategorieabgrenzungen zu erwarten ist, die der Parallelität und der netzwerkübergreifenden Fluidität kognitiver Prozesse geschuldet ist (vgl. Rupprecht, 2014, S. 6).⁵³ Die Werteseite dieses dreiteiligen Modells kann mit Hilfe hierarchisierter Bedürfniskataloge intensiver erforscht werden.

michael.heinrich@hs-coburg.de

(Coburg University of Applied Sciences and Arts)

⁵¹ M. HEINRICH, *Atmosphäre als Konzept einer metadisziplinären Ästhetik. Ihre Funktion und ihre Steuerung in der Gestaltung von Raum und Architektur*, in C. ILLIES, M. DÜCHS (Hrsg.), *Architektur, Atmosphäre, Wahrnehmung*, Springer Verlag, Berlin 2021, S-S. 347-392.

⁵² Abb. 2; M. HEINRICH, *Forschungsbauten und ihre Wahrnehmung. Eine architekturästhetische Untersuchung auf metadisziplinär-wissenschaftlichen Grundlagen*, in »Architecture by Fraunhofer, Netzwerk Wissenschaft, Kunst und Design«,

https://www.ivi.fraunhofer.de/content/dam/ivi/de/dokumente/broschuere/Buch_ArchitecturebyFraunhofer_web_DE.pdf (23.06.2023).

⁵³ W. RUPPRECHT, *Einführung in die Theorie der kognitiven Sprache. Wie Sprache, Information, Energie, Internet, Gehirn und Geist zusammenhängen*, Springer Verlag, Berlin 2014.

DAS INSTITUT MENSCH & ÄSTHETIK

(COBURG UNIVERSITY OF APPLIED SCIENCES & ARTS)

Menschliche Lebenswelten wirken durch sinnliche Wahrnehmung und ästhetische Deutung stark auf Menschen, ihr Wohlbefinden und ihr Zusammenleben ein. Das Institut Mensch & Ästhetik arbeitet daran, Zusammenhänge und Auswirkungen ästhetischer Erfahrung, insbesondere in Design und Architektur, besser zu verstehen und in anwendungsfreundliche Strukturen zu übersetzen. Zu diesen komplexen Prozessen gibt es viele Erkenntnisse aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, etwa der Psychologie, der Biologie, der Medizin, der Soziologie, der Linguistik, der Systemtheorie oder dem Cluster der Neurowissenschaften. Aber auch Kunst, Gestaltung und Architektur bergen jahrtausendealtes Erfahrungswissen zur ästhetischen Erfahrung.

In unserem Institut entwickeln wir daraus disziplinübergreifende Verständnis- und Erklärungsmodelle für eine integrative, bedürfnisorientierte Ästhetik, die stetig weiterentwickelt und didaktisch angepasst werden. Wir evaluieren vorhandene Gestaltung und Architektur in ihrem jeweiligen Kontext. Wir entwickeln anwendungsnahe Bildungs- und Fortbildungsprogramme für die Design- und Architekturausbildung. Dort werden etwa kontextsensible Gestaltungsrichtlinien für den Transfer humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in die gestalterische Berufspraxis diskutiert und Schnittstellen zwischen psychobiologischer und soziokultureller Verfasstheit menschlicher Erfahrung ausgeleuchtet. Empirische Forschung zu Einzelfragen der ästhetischen Erfahrung ist in Planung.

Unsere Kooperationspartner sind u.a. an der Universität Bamberg, der University of Cambridge, der Georgetown University Washington, dem Westminster Abbey Institute London und dem Penn Center for Neuroaesthetics an der Pennsylvania University angesiedelt.

<https://www.institutaesthetik.de/>

ABBILDUNGEN:

Abb. 1: Prozess-Modell der visuell-ästhetischen Erfahrung. Michael Heinrich, 2023

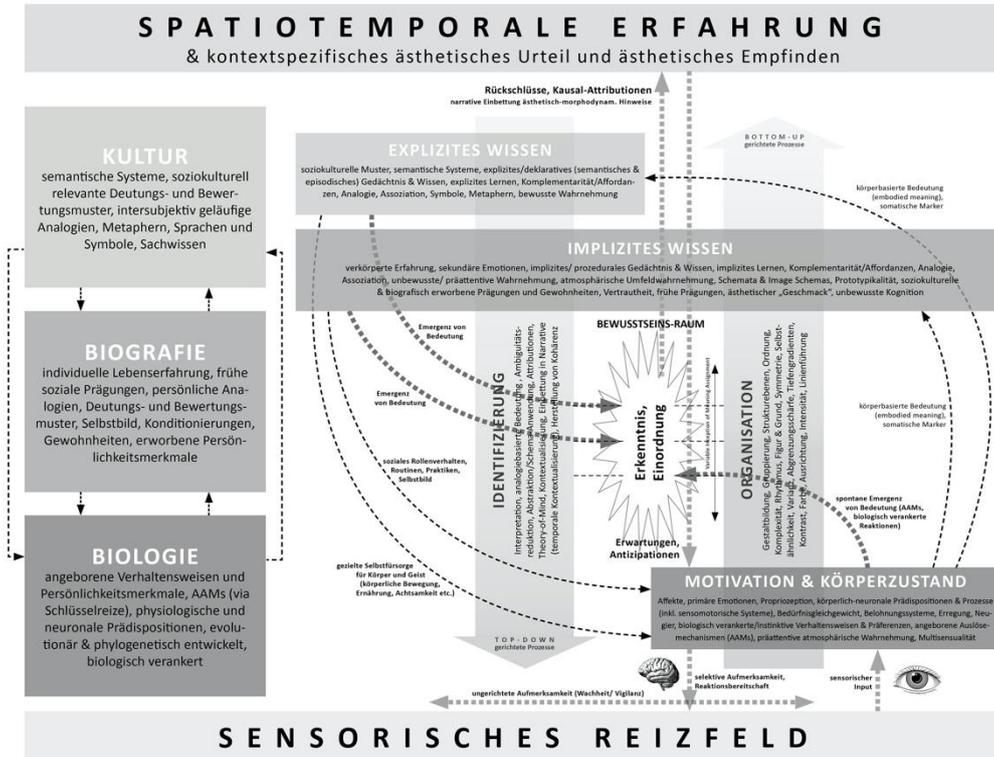


Abb. 2: Korrelationsmodell Wert-Wirkung-Architektur/Design. Michael Heinrich, 2021b

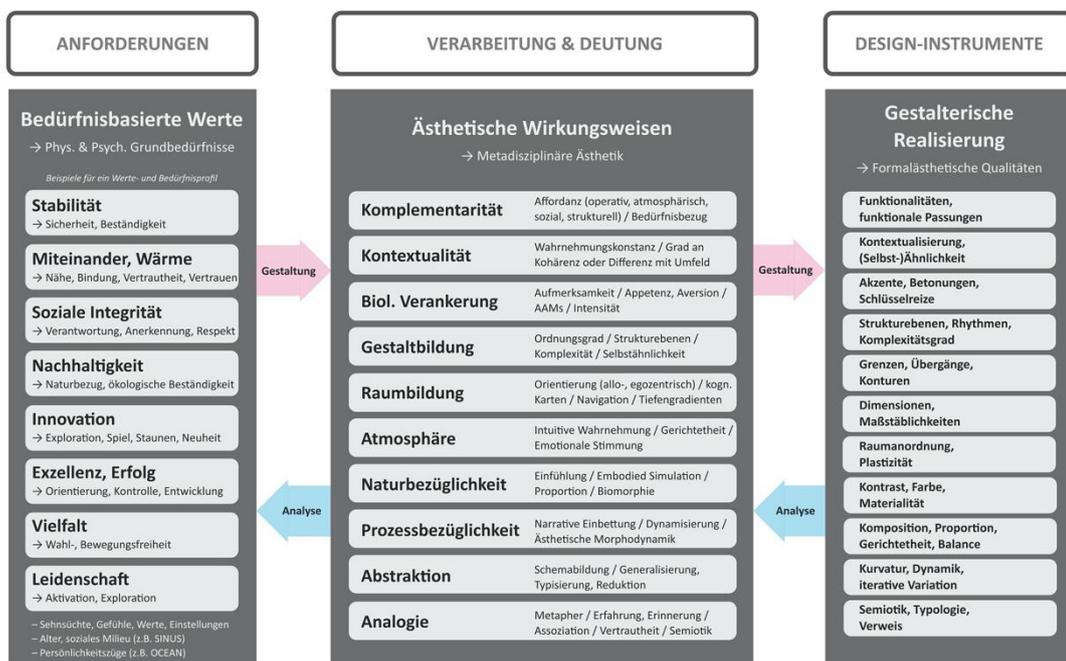
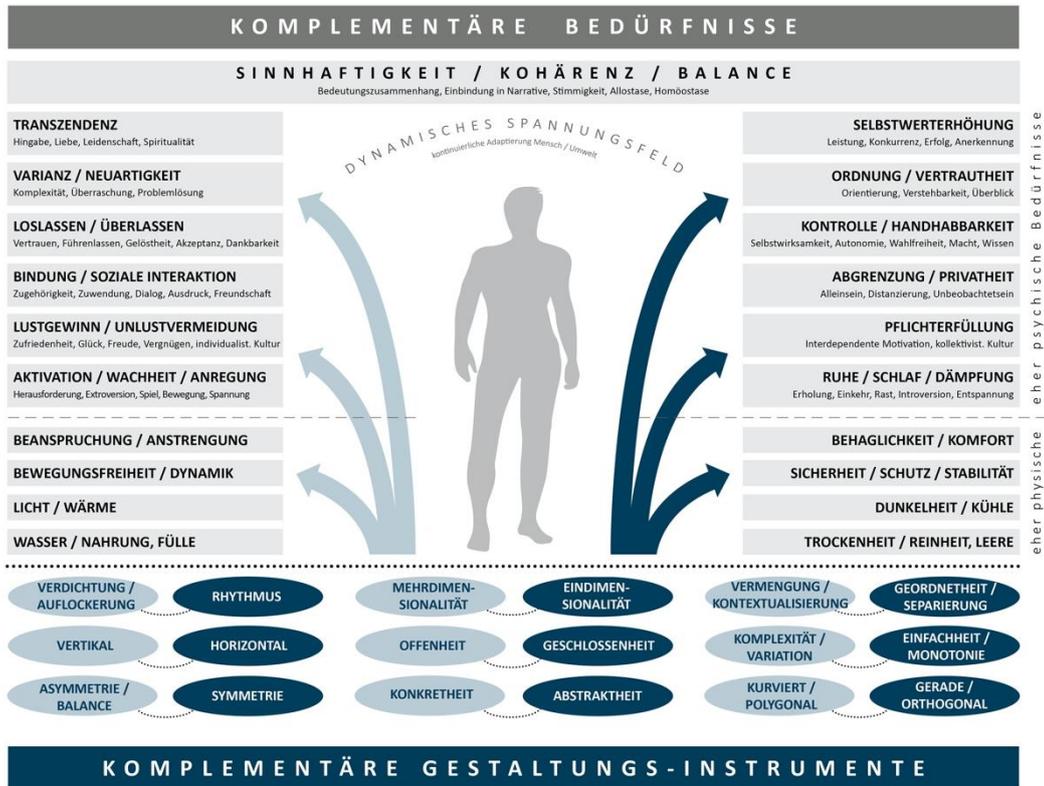


Abb. 3: Komplementär-Modell Bedürfnis und Gestaltung. Michael Heinrich, 2022



LITERATURVERZEICHNIS:

- Alexander, C. (1977). *A pattern language: towns, buildings, construction*. Oxford university press.
- Arnheim, R. (1977). *The dynamics of architectural form*. Univ. of California Press.
- Arnheim, R. (1971). *Entropy and art: An essay on disorder and order*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press
- Antonovsky, A. (1979). *Health, Stress, and Coping*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Antonovsky, A. (1987). Health promoting factors at work: The sense of coherence. *Psychosocial factors at work and their relation to health*, 153-167.
- Antonovsky, A. (1996). The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health promotion international*, 11(1), 11-18.
- Berlyne, D. E. (1960). *Conflict, Arousal, and Curiosity*. New York: McGraw-Hill.
- Berlyne, D. E. (1973). Aesthetics and Psychobiology. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 31(4), 553-553.
- Blake, P. (1977). *Form follows fiasco: Why modern architecture hasn't worked*. Boston: Little, Brown.
- Bunge, M. (1984). *Das Leib-Seele-Problem: ein psychobiologischer Versuch* (Vol. 37). Mohr Siebeck.
- Carbon, C. C. (2019). Psychology of Design. *Design Science*, 5.
- The Center for Health Design. (2021). *Evidence-based design*. Retrieved on August 7, 2021, from <http://www.healthdesign.org/edac/about>
- Damásio, Antonio R. (1994). *Descartes' error. Emotion, reason, and the human brain*. London: Picador.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1993). Die Selbstbestimmungstheorie der Motivation und ihre Bedeutung für die Pädagogik. *Zeitschrift für Pädagogik*, 39(2), 223-238.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1988). „The Biological Foundation of Aesthetics.“ In: I. Rentschler, B. Herzberger, D. Epstein (Hrsg.), *Beauty and the Brain*, 29-68. Birkhäuser.
- Eysenck, H. J., & Castle, M. (1970). Training in art as a factor in the determination of preference judgements for polygons. *British Journal of Psychology*, 61(1), 65-81.
- Feuerbach, L. (1841). „Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von Dr. JF Reiff.“ In: *Gesammelte Werke*, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd, 9.
- Friedman, B. (1996). Value-sensitive design. *interactions*, 3(6), 16-23.
- Friedman, B., & Hendry, D. G. (2019). *Value sensitive design: Shaping technology with moral imagination*. Mit Press.
- Ghomeshi, M., & Jusan, M. M. (2013). Investigating different aesthetic preferences between architects and non-architects in residential façade designs. *Indoor and built environment*, 22(6), 952-964.
- Gibson, James J. (2014). „The Theory of Affordances.“ In: *The People, Place and Space Reader*, ed. by Jen Jack Gieseeking and William Mangold. New York: Routledge.
- Gibson, James J. (1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Taylor & Francis Group.
- Heinrich, M. (2019). *Metadisziplinäre Ästhetik*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Heinrich, Michael (2021a): „Atmosphäre als Konzept einer metadisziplinären Ästhetik: Ihre Funktion und ihre Steuerung in der Gestaltung von Architektur und Raum.“ In: *Architektur*,

Atmosphäre, Wahrnehmung. Eds: Christian Illies, Martin Düchs. Berlin: Springer Verlag.

Heinrich, Michael (2021b): „Forschungsbauten und ihre Wahrnehmung. Eine architektur-ästhetische Untersuchung auf metadisziplinär-wissenschaftlichen Grundlagen.“ In: Architecture by Fraunhofer, Fraunhofer-Gesellschaft, Netzwerk “Wissenschaft, Kunst und Design”. https://www.ivi.fraunhofer.de/content/dam/ivi/de/dokumente/broschuere/Buch_ArchitecturebyFraunhofer_web_DE.pdf

Heinrich, Michael (2023): „Evidence-Based Design und metadisziplinäre Ästhetik: Ein Konzeptrahmen für Architektur und Gestaltung.“ In: Architekturpsychologie Perspektiven: Band 1 Forschung und Lehre. Ed.: Tanja Vollmer. Berlin: Springer Verlag. *Erscheint Mai 2023.*

Heinrich, Michael (2022, 13. Oktober): *Greater than the Sum of the Books. How Society and its Conceptions of Man is Reflected in Architecture* [Konferenzbeitrag]. Shrines of Wisdom, Jesus College, University of Cambridge, UK.

Hekkert, P., & van Wieringen, P. C. (1996a). The impact of level of expertise on the evaluation of original and altered versions of post-impressionistic paintings. *Acta psychologica*, 94(2), 117-131.

Hekkert, P., & Van Wieringen, P. C. (1996b). Beauty in the eye of expert and nonexpert beholders: A study in the appraisal of art. *The American Journal of Psychology*, 389-407.

Illies, C. (Ed.). (2020). *Bauen mit Sinn: Schritte zu einer Philosophie der Architektur*. Springer-Verlag.

Kaplan, S., & Wendt, J. S. (1972). Preference and the visual environment: Complexity and some alternatives. *Environmental design: Research and practice*, 6, 75-76.

Kellert, S. R., & Wilson, E. O. (Eds.). (1993). *The biophilia hypothesis*. Island Press.

Kirk, U., Skov, M., Christensen, M. S., & Nygaard, N. (2009). Brain correlates of aesthetic expertise: a parametric fMRI study. *Brain and cognition*, 69(2), 306-315..

Kohls, N. B. (2004). *Außergewöhnliche Erfahrungen – blinder Fleck der Psychologie? Eine Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Erfahrungen und ihrem Zusammenhang mit geistiger Gesundheit (Vol. 2)*. LIT Verlag Münster.

Malkin, J. (2008). *A visual reference for evidence-based design*. Center for Health Design.

Maslow, A. H. (2013). *A theory of human motivation*. Simon and Schuster.

Maslow, A., & Frager, R. (1987). *Motivation and Personality*. Pearson Longman.

Metzger, W., Spillmann, L. T., Lehar, S. T., Stromeyer, M. T., & Wertheimer, M. T. (2006). *Laws of seeing*. MIT Press.

Oswalt, P. (2019). *Hannes Meyers neue Bauhauslehre: Von Dessau bis Mexiko*. Berlin, Boston: Birkhäuser.

Pearce, M. T., Zaidel, D. W., Vartanian, O., Skov, M., Leder, H., Chatterjee, A., & Nadal, M. (2016). Neuroaesthetics: The cognitive neuroscience of aesthetic experience. *Perspectives on psychological science*, 11(2), 265-279.

Philip, D. (1996). Essay: the practical failure of architectural psychology. *Journal of Environmental Psychology*, 16(3), 277-284.

Piaget, J. (2003). *Nachahmung, Spiel und Traum: Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde (Vol. 5)*. Klett-Cotta.

Pihko, E., Virtanen, A., Saarinen, V. M., Pannasch, S., Hirvenkari, L., Tossavainen, T., ... & Hari, R. (2011). Experiencing art: the influence of expertise and painting abstraction level. *Frontiers in human neuroscience*, 5, 94.

- Posner, M. I., & Rothbart, M. K. (1998). Attention, self-regulation and consciousness. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 353(1377), 1915-1927.
- Ramachandran, V. S. & Hirstein, W. (1999). The Science of Art: A Neurological Theory of Aesthetic Experience. *Journal of Consciousness Studies*, 6(6-7), 15-51.
- Ramachandran, V. S. (2012). *The Tell-tale Brain: Unlocking the Mystery of Human Nature*. London: Random House.
- Rashid, M. (2013). The question of knowledge in evidence-based design for healthcare facilities: Limitations and suggestions. *HERD: Health Environments Research & Design Journal*, 6(4), 101-126.
- Reicher, M. E. (2005). *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reinhardt, J., & Rötter, G. (2013). Musikpsychologischer Zugang zur Jugend-Musik-Sozialisation. *Handbuch Jugend-Musik-Sozialisation*, 127-155.
- Rost, W. (2005). *Emotionen* (pp. 51-80). Springer Berlin Heidelberg.
- Rostrup, N. (2013). „Environmental Neuroaesthetics: Landscapes, Places, and Architecture.“ In: An Introduction to Neuroesthetics: The Neuroscientific Approach to Aesthetic Experience, Artistic Creativity, and Arts Appreciation, ed. by Jon O.Lauring, 185-210. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Rupprecht, W. (2014). *Einführung in die Theorie der kognitiven Kommunikation: Wie Sprache, Information, Energie, Internet, Gehirn und Geist zusammenhängen*. Springer-Verlag.
- Sakallaris, B. R., Macallister, L., Voss, M., Smith, K., & Jonas, W. B. (2015). Optimal healing environments. *Global Advances in Health and Medicine*, 4(3), 40-45.
- Salingaros, N. A., & Mehaffy, M. W. (2006). *A theory of architecture*. UMBAU-VERLAG Harald Püschel.
- Salingaros, N. A., & Masden, K. (2008). Neuroscience, the natural environment, and building design. *Biophilic design: The theory, science and practice of bringing buildings to life*, ed. by Stephen R. Kellert, Judith Heerwagen and Martin Mador. John Wiley & Sons.
- Scruton, R. (2013). *The aesthetics of architecture*. Princeton University Press.
- Swiss Confederation, Federal Office of Culture FOC. (2021, 10. Mai). *Déclaration de Davos*. Davos Declaration, 2018. <https://davosdeclaration2018.ch/>
- Toccafondi, F. (2011). Philosophie, Phänomenologie und Psychologie. Husserl und der "zeitgemäße Anachronismus" der Phänomenologie der Gestaltpsychologie. *Gestalt Theory*, 33(1), 57.
- Ulrich, R. S. (1983). "Aesthetic and affective response to natural environment." In: *Behavior and the natural environment* (pp. 85-125). Springer, Boston, MA.
- Ulrich, R. S., Berry, L. L., Quan, X., & Parish, J. T. (2010). A conceptual framework for the domain of evidence-based design. *HERD: Health Environments Research & Design Journal*, 4(1), 95-114.
- Venturi, R. (2014). *Komplexität und Widerspruch* (Vol. 50). Birkhäuser.
- Wagner, A. (2021, 15. September). Architektur und Emotion – Eine Skizze. *archimera*, 2019(8). <https://www.archimera.de/2019/atmosphaeren/4944>
- Zhang, Y., Tzortzopoulos, P. & Kagioglou, M. (2016). „Evidence-based design in healthcare: A lean perspective with an emphasis on value generation.“ In: 24th Annual Conference of the International Group for Lean Construction: On the Brink of Lean Revolution (S. 53-62). National Pingtung University of Science and Technology.



NICHOLAS RAY

EMBODIMENT AND PRIVATE LANGUAGES: THE PROPER TASK OF AN ARTICULATE ARCHITECTURE

This paper examines what is entailed for architects who seek to create a “homely” environment. That may have been architects’ aim in domestic design for many years, but more recently critics have referred to the work of perception psychologists and claimed that neuro-aesthetics could provide a scientific justification for those earlier intuitions, such as we find in the work and writings of the Arts and Crafts architect M. H. Baillie Scott. He maintained that people “see” certain kinds of space as cosy and that the task of the architect is to respond to that. I suggest a connection to the later work of Ludwig Wittgenstein, who noted that when we say “I see what you mean”, we agree to play a “language game” – in which the conventions are understood so they cannot be private. Architects have often described how buildings convey meanings with a linguistic analogy and, in exercising their art, style can also be understood as a kind of game, as the work of Baillie Scott’s more famous contemporary Edwin Lutyens illustrates. The game of style, however, as association and formal manipulation, is a reductive understanding of the process of design, which is more to do with “play” in a deeper psychological sense. What kind of game an architect chooses to play is at root, an ethical decision. Wittgenstein, himself the architect of two houses, had a scrupulous sense of what could be truthfully ‘said’, believing the deepest truths could only be ‘shown’. Eventually architects’ work shows where they stand.

I. INTRODUCTION

This paper is an abbreviated version of a lecture originally delivered at the University of Bamberg. It focuses on case studies that I think throw light on what I see as a fundamental issue for architects: how to reconcile their duties to their clients’ needs (particularly in relation to comfort) with the duties they could be said to owe to architecture as an art. I will be using the design of the individual house as the focus for investigation.



II. HOMELINESS AND EMBODIMENT

A distinction is frequently made between a house (the fabric in which people dwell) and a home (the place to which we feel we belong). If an architect is making a house for someone (rather than for a developer, or a third party, for whom it might be principally an investment), the client will have an expectation that their architect will fashion it in such a way that she will be able to feel 'at home' in it. Of course, there may be other ambitions: the rich and powerful may want above all a symbol of their status when homeliness can take second place. But let us suppose that is the principal requirement. What are the rules or conventions, or recipes, to which an architect can refer? A much-discussed approach is phenomenological. Architectural writers such as Juhani Pallasmaa have impressed on young architectural students the importance of the handling of light, texture, colour, smell, and acoustics in our experience of architecture.¹ This is nothing new, since an earlier generation were brought up on Steen Eiler Rasmussen's lovely little book *Experiencing Architecture*, which movingly describes the many senses involved in architectural experience. But Pallasmaa and his contemporaries prefer to draw upon a rich philosophical tradition and tend to refer principally to the work of Maurice Merleau-Ponty and Martin Heidegger. If the problem of 'Being' is the principal existential question, and 'Being' entails 'dwelling', and if, in order to 'dwell' on the earth, we need to build, then no wonder that architecture, and in particular the design of a house, becomes a truly important activity.

Architects can have no quarrel with that perception. Indeed, had they sought to articulate their position, I think most would regard their role as fundamental in this way, whether or not they had read any phenomenology. But only recently are the natural sciences catching up with architects' intuitions, or the rather more specialized hypotheses of the phenomenological tradition. Harry Malgrave's book *Architecture and Embodiment* provides a useful summary of the arrival of neuro-aesthetics in the early years of this century and he goes on to claim that:

The biological realisation that we are, at our core, dynamic sensorimotor beings embedded in our environments and intersubjective relations has [...] led to the need for more expansive phenomenological models of consciousness and perception.²

My colleague in Jesus College, Simone Schnall, an experimental psychologist, is cautiously in agreement. She refers to the notion of 'affordance' coined by James Gibson in 1979:

Certain actions are 'afforded' by certain objects, whereas others are not: A chair affords sitting on it, but normally does not afford walking on it. However, affordances are not fixed, but depend on specific circumstances. One can easily imagine situations where a chair will not afford sitting, for example, if it is a miniature model in a doll's house. Similarly, one can imagine situations in which a chair will afford walking on it, for example when a series of chairs forms a walkable trail out of a flooded house. A critical

¹ J. PALLASMAA, *The Eyes of the Skin: Architecture and the Sense*, Wiley, Hoboken 2012.

² H.F. MALLGRAVE, *Architecture and Embodiment. The Implications of the New Sciences and Humanities for Design*, Routledge, London/NewYork 2013.

implication of cognition in the service of action is that specific actions happen in specific contexts.³

Based on this notion, Simone Schnall goes on to say:

[...] studies on the perception of physical space suggest that people perceive the world around them as a function of how they would act in that world. [...] Such findings are consistent with recent approaches on embodied cognition, which are based on the premise that cognitive processes follow from interactions of the person in the physical environment. As a consequence, distinctions of modular processes of cognition, perception and action become difficult to maintain; all these aspects of physical and psychological functioning are closely intertwined. Further, bodily metaphors might not only reflect perceptual experience of space but might indeed feed back into those physical experiences themselves.⁴

Mallgrave traces the historical sources of empathetic theory, through Vischer, Wölfflin, Lipps, Schmarsow and others. But now that the idea of embodiment is no longer a philosophical abstraction and (he says) generally agreed to be a biological reality, he is optimistic that architecture can be steered back to its traditional issues of «rhythm, materiality, scale, texture, space, craftsmanship, and metaphor».⁵ These are proper concerns, indeed inevitable ones, because of our biological conditioning, he argues. Architecture is a multi-sensory art with its origins in play (of which I will speak more later); we experience the environment as embodied individuals, and well-fashioned architecture has the capacity to abstract us from our commonplace existence; moreover, architecture is not just private, but essentially a communicative discipline – «perhaps pre-eminently, a social art».⁶

Of course, being at home in the world would not necessarily require us to occupy a house because we can situate ourselves in the world by other means. Joseph Rykwert described how the Roman could feel connected to the empire wherever a camp or city was constructed, with its *cardo* and *decumanus*.⁷ And following Mircea Eliade's meditations on the *axis mundi*, architects have developed theories of existential place-making.⁸ In literature, Bruce Chatwin's *Songlines* outlined an aboriginal understanding of space that has little to do with enclosure or the

³ S. SCHNALL, *Embodiment in Affective Space: Social Influences on Spatial Perception*, in A. MAAS, T. SCHUBERT (eds.), *Spatial dimensions of social thought*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 131-154. She refers to J.J. GIBSON, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1979.

⁴ *Ibidem*, p. 150.

⁵ MALLGRAVE, *Architecture and Embodiment*, cit., p. 64.

⁶ *Ibidem*, p. 200.

⁷ J. RYKWERT, *The Idea of a Town, The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Faber & Faber, London 2011.

⁸ Cf. M. ELIADE, *The Sacred and the Profane, the Nature of Religion*, Harvest Books, Eugene 1959. And, for instance, C. NORBERG-SCHULTZ, *Existence, Space and Architecture*, Praeger, Westport 1971.

definition of rooms. Nevertheless, as soon as dwellings are constructed, spatial definition becomes unavoidable, even if it is established by the intersection of planes that (in the famous case of Mies van der Rohe's project for a brick villa) assume an infinite spatial connectivity. And ever since the Dutch invented homeliness in the seventeenth century, its expression in Europe has been remarkably consistent.⁹

III. BAILLIE SCOTT – A HOMELY EXAMPLE

It is time to turn to my first example of an architect who self-consciously strives to create 'homely' rooms, and I have chosen Mackay Hugh Baillie Scott (1865-1945). Baillie Scott was an English Free School architect who was famous in his day as the winner of the 1901 *Haus eines Kunstfreunds* competition, the unsuccessful entry to which by Charles Rennie Mackintosh is justly celebrated. In practice, on the Isle of Man, then Bedford, and finally in London, he produced numerous houses in a long career. In 1906 he published a book entitled *Houses and Gardens*, in which he set out not only to illustrate his own work, in order to attract new commissions, but also to describe what he was doing. He was an admirer of William Morris – chapters 3 and 4 of the book are prefaced with quotations from *A Dream of John Bull* – and his principles echo Morris's social ideals:

Real beauty of work, it cannot be too often insisted, can only be produced by designers and workmen who are engaged primarily in their work for its own sake. If it is done with money-making as a leading motive, it must necessarily become debased.¹⁰

Aesthetically, Baillie Scott says he is concerned to avoid four temptations: the home that is so grand that it like a museum; the "bourgeois villa", or a small house that pretends to be a mansion; the merely utilitarian house; and, finally, the artistically self-conscious home that suffered from:

that curious affectation which has led to the reproduction of the farmhouse kitchen, with dishes and domestic utensils displayed instead of vases and knickknacks... where such a room is a sort of artistic toy [...].

⁹ This is the claim advanced in W. RYBCZYNSKI, *Home: A Short History of an Idea*, Viking Penguin, New York 1986. Phenomenologists are fond of pointing out that Descartes, in his project to redefine philosophy in strictly rational terms, nevertheless began by describing how he set about the task in a stove-warmed room. In his First Meditation he wrote « [...] I am here, sitting by the fire, wearing a winter dressing-gown [...] », J. COTTINGHAM (ed.), *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

¹⁰ M.H. BAILLIE SCOTT, *Houses and Gardens*, George Newnes, London 1906, p. 11.

In his search for an authentic house, homeliness is a key concept. In discussing staircases, for example, he notes that:

[...] in stepping down into a room from a higher level, from which one looks down on the interior, an impression is gained which differs materially from the normal, and whatever quality of homely comfort an interior may possess will be much accentuated when approached from a higher level.

Steps up into a room, on the other hand, convey a quality of dignity, but «what is gained in dignity is lost in homeliness».¹¹

In the light of our everyday experience, we can understand what Baillie Scott means. I illustrate here a house in Cambridge from the 1920's, currently occupied, as it happens, by the Wittgenstein scholar Michael Nedo. The summer window bay and winter fireplace of this modest cottage do indeed suggest 'here I could sit', or 'this would be a good place to conduct a conversation'. How do we explain this perception, though? Here the philosopher-architect Ludwig Wittgenstein can perhaps assist us.¹² Wittgenstein's criticism of the 'picture' theory of meaning is well-known. In relation to seeing, he objects to the construction of an 'inner object': it cannot account for how we 'see-as' – when it dawns on us that the 'duck' can be seen as a 'rabbit' – for example. A description in terms of measurable shape and colour is quite inadequate (so a kind of phenomenology rightly supplements the observations of critics like Rasmussen). Crucially, meaning, in 'continuing aspect perception' depends upon context: we take for granted the relation of an object to other objects in its milieu, whether Dutch still lives or engineering projections, because when we regard a picture as the object it represents, we do not treat it as an object in its own right – as a material object consisting merely of an arrangement of lines or colour-patches. To reproduce the 'rabbithood' of the rabbit does not involve replicating form, but understanding what it *is*: people who cannot do that are 'aspect-blind'. Wittgenstein himself makes clear that the importance for him of the theory of aspect-blindness is the light it throws on experiencing the meaning of a word: «continuous meaning perception» in relation to words is analogous to «continuing aspect perception», since words are «ready-to-hand» for us, and similarly dependent on context.¹³ In appropriating Wittgensteinian thinking to describe architectural form we are therefore turning his simile into a different kind of perception, but in view of his later unpublished writings I think he would forgive us. Embodied understanding of places – 'this is somewhere I would feel at home' – involves us in contextual understanding, much as we understand a word within what we might call an 'embodied language game'.

¹¹ *Ibidem* pp. 35-36.

¹² In the following, I have drawn on the interpretation offered by Stephen Mulhall of the importance of Wittgenstein's theory of aspect perception to his thinking in general: S. MULHALL, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London/New York 1990.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M ANSCOMBE [et al.], Blackwell, Oxford 1958, 214.

But the linguistic analogy is of course pervasive in the description of architecture, and 'game' is a word that is often used, but in a rather different sense - to describe architectural style.

IV. THE GAME OF FORM AND STYLE

Baillie Scott was reasonably successful in his career (though falling out of fashion in his later years) but does not figure in the history books as prominently as his contemporary Edwin Lutyens (1869-1944). In 1901 Lutyens designed a house for his mother-in-law, the Dowager Lady Lytton, at Knebworth in Hertfordshire. It is, at first glance, an Arts and Crafts cottage. Lawrence Weaver described it in 1921 as such:

The building owes its beauty largely to the skill with which it has been gabled. There is a welcoming charm to the entrance front [...]. The south-east front with its loggias is a conception of unusual grace.¹⁴

But he acknowledges that in that design there is something else going on: «an experiment that few would have dared to make, and fewer brought to satisfactory achievement». The building is a sophisticated example of the formal games at which Lutyens was particularly adept, as I shall try to explain.

First, we can note the complex geometry that underlies an apparently simple house. The approach is diagonal, passing a small symmetrical lodge on the same alignment as the house, and suddenly revealing the three-gabled cottage-like elevation before sliding onwards to the garage. The rear of the house is symmetrical as well, but the symmetry is slipped towards the south-west. This is only the start of a formal game that goes on to involve a series of symmetrical interior volumes always entered at corners or edges. On closer inspection, there is another level of game - a number of references to classical precedents that serve to dignify this dower house. The axial entrance has a 'flying' keystone and leads to a porch where the main front door is to the right: the door straight ahead leads to 'servants' quarters. The rusticated reveals here, and at the corners of the house, hint that something more substantial is embedded within the vernacular shell. Around the west flank, all is calmly rustic, but on the south-east façade, the loggias Weaver admired have been pulled aside to reveal a miniature classical temple, albeit sporting an Ionic order that has lost its full entablature: the 'experiment' to which Weaver alludes. Internally, the central staircase arrives at a surprisingly well-lit landing, achieved by means of Lutyens' favorite device of steep roofs concealing valleys and roof-lights. Though he was famous for his wit and light-hearted manner socially, Lutyens was perfectly aware of what he was about in a house such as this. In a much-quoted letter to his friend Herbert Baker in 1903, Edwin Lutyens, wrote: «That time-worn Doric order - a lovely thing - I have the cheek to adopt it».¹⁵ In

¹⁴ L. WEAVER, *Lutyens Houses and Gardens, Country Life*, George Newnes, London 1921, p. 57.

¹⁵ Quoted in J. SUMMERSON, *The Classical Language of Architecture*, MIT Press, Cambridge 1963, p. 19.

describing the formal discipline it imposes, he continued:

It means hard labour, hard thinking, over every line in all three dimensions and in every joint; and no stone can be allowed to slide.... You alter one feature (which you have to, always), then every other feature has to sympathise and undergo some care and invention. Therefore it is no mean game, nor is it a game you can play lightheartedly.¹⁶

A consequence of such formal sophistication, however, is that the house is not very comfortable: to achieve Lutyens' desired proportions, window cills are high; the dining room windows come right to the edge of the internal walls, and there are certainly no cosy recesses and alcoves to be enjoyed. Perhaps we should more correctly say: is more difficult to 'see it as' cosy. In playing the game of form and style (both abstractly, by the manipulation of axes, and associationally, by the way in which he uses classical quotation), Lutyens stands to forfeit aspects of the sets of embodied meanings that Baillie Scott was trying to summon up. The postmodernist American architect Robert Venturi rediscovered the 'game' in the 1960's, so that his famous house for his mother can be compared with Lutyens' house for his mother-in-law: the plan is compressed and contorted, and the front elevation displays symbolic mouldings and a split pediment.

V. GAMES IN ARCHITECTURE

Among the most articulate critics of reductive early twentieth-century city planning was the Dutch architect Aldo Van Eyck. In order to counter the orthodoxy of modernism, with its concentration on abstract notions of space, encapsulated in the title of the book that codified its principles, Sigfried Giedion's *Space Time and Architecture*,¹⁷ Aldo van Eyck coined his aphorism: «Space in the image of man is place. Time in the image of man is occasion».

Robert McCarter provides the following useful summary of Van Eyck's criticism of modernism, from 1947 onwards:

Van Eyck criticized the betrayal by midcentury modernism of its own legacy in all the arts; the now widely recognized failings of modern urban design; the destruction of historic centers so as to make them accessible by automobile; the failure to make new buildings that were appropriately accommodating to their contexts; the incapacity of the contemporary profession to engage the history of building culture; the failure of architects to take into consideration the social and domestic habits of those for whom they built; the escalating destruction of the natural environment; and the abandonment of the architecture

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ S. GIEDION, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*, Harvard University Press, Cambridge 1954. The aphorism becoming the title of Giedion's book was Originally published in *Architects' Year Book*, no. 10, 1962, and re-printed in V. LIGTELIJN, *Aldo van Eyck Works*, Birkhäuser, Basel, Boston, Berlin, 1999.

profession's fundamental ethical responsibility "to avoid the mean and meaningless", working "in a way that achieves something useful for people, just as the doctor or the baker on the corner does".¹⁸

Van Eyck developed his spatial, or place-making ideas, from a study of the villages of an African tribe, the Dogon of Mali (or South Sudan as it was known), which he visited in a series of trips from 1947 to 1952 with colleagues of the anthropologist Marcel Griaule (1896 – 1956).¹⁹ Griaule had studied African culture since 1928, but from 1935 until his death he concentrated on the Dogon. In 1946, he interviewed a Dogon cosmologist, Ogotomèlli, the results of which were published in French in 1948 as *Dieu d'eau*, and translated into English as *Conversations with Ogotomèlli* in 1965. His findings have since been questioned, and some have claimed that Griaule imposed his own interpretations to a large extent.²⁰ But the accuracy or otherwise of Griaule's reading is irrelevant here: the point is that it provided the basis for Van Eyck's creative understanding of 'place'. Fundamental to that was an appreciation of the importance of ambiguity. Rich and memorable spaces are ambiguously interpretable. To take a common example, consider an arcade. It is part of a building, and yet it is part of the space of the street, or square, or courtyard that it adjoins. Van Eyck learnt the importance of threshold from the Dogon, and his buildings were constructed from numerous transition spaces. This spatial ambiguity is distinguishable from the formal ambiguities that Robert Venturi was interested in, although Van Eyck even accused him of eaves-dropping on one of his lectures and stealing the idea.²¹

Aldo Van Eyck's Amsterdam orphanage (1955-60) is full of examples of these in-between spaces. Despite its location on an unpromising site, beneath a flightpath at the edge of a featureless field, Van Eyck saw it as an opportunity to explore his spatial theories, and it became their paradigmatic demonstration. The building is composed as a 'carpet' plan of part single-storey and part two-storey buildings; both major volumes and smaller spaces sit beneath shallow domes with a variety of roof-lights, so that from an aerial view, despite its repetitive square bays it appears to be an 'organic' village. The orphans, who ranged in age from infants to young teenagers, lived in houses to the west of the plan, and were taught in classrooms arranged in echelon along the eastern edge. A route (or internal 'street'), usually side-lit from courtyards, connects

¹⁸ R. MCCARTER, *Aldo van Eyck*, Yale University Press, New Heaven 2015, p. 193.

¹⁹ Van Eyck discovered the work of Griaule and his colleagues in a 1933 special issue of *Minotaur*. He visited the Dogon with Paul Parin and Fritz Norgenthaler and subsequently published articles with them (MCCARTER, *Aldo van Eyck*, cit. p. 19).

²⁰ See W.E.A. VAN BEEK, *A Field Evaluation of the work of Marcel Griaule*, in «Current Anthropology», vol. 32(2), 1991, pp. 139-166. But from the discussion that follows it is clear, that several distinguished anthropologists, including Mary Douglas, disagree.

²¹ This is unlikely. From a reading (amongst other texts) of William Empson's *Seven Types of Ambiguity*, Venturi argued for the importance of the dual-readings of forms (particularly façade motifs), as a way of avoiding the banal "either-or" of modernist aesthetics. See R. VENTURI, *Complexity and Contradiction in Architecture*, Little Brown & Co, New York 1977.

all the parts together. Van Eyck published a diagram, which indicated the sequence of partly defined spaces one would encounter before reaching the two ‘front doors’, which are located towards the centre of the plan. In the detailed events of the building, Van Eyck drew upon his experience of designing more than two hundred playgrounds for the city of Amsterdam, on which he was engaged between 1947 and 1978, and where he had employed simple geometrical forms to stimulate play. The aesthetic drew from contemporary art (he was a friend of abstract painters), but the concept of play, and its importance for culture in general was deeply embedded in Dutch culture. The influence of Johan Huizinga’s 1938 *Homo Ludens* was pervasive: he claimed that the concept of play lay behind the law, agonistic activity such as war, poetry and myth, knowledge, philosophy and in fact the whole of civilization: in sum people become who they are in relation to others in society by a creative reaction that originates in imaginative play.²² It is especially evident in rituals:

Primitive society performs its sacred rites, its sacrifices, consecrations and mysteries, all of which serve to guarantee the well-being of the world, in a spirit of pure play truly understood. Now in myth and ritual the great instinctive forces of civilized life have their origin: law and order, commerce and profit, craft and art, poetry, wisdom and science. All are rooted in the primeval soil of play.²³

But Huizinga was much more cautious when it came to the ‘plastic arts’, which would include architecture:

However much the plastic artist may be possessed by his creative impulse he has to work like a craftsman, serious and intent, always testing and correcting himself. His inspiration may be free and vehement when he “conceives”, but in its execution it is always subjected to the skill and proficiency of the forming hand. If therefore the play-element is to all appearances lacking in the execution of a work of plastic art, in the contemplation and enjoyment of it there is no scope for it whatever. For where there is no visible action there can be no play.²⁴

Van Eyck’s practice, both in his Amsterdam playgrounds, and in his Orphanage building, suggests Huizinga is incorrect here. In fact, it is clear from children’s behaviour that the fact that there is ‘no visible action’ does not prevent imaginative interpretation. Children have a capacity to see inanimate objects ‘as’ something else, to discern the potential for play if the forms encourage it. Van Eyck, and his protégé Herman Hertzberger, thought that their primary task was to (invent and then) create forms that provoked that kind of behaviour. Hertzberger summarized the ambition as follows:

²² J. HUIZINGA, *Homo Ludens; A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge, London/New York 1949. Van Eyck certainly knew about Huizinga, through his father. Herman Hertzberger acknowledged that he was inspired directly by Huizinga. I am indebted to Robert McCarter for confirming this to me in correspondence on 1 March 2016.

²³ J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, cit., p. 9.

²⁴ *Ibidem*, p. 172.

Everything we design must be a catalyst to stimulate individual people to play the variety of roles through which their own identity will be enlarged. The aim of architecture is to achieve a condition where everyone's feeling of identity is maximised [...]. It is a question of right dimensions, the right placing [...]. Designing is nothing more than finding out what person and object want to be; form then makes itself. There is really no need for invention – you must just listen carefully.²⁵

The appeal here is to the 'embodied language game' – it is not about style, as association or formal manipulation, though of course Hertzberger's and Van Eyck's buildings have to be realized within a stylistic paradigm.

Finally, what about the role of play in relation to generating or refining architectural design? Specifically in relation to architecture, Huizinga seems to acknowledge that there is an issue to be debated in relation to reception, but regards the idea that play would be involved in design as absurd:

A theory designed to explain the origin of plastic art in terms of an innate "play-instinct" (Spieltrieb) was propounded long ago by Schiller. It seems preposterous to ascribe the cave-paintings of Altamira, for instance, to mere doodling – which is what it amounts to if they are ascribed to the "play-instinct". As to architecture the hypothesis is flatly absurd, because there the aesthetic impulse is far from being the dominant one, as the constructions of bees and beavers clearly prove. ... the picture immediately changes when we turn from the making of works of art to the manner in which they are received in the social milieu. Here we can see at once that, as a subject of competition, plastic skill ranks as high as almost any other human faculty.²⁶

Here again Huizinga seems to me to be unwilling to take the implications of his idea to their logical conclusion. Consider the sketches of an architect like Van Eyck investigating the ways in which his forms could behave. Or the example of the Finnish master, Alvar Aalto, who credited his compatriot Yrjo Hirn (1870–1952) with his own understanding of the general importance of play:

Whether it is due to Yrjo Hirn's influence or not, through the force of his personality, a conception or an instinctive feeling has taken root in me, that we, in the midst of our hard-working, calculating, utilitarian era, must regard play as of decisive importance when we build

²⁵ H. HERTZBERGER, *Place, Choice, and Identity*, in J. DONAT (ed.), *World Architecture 4*, Studio Vista, London 1967. Hertzberger is describing how he designed a student hostel. His later Central Beheer office building is the most extreme example of this approach.

²⁶ HUIZINGA, *Homo Ludens*, cit., p. 174. Huizinga is surely right in relation to the cultic origin of objects – for a discussion of that origin, that then goes on to explore how objects can substitute for other things, in children's play, and thereafter be understood as art, see E. GOMBRICH, *Meditations on a Hobby Horse*, in E. GOMBRICH, *Meditations on a Hobby Horse and other Essays on the Theory of Art*, Phaidon Press, New York 1963.

communities for people – large children. This thought occurs in one form or another, I suppose, to every architect with a sense of responsibility.²⁷

But not only must the architect allow for play, because adults are nothing other than ‘large children’, he suggests that the act of architectural invention must itself involve a kind of play.

But is ‘play’ always a modifier to rational decisions about structure and materials? To judge from another of Aalto’s essays, it can be involved at the very start of the design process.²⁸ Architecture, in its reception, its generation, and its development, seems to have a lot to do with play.

VI. WITTGENSTEIN’S HOUSES

I return now to Ludwig Wittgenstein, a philosopher of undoubted importance in twentieth century thought.²⁹

Wittgenstein’s philosophical work is often described as a journey between his two books, the *Tractatus Logico-Philosophicus* and the *Philosophical Investigations*, which was prepared for publication but not published in his lifetime. The shift is described in many places, but quite succinctly in Ray Monk’s biography, *Ludwig Wittgenstein, the Duty of Genius*, where he mentions, among other factors, the contribution the Italian economist Piero Sraffa might have made during a number of conversations over tea in Trinity College.³⁰ But, as I shall describe later, it might even have been the experience of designing a house in Vienna for his sister that persuaded Wittgenstein that aspects of his earlier work were untenable.

The most famous sentence in the *Tractatus* is the final one: «Of that of which we cannot speak, thereof we must keep silent». Of course, that statement relates to the very specific linguistic arguments that are conducted within the book. Nevertheless, it has been interpreted metaphorically, and contextualized. Architects and others have noticed the connection of this

²⁷ A. AALTO, *Experimental House*, Muuratsalo, in G. SCHILDT (ed.), *Sketches*, MIT Press, Cambridge 1985. Originally published in *Arkkitehti-Arkkitekton*, 1953. As the cultic origin of art receded in a secular society, and its unique ‘aura’ was diluted (in the sense employed by Walter Benjamin, whose famous essay is available in a handy paperback: W. BENJAMIN, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Penguin, London 2008), ‘play’ becomes a substitute. In the Bauhaus, Paul Klee’s *Thinking Eye* famously invites artists to ‘take a line for a walk’, and Laslo Moholy-Nagy (a close friend of Alvar Aalto) was intensely interested in the concept of play.

²⁸ A. AALTO, *The Trout and the Mountain Stream*, in «Domus», 1947. This notion of a ‘poetic’ origin of architectural ideas mirrors the critique by those from the continental tradition of analytical philosophy: it confuses ‘understanding’ with interpretation.

²⁹ M. MCGINN, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London 1997, p. 8.

³⁰ R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage Publishing, London 1991, p. 487.

position to that of his Viennese contemporary Karl Kraus, and of course Adolf Loos,³¹ and the critique they mounted of the prevailing *fin de siècle* Secessionist taste. For the design a house in 1926 on *Kundmannngasse*, Vienna, for his sister Margarete (also known as Gretl), Wittgenstein seems to have been compelled to address the problem of muteness. He was helped by his friend Paul Engelmann, one of the pupils of Adolf Loos.

Whereas Adolf Loos believed that dwellings should have cozy interiors, but had ‘nothing to say’ in their external expression, Wittgenstein’s 1926 house exercises its restraint both internally and externally. Wittgenstein noted: «All architecture immortalizes and glorifies something. Hence there can be no architecture where there is nothing to glorify».³² And it seems that the coziness that Loos sought was not something that he could celebrate. The house makes use of the deep conventions and qualities of architecture (axial arrangement, precise proportional adjustment, fastidious standards of construction), refers in its internal planning to the conventional spatial arrangements of his parental ‘Biedermeier’ home, but abstains entirely from decoration. The character that results is chilly, if dignified, as Wittgenstein himself acknowledged.³³

The ‘unhomely’ character of the house is deliberate: by strictly maintaining his own principle of what can or cannot be said, Wittgenstein eschews those clues to comfortable interpretation by the inhabitants. But there’s also evidence of the difficulties Wittgenstein found in composing the house to his satisfaction. In a remarkable little book, first published in German in 1989, Jan Turnovsky undertook a thorough formal analysis of a particular portion of the house – its breakfast room.³⁴ There are numerous awkwardnesses in the house (the famous corner radiator would be an example) that indicate Wittgenstein’s concern for an exactness that the very fabric of building, and the geometrical constraints entailed in trying to compose a precise work of architecture, make almost impossible to achieve. Turnovsky takes a projection planned on the south wall of the breakfast room as a locus for his discussion. It is clearly meant to resolve the difficulty that, in a wing of a building, it is geometrically impossible to make a window that is both central to its wall viewed from within the room, and central to that part of the façade when viewed from outside. Turnovsky shows that Fischer von Erlach (for example) was prepared to sacrifice interior symmetry for the sake of an orderly façade, whereas Loos (characteristically) maintained the symmetry within the room and allowed the exterior appearance to reveal the

³¹ See C.ST.J. WILSON, *The Urn and the Chamber Pot*, in *Architectural Reflections: Studies in the Philosophy and Practice of Architecture*, Manchester University Press, Manchester 2000.

³² L. WITTGENSTEIN, *Culture & Value*, transl. by P. WINCH, Blackwell, Oxford 1977, p. 69.

³³ He felt it lacked passion: «[...] the house I built for Gretl is the product of a decidedly sensitive ear and good manners, an expression of great understanding (of a culture etc.) But primordial life, wild life, striving to erupt into the open – that is lacking». WITTGENSTEIN, *Culture & Value*, cit., p. 38. Gretl was happy with it, but their sister Hermine found it acutely uncomfortable.

³⁴ Republished as J. TURNOVSKY, *The Poetics of a Wall Projection*, transl. by K. KLEINMAN, AA Publications, London 2009. I am grateful to Margit van Schaik for drawing this book to my attention.

asymmetrical result. As it happens, the wall projection that Wittgenstein appears to have contemplated (which would have been highly unsatisfactory in itself) was never constructed, so the south wall of the breakfast room, viewed from within, is asymmetrical – an effect that Wittgenstein cannot have enjoyed. Turnovsky does not say so directly, but surely implies, that discovering how impossible it was to achieve the order he sought contributed to Wittgenstein's shift from the position of the *Tractatus*. In the abstract language of *fin-de-siècle* Vienna, just as much as in the classical language, as Lutyens discovered, «you alter one feature (which you have to, always), then every other feature has to sympathise and undergo some care and invention. Therefore it is no mean game, nor is it a game you can play lightheartedly».³⁵

In 1913 Wittgenstein had been responsible for another house – this time for himself. In the year before the outbreak of the First World War, he rented accommodation on Skjolden, Norway, from a local postmaster, Mr. Klingenberg, and began work both on the *Tractatus* and on planning a hut for himself above the Eidsvatnet Lake nearby.³⁶ It had something of the character of the ready-made – a 'vernacular' building that looked entirely in keeping with its beautiful surroundings, and maybe the kind of dwelling that an unselfconscious farmer might have erected. In that respect, it accords with Adolf Loos's observation:

The architect, like almost every urban dweller has no culture. He lacks the certainty of the farmer, who possesses culture. The urban dweller is an uprooted person. By culture I mean that balance of man's inner and outer being which alone guarantees rational thought and action.³⁷

Nothing more needed to be said. The architectural language was already there – a given.

VII. ARCHITECTURE AS A MEDIATING FORM OF THOUGHT

I will attempt to summarise. The design of a building for somebody else involves an empathetic understanding of the position of that person, or those people, and asking oneself what kind of a place would be good for them. Architects necessarily hold in abeyance deep questions that arise: can we ever put ourselves in the place of another? How could we know what it is to be another? To operate at all, most designers have to leave such questions hanging in the air. And yet they are the most important question of all. Architecture itself surely mediates our position

³⁵ SUMMERSON, *The Classical Language of Architecture*, cit., p. 19.

³⁶ The building was traditional, but Wittgenstein made idiosyncratic alterations, such as shaving off the decorative ends or the window hinges. At some point, after Wittgenstein's death in 1951, the hut was moved to Skjolden and modified. The local municipality of Luster has now purchased the site and restored it in its original location.

³⁷ A. LOOS, *Architektur*, [first published] in *Der Sturm*, 1910. English translation in *The Architecture of Adolf Loos: An Arts Council Exhibition*, The Arts Council, London 1985, p. 74.

as humans with a potentially inaccessible world of reality.³⁸ And it does this by ‘showing’ us something. We remember that Wittgenstein was consistent in believing that when a sign, or string of signs, fails to express something about the world, it is not false, it is ‘nonsense’, and that would include most philosophical writing.³⁹ So ethical or metaphysical questions, the most important there are, are not in themselves nonsense – it is only trying to talk about them that is nonsense. Ethics cannot be ‘said’, only ‘shown’, and it is a moot point whether architecture ‘says’ anything, though the linguistic analogy is very commonly used. In making design proposals, architects perforce adopt conventions, or refer to typologies – possibly the already given, but on occasion they are forced to invent, within some convention, as Lutyens suggested. The ‘architectural language’ architects use should therefore be public, in some way – accessible – it should not be a private language, since it is a ‘game’ which requires people to buy into its conventions.⁴⁰ Van Eyck developed a language from the vocabulary of Modernism, fused with his experiences of the Dogon. The rules for the composition of the architecture remain somewhat private – compared with the inherited conventions of pre-20th century styles – but its reception can be public, because it is designed to encourage play: games in a somewhat different sense. We saw that Wittgenstein’s Norwegian hut, by accepting traditional conventions, was certainly accessible, but, when he came to design the house in Vienna for his sister, he adopted a much reduced style, scrupulously avoiding anything that could not be ‘said’. This, I have suggested, was the house of the *Tractatus*; but he could not build the house that would resolve the ‘tension’ described above, and the experience (aided by discussions with Sraffa and others) may even have stimulated the shift in position between the earlier and later work.

VIII. ETHICAL CHOICES

I cannot believe that architects are ‘aspect-blind’, to use Wittgenstein’s term. They understand that their discipline involves an empathy with those that may be expected to use their buildings. To compose a house that can be ‘seen’ as cozy, however, they firstly need to privilege

³⁸ Some would say this is a way of re-stating the position described in M. HEIDEGGER, *Building, Dwelling, Thinking*, in D. FARRELL KRELL, ed., *Martin Heidegger Basic Writings from Being in Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Routledge, London/New York 1978. But, as Mulhall stresses, we do not need Heidegger’s ‘baroque’ metaphysical structures: «We are not discovering a metaphysical truth about human essence; we are reminding ourselves of an aspect of the grammar of the concepts with which we describe human life». S. MULHALL, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London/New York 1990, p. 150.

³⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., 6.54.

⁴⁰ The ethical imperative of accessibility is explored further in C. ILLIES, N. RAY, *An Aesthetic Deontology: accessible beauty as a fundamental obligation of architecture*, in «Architecture Philosophy», Vol. 2(1), 2016, pp. 83-102.

intuitions that are for the most part impossible to describe compared to the measurable.⁴¹ This is not so difficult – architects are used to seeing themselves as poets, and few are as scrupulous as Wittgenstein. They then need to decide what sort of game their architecture foregrounds: is it the (relatively private) game of style and association that, played with skill and assurance, will perhaps earn themselves a place in future histories of architecture? Or will they examine, as I have suggested twentieth-century architects such as Baillie Scott, Alvar Aalto, Aldo van Eyck and Herman Hertzberger did, forms that encourage a creative play, a ‘game’ of form of a different kind, which is a more modest activity that «achieves something useful for people, just as the doctor or the baker on the corner does»?⁴² That decision, reconciling their duties to their clients with the duty they could be said to owe to their art, is a fundamentally ethical one, with results that can only be ‘shown’, not spoken.⁴³

njr20@cam.ac.uk

(University of Cambridge)

⁴¹ For a neuro-scientific exploration of ‘right brain’ intuitions compared to ‘left brain’ measurable argumentation, see I. MCGILCHRIST, *The Master and his Emissary – The Divided Brain and the Making of the Modern World*, Yale University Press, New Haven 2009.

⁴² MCCARTER, *Aldo van Eyck*, cit., p. 193.

⁴³ Which is why everything written and argued above is, in Wittgenstein’s terms, ‘nonsense’.





Panorami

La sezione è dedicata alla memoria di Maurizio Malaguti, scomparso ormai cinque anni fa. Nel percorso del docente dell'Università di Bologna la passione per la ricerca della verità e la dedizione per l'insegnamento sono stati sempre inestricabilmente intrecciati, come hanno dimostrato i tanti eventi di celebrazione che sono occorsi in questo quinquennio, organizzati da colleghi e allievi. Ciò rappresenta un segno tangibile tanto dell'acume dello studioso quanto dell'umanità profonda e generosa del docente di Ermeneutica filosofica e Filosofia teoretica dell'ateneo bolognese.

Proprio la capacità di testimoniare quella tensione costante a «vivere in filosofia» ha condotto alcuni giovani ricercatori a realizzare un volume collettaneo di ricerca che rappresenta un primo ma significativo contributo di indagine sul pensiero malagutiano.

Il testo - Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti (tab, Roma 2022) - è qui oggetto di riflessione e valutazione grazie al contributo di Nicola Ricci.





NICOLA RICCI

IN ASCOLTO DELL'INFINITO.
A MARGINE DI UN RECENTE VOLUME IN
RICORDO DI MAURIZIO MALAGUTI

LISTENING TO THE INFINITE.

ALONGSIDE A RECENT VOLUME IN MEMORY OF MAURIZIO MALAGUTI

*This contribution presents the volume *Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti*, whose authors analyze and discuss the thought of Maurizio Malaguti (1942-2018), professor of Theoretical Philosophy and Philosophical Hermeneutics at the University of Bologna (Italy).*

Il volume *Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti* a cura di Alberto Baggio, Martina Galvani, Arianna Migliari e Nicolò Rubbi e con una postfazione di Ilaria Malaguti,¹ se da un lato comincia senz'altro a colmare una lacuna, dall'altro costituisce un notevole punto di partenza per un'auspicabile stagione di studi sulla personalità e il pensiero di Maurizio Malaguti (1942-2018). Chi ha incontrato Malaguti e ha avuto modo di conoscerlo negli intensissimi anni del suo insegnamento come docente di Ermeneutica filosofica e Filosofia teoretica presso l'Università di Bologna, non può non ricordare la sua passione per la viva materia del filosofare, la sua disponibilità al confronto con i giovani, la capacità di suscitare attorno a sé un'atmosfera di fervore rivolto molto più al pensiero in atto che non al semplice accertamento dell'acquisito. Ma non è soltanto questo tipo di ricordo che i coinvolgenti e partecipi contributi del volume forniscono al lettore; molto di più, essi hanno l'obiettivo di restituire tutta la profondità e l'intensità di un'esperienza filosofica non solo attraverso la ricostruzione diretta di aspetti del pensiero di Malaguti, ma anche attraverso trattazioni di temi e autori il cui interesse è iniziato, ma forse si potrebbe dire in modo più appropriato è *stato segnato*, proprio dal fecondo incontro con Malaguti.

¹ A. BAGGIO-M. GALVANI-A. MIGLIARI-N. RUBBI (eds.), *Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti*, tab edizioni, Roma 2022.



Forse è proprio questa la chiave di lettura più efficace di questo volume. Gli autori, nella maggior parte dei casi, hanno voluto esplicitare la traccia di irradiazione di un insegnamento che, a partire da Malaguti, ha suscitato altro pensiero, rivelando così la sua capacità di generare percorsi, prospettive e interessi.

Particolarmente felice risulta a tale proposito la scelta del titolo, *Vivere in filosofia*, che evoca una generosa disposizione al filosofare al di là e al di fuori di ogni progetto di dominio della realtà o di autorealizzazione nel mondo. *Vivere in filosofia* è infatti una di quelle espressioni con cui Maurizio Malaguti amava sintetizzare il senso complessivo di un'esperienza di pensiero generosa e appassionata a cui richiama anche tutti coloro, ed erano molti tra colleghi, studenti, uditori, semplici amici, che avevano la fortuna di ascoltarlo e frequentarlo.

Se certamente in questo modo egli intendeva richiamare ad una particolare *qualità* del vivere incentrata nell'attività filosofica, sarebbe fuorviante scambiare tale richiamo per un semplice invito motivazionale all'esplicitazione di una vocazione, sia pur elevata e difficile, tra le molte altre possibili. E nemmeno *vivere in filosofia* significava per Malaguti consegnarsi ad una dimensione del filosofare separata dall'azione, in una sorta di regno degli spiriti al riparo dal clamore del mondo e dai suoi insanabili conflitti. Al contrario, per quanto fossero espresse con dolcezza e squisitezza di modi, chiunque poteva avvertire in quelle parole la vibrazione di un impegno arduo e severo ad un autentico pensare che, per Malaguti, in senso primo ed essenziale, era un pensare rammemorante l'Origine e ad un agire nel mondo reso fecondo dalla capacità performante della speranza.

Si può già cogliere in queste affermazioni l'intrinseca *metafisicità* che anima, dall'interno, l'espressione *vivere in filosofia* e che l'apre a significati che vanno ben al di là di un semplice e fortunato incontro tra la filosofia e la vita. *Vivere in filosofia* significa in primo luogo vivere nella *domanda* filosofica. È questo un tema che costituisce una delle cifre portanti del pensiero di Malaguti: L'essere «si apre in se stesso a sé»,² egli amava ripetere a chi lo seguiva nelle lezioni, per indicare il giungere alla coscienza di sé dell'essere stesso, il farsi parola dell'esistenza nel pensante. Prima ancora di conoscere il mondo naturale che lo circonda, l'essere umano è *evento di verità egli stesso*. Nell'esistenza del pensante l'essere si rapporta a sé, presentandosi come «atto che sa se stesso».³ Il sorgere della *domanda* come conseguenza del *sapersi* dell'essere non è, ancora una volta, un *fatto* funzionale alle logiche di sopravvivenza o di dominio, bensì un *evento* di grande significato filosofico la cui interpretazione implica una decisiva assunzione di responsabilità. È nel pensante che l'esistenza, ponendosi in rapporto a sé, entra nel confine dell'interiorità attualizzando il suo venire *in veritatem*. È nel pensante che si compie il *destino di verità* dell'essere e la sua irriducibile opposizione al nulla: se l'essere non si sapesse sarebbe come nulla; non nulla, ma *come* nulla, a significare l'evento decisivo del *sapersi* in cui acquistano prospettiva di senso *verità* e *interiorità*. Vivere nella domanda filosofica significa assumersi l'umile, ma anche grandiosa responsabilità di risalire, a partire dalla nostra ineliminabile finitezza, nella direzione del punto,

² Cfr. M. MALAGUTI, *In humanitatem spiritus*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021, p. 9.

³ *Ibidem*.

l'Origine, da cui sgorga la domanda medesima.

Non si può non ricordare come la riflessione di Malaguti su questo punto si facesse quasi spasimo: come è possibile che l'essere venga al pensiero e alla coscienza uscendo dal nulla cosmico? «Se ben si considera, non ci fu alcun 'fragore' negli istanti del *big bang* perché nessuno era là ad ascoltare; e non ci fu il 'lampo' perché nessuno era là a vedere. Non c'era 'verità', se nessuno era aperto al sapere». ⁴ La verità, evento decisivo più di ogni altro, non può sorgere per caso dal mescolarsi o dallo scontrarsi di cieche molecole, divenendo funzionale soltanto alla struttura di un organo corporeo. In tal modo Malaguti, con ispirazione pascaliana, univa la *miseria* creaturale della finitezza umana alla *grandezza* del suo farsi voce dell'esistenza e quindi vera e propria soglia attraverso la quale l'esistenza si rapporta a se stessa, incamminandosi *in interioritatem*.

In una delle pagine più intense di *In humanitatem spiritus*, Malaguti rimarca anche la strettissima connessione tra pensiero e desiderio implicita nel *vivere in filosofia*: «Non raggiungeremo mai l'eterno; ma forse dopo averlo pensato in prospettiva infinita, non cesseremo mai più di desiderarlo; e vivere in filosofia significa soprattutto imparare a desiderare». ⁵ È questo in effetti un altro tema assai caro a Malaguti. Se l'io pensante è un evento di verità che rapporta se stesso a sé e, bisogna sottolinearlo, per non essere frainteso in senso idealistico Malaguti citava volentieri Kierkegaard, ⁶ dunque un *atto* e non un *fatto*, la sua realizzazione filosofica è un *compito*, precisamente non quello di chiudersi egoisticamente in sé in una solitudine autoreferenziale, bensì, all'opposto, quello di abitare la relazione con l'Uno-unico come superiore interiorità in cui ci si riconosce come pensanti, ma ciò può avvenire primariamente attraverso il *desiderio*. L'io pensante è chiamato ad attualizzarsi in una dinamica che trova il suo centro non nell'io stesso, ma in una più elevata interiorità che è la *ratio* del nostro esistere e nella quale siamo costituiti in quanto pensanti. L'Uno-unico non è tuttavia principio partecipato: egli è piuttosto *yper-ousios*, il Sovra-essente che per noi è del tutto inattuabile, se non appunto nella prospettiva del *desiderio*. Vivere nella domanda filosofica significa molto più imparare a desiderare che a dare risposte. Il nostro rapporto vitale con l'infinita intensità dell'Uno-unico avviene nel desiderio che rende prossimo ciò che è lontano e trasforma la coscienza che solo nell'apertura al Principio trova il suo compito: «Nel desiderio si realizza la qualità dello spirito. Il desiderio spirituale ci qualifica come nessun'altra virtù. Anche se non abbiamo quelle conoscenze che può avere un grande dotto, tuttavia il solo fatto di essere andati verso quel limite estremo ci qualificherà in modo inequivocabile». ⁷ E la filosofia, nella sua apertura metafisica, deve innanzitutto insegnare a

⁴ Ivi, p. 8.

⁵ Ivi, p. 97.

⁶ Cfr. «L'uomo è spirito, ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso». S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, Donzelli Editore, Roma 2011, p. 15. Si veda a tale proposito anche M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, p. 40.

⁷ Ivi, p. 38.

desiderare.

Tra le molte parole che Malaguti sapeva rivitalizzare vi è senz'altro quella di *metafisica*. La metafisica non è e non può essere una conoscenza obiettivante volta a fornire un sapere sostanzialistico, quasi a prolungare la catena degli enti oltre le realtà materiali. Incentrata nell'intuizione della metafisicità del pensante,⁸ la metafisica risulta, nello stesso contempo, sapere ramemorante la luce del principio e libertà di volgersi al vertice intensissimo che, come suggerisce Dante, «Non circumscriitto, e tutto circoscrive».⁹

Il recente volume *Vivere in filosofia* ha il merito di introdurre il lettore a queste prospettive, 'coprendo' gli ambiti di ricerca in cui Malaguti è stato sensibilissimo interprete, dalla metafisica all'ermeneutica, dall'ontologia all'etica, dalla mistica alla spiritualità. Come osserva Ilaria Malaguti nella postfazione: «L'ascolto esige che ci si lasci attraversare da una parola che non impone, ma *ad-vocat* ogni uomo alla sua libertà, perché la parola non resti lettera muta, ma venga nuovamente pronunciata, perché sia iscritta nel cuore e diventi perciò generativa».¹⁰ E realmente generativa è stata ed è tuttora la parola di Maurizio Malaguti.

ricci.nic@libero.it

(Università di Bologna)

⁸ Si avverte su questo preciso punto la lezione di Teodorico Moretti-Costanzi. Si veda nel merito lo scritto di *Introduzione* che Malaguti ha dedicato al volume, da lui curato, T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della storia*, Armando, Roma 2002.

⁹ D. ALIGHIERI, *Paradiso*, XIV, 30.

¹⁰ BAGGIO-GALVANI-MIGLIARI-RUBBI (eds.), *Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti*, cit., p. 396.



Overtime

In Overtime di questo numero, nella convinzione che possa essere ancora oggi oggetto di discussione nell'ambito degli studi rosminiani, ripubblichiamo il saggio di Italo Mancini, Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano, uscito nel volume collettaneo curato dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, Antonio Rosmini nel centenario della morte, Vita e Pensiero, Milano 1955 ("Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore", N.S., vol. LVII). Il saggio si trova alle pp. 164-229. Il testo è stato uniformato ai criteri redazionali della rivista (scelte tipografiche, rimandi bibliografici, numerazione continua delle note, ecc.). I refusi sono stati tacitamente corretti.





ITALO MANCINI

IL PROBLEMA METAFISICO NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO ROSMINIANO

I

L'ESSERE IDEALE

(1830 – 1836)

LA TERZA VIA

Il proposito di studiare criticamente la teologia di Antonio Rosmini, soprattutto per ciò che riguarda il settore fondamentale dell'ascesa a Dio, non s'è potuto attuare in maniera autonoma, ma ha dovuto tener presente una duplice connessione. Una connessione storica, e cioè il presentarsi geneticamente mobile il tragitto metafisico del pensatore di Rovereto; ed una connessione teoretica, e cioè la fundamentalità del motivo ontologico. Mi spiego: la metafisica inferenziale di A. Rosmini è soprattutto centrata (al soprattutto sporge invero qualcosa, ma non tanto) sul teorema ontologico o argomento ontologico; ma ontologico in senso stretto, cioè connesso con l'ontologia e non ontologico in senso *gnoseologico*, come passaggio cartesiano dall'idea alla realtà. Questa accezione metafisica dell'argomento ontologico¹ mette il fondamento ontologico nella situazione di decidere dello stare o meno di tale metafisica inferenziale. Non che essa *qua talis* manchi di una sua articolazione logica e sintattica autonoma: ma si tratta di un'autonomia condizionata, condizionata appunto dalla semantizzazione e dalla concettualizzazione dell'essere. Qui sta il fulcro speculativo: il resto è dominio di quella *logica minor* o sintattica che il Rosmini

¹ Per la distinzione tra motivo *gnoseologico* e motivo metafisico nell'argomento ontologico si veda G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 245 ss.

stesso ha discusso con molta finezza nei suoi due volumi di *Logica*.² Il primo piano invece, e imponente trattandosi di un sistema tanto unitario da dar perfino il senso di una eccessiva povertà genetica, è tenuto dalla concezione dell'essere. Di qui il primo canone metodico di questa nostra ricerca: una disamina del concetto metafisico di essere quale è venuto attuandosi e proponendo via via nella problematica e nella sistematica rosminiana.

Ma c'è di più. Nello scrutinio paziente di questo centro ontoteologico del rosminismo ho trovato una certa *souplesse* e varietà di motivi da farmi andar cauto nel pronunciare in blocco o in solido anatema o adesione. La critica più recente, anche in campo strettamente rosminiano, s'è accorta di questa polivalenza del centro metafisico del rosminismo. Voglio dire, per es., della distinzione introdotta dal Prini tra motivo gnoseologico o astrattistico e motivo possibilistico o esistenziale nella concezione rosminiana dell'essere.³ Pur aderendo, e lo dirò via via fino a qual punto, alle distinzioni introdotte da questi giovani interpreti che, al dire dello stesso Prini, vogliono «oltrepassare l'alternativa dell'accettazione *ad litteram* o del rifiuto totale»⁴ creando così un terzo tempo nella esegesi rosminiana tra i due estremi dello scolasticismo puro e del puro antagonismo, non mi sento invece di aderire al criterio metodico da essi introdotto. Il criterio di resecare un motivo valido – per es. la dottrina della partecipazione – e di svilupparlo teoreticamente al di fuori della effettiva problematica che fu del Rosmini. Qui si ripete il fenomeno del ciò che è vivo e del ciò che è morto (cui del resto il Prini si appella) introdotto con tanta insistenza dall'idealismo, fin da Fichte in rapporto a Kant, da Hegel in rapporto ad entrambi e da Croce e Gentile in rapporto a Hegel. Il contributo cui aspira questo saggio è di stare nell'ambito di questa terza via, segnalata dal gruppo di studiosi cui sembra affidato oggi il compito di prolungare ma con diverso spirito la battaglia del drappello che, un po' settariamente, ha tenuto desto il fuoco rosminiano; la via cioè del ciò che è vivo e del ciò che è morto, ma non nel modo astratto e disincarnato con cui essi lo attuano, bensì seguendo in concreto lo svilupparsi e il vario inserirsi dei temi rosminiani. Ecco il perché della considerazione genetica, e il perché delle date (necessariamente approssimative) da me poste accanto alla enunciazione dei temi, nei quali viene riassunto lo sviluppo di questo pensiero. Questa duplice risospinta, dalla teologia alla ontologia e dalla ontologia allo sviluppo genetico di essa, mi si è imposta così da sentirla come passaggio imprescindibile per vagliare teoreticamente *una* filosofia. La tattica o la tecnica del resecamento, cui prima ho accennato, oltre a non far cogliere la originalità del Rosmini (pur nell'ambito della *scoperta* e non della *creazione*, come vuole il Carabellese, per non ledere la pregnanza di ciò che è «sempre

² La *Logica* è una delle ultime opere sistematiche di A. ROSMINI. Cominciata nel luglio del 1850 e finita nel maggio del '51, vide la luce nel 1854, l'anno prima della morte dell'Autore.

³ P. PRINI, *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953. Una definizione più circostanziata della posizione del Prini sarà data nello sviluppo di questo saggio. Una distinzione analoga c'è anche in A. FRANCHI, *Saggio sul sistema ontologico di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953.

⁴ PRINI, *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, cit., p. 6.

necessariamente attuato nella concreta coscienza»)⁵, perché esce dall'effettivo itinerario onde il pensiero filosofico è divenuto *quel* pensiero, finisce per uscir fuori dalla dialettica rosminiana e solo accetta *rari nantes* che servono da puntello o da stimolo o da misurazione per il proprio pensiero. Il che è anche legittimo, come fu legittimo per Croce *riformare* Hegel e così per Gentile: ma questa tecnica – perché la vedo attuata in tutta la serie di saggi che in occasione di questo centenario la *Sodalitas* di Domodossola sta curando – è un passo indietro metodicamente alla tecnica stessa di Gentile: perché mentre questi per giungere al suo Rosmini *vero* passava per il *vero* Rosmini quale storicamente le sue opere indicano,⁶ costoro giungono al Rosmini *vero* senza passare per il *vero* Rosmini, o per lo meno passandoci molto frammentariamente. Mancando questo primo tempo, che invece il metodo genetico permette di attuare, solo arbitrariamente essi possono dire che il loro Rosmini *vero* è anche il *vero* Rosmini. Tanto arbitrario che infatti non lo è. Tutto si riduce a questo: indicando la verità di Rosmini per entro a frammenti disarticolatamente considerati, i nuovi critici buttano a mare il Rosmini storico e tutta la sua problematica. Non discuto il risultato, che si può forse accettare; discuto il metodo. Il compito di segnalare il punto discriminante tra il *vero* Rosmini e cioè, storico, e il Rosmini *vero*, cioè valido, deve cominciare da quello per giungere a questo. Cominciare da quello significa attuare il metodo genetico. Ecco, infine, perché il duplice rimando si impone con forza teoretica. Per cogliere la vera originalità (la filosofia di Rosmini e non una filosofia) e per cogliere la verità di *quella* filosofia e non di una filosofia in astratto).

LA GENESI DELL'ESSERE

C'è incommensurabilità tra il motivo teoretico del *Nuovo Saggio* (1830) e ciò che di teoretico contengono i saggi precedenti raccolti nei due volumi di *Opuscoli filosofici* (1827-'28). Il paziente filologo potrà anche trovare fonti e precorriti; ma già il Rosmini discretamente si contentava di segnalare soprattutto le due prefazioni (pubblicate nel volume della progettata edizione delle opere complete del 1850, presso l'editore Casuccio di Casale), dove si proclama il formale del sapere filosofico e cioè l'esigenza della totalità e dell'unità. Ma dove questo formale riposi o su che si fondi, non è detto ancora. «Chi volesse avere anche fermato con alcune parole lo stesso spirito e la forma di una simile filosofia, basterà ch'egli ritenga due vocaboli, i quali disegnano i suoi generali caratteri, atti a farla conoscere e contraddistinguere, e questi sono «Unità» e «Totalità» [...] ché la piena *unità* delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*»⁷.

⁵ P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'Ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946, p. 241.

⁶ Per queste distinzioni, che dominarono la critica non solo rosminiana sul finire del secolo XIX, cfr. G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, Carabba, Lanciano 1926, pp. 159 ss.

⁷ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 192 (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, vol. II; di seguito: E. N.).

Nella seconda di queste prefazioni, contro il sensismo imperante, il Rosmini afferma: «Solo lo spirito è il fonte dell'unità».⁸ C'è già, programmaticamente, il primo Rosmini: la lotta antisensistica e la teoresi dell'idea dell'essere. Ma solo programmaticamente, cioè come impegno: l'impianto verrà col *Nuovo Saggio*. Eppure ciò attenua il senso di esplosione che a prima vista quest'opera rivoluzionaria suscita. L'antisensismo, almeno, serpeggia già vigoroso prima del '30. Una pagina del *Diario Personale* riconduce la presenza del duplice motivo già verso il 1816, prima dei vent'anni. «In questi due anni (il '15 e il '16) studiai filosofia sotto Don Pietro Orsi in casa Fedrigotti, essendo dodici condiscipoli. L'amicizia che mi portava il maestro mi incoraggiò infinitamente [...]. Scrisi un libro intitolato *Esame della Ragione*, un altro *Sulle Divisioni*, un altro: *Classificazione delle Istorie*, imitando Bacone che insieme con Locke o Condillac andava allora leggendo».⁹ Il motivo della ragione e il gusto per la *divisio scientiarum* (quante volte compiuta?) non moriranno più. Nonostante questo, il Rosmini stesso ci tenne a mettere la sua scoperta dell'idea dell'essere sotto il segno della esplosione e della illuminazione improvvisa. Come cosa avvenuta molti anni prima. Verso quei diciott'anni, cui ci conduce il frammento precedente. Tutto ciò interesserebbe poco – sia l'esplosione venuta a diciott'anni o sia venuta a trentatré – se non fosse detto il modo onde l'esplosione avvenne. E su questo modo vorrei richiamare l'attenzione. Questo modo per entro l'ontologia rosminiana è come l'inizio di una canzone che poi si dilunga per tante e tante sequenze; ed un inizio da ritornello. Come tale, giova puntualizzarlo ora. Lo ritroveremo così al volo ogni qualvolta esso ritorna in scena nell'itinerario ontologico che, dopo esso, subito s'inizia.

Raccontò dunque il Rosmini a Francesco Paoli quando nell'anno penultimo della sua vita stava lavorando febbrilmente alla imponente trattazione ontologica della *Teosofia*: «Giovine sui diciott'anni camminavo un dì solo e in me raccolto per quella via di Rovereto che chiamano *Terra* ed è, come sapete, fra la Torre e il ponte del Leno; e trascorrendo pe' diversi oggetti del pensiero, mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro più ampio ancora; e così salendo di concetto in concetto mi trovai giunto all'idea universalissima dell'*essere*, nella quale ogni concetto si risolve; più non potevo salire, perché a quell'idea non si poteva togliere che l'essere, e togliendole l'essere la mi svaniva, ed io restavo con nulla. Mi persuasi allora che l'idea dell'essere è la ragione ultima di ogni concetto, il principio di tutte le cognizioni; mi acquetai nel vero trovato, godendone e adorando il Padre dei lumi. E la mia consolazione crebbe, quando, retrocedendo sul fatto cammino e rivestendo quell'idea di tutte le determinazioni di cui mano mano l'avevo spogliata, mi vedevo l'un dopo l'altro ricomparire i primi concetti, fino al primissimo da cui avevo prese le mosse. Conchiusi, dunque, con sicurezza, che l'idea dell'essere è il *contenente massimo*, *l'idea-madre*, siccome quella che contiene nel suo seno tutte le altre; il *fondo comune* di tutte le idee, che non sono se non l'idea

⁸ Ivi, p. 196.

⁹ A. ROSMINI, *Diario Personale*, in: *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. CASTELLI, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, pp. 419-420 (E. N., vol. I).

dell'essere più o meno circoscritta e determinata: *l'oggetto necessario del pensiero*».¹⁰

Tralascio il risultato di questa «illuminazione» («Io credo che fu Dio a illuminarmi», così il Rosmini commentava) indicato nelle sottolineature dell'ultimo periodo, perché se ne farà ampio dibattito a proposito del *Nuovo Saggio*; mentre addito la metafora dello spogliare e del vestire come quella che indica il processo astrattivo che sta alla base di questa *saisie* ontologica. Si potrebbe richiamare le «povere astrazioni, e cioè l'essere e il niente» di cui parla e da cui parte lo Hegel nella sua *Logica*. Si vedano i §§ 86, 87, 88 della *Enciclopedia* e soprattutto le relative *Anmerkungen*.¹¹

IL PROBLEMA DEL NUOVO SAGGIO

Tre sono i cespiti originari e fondamentali che decidono della vasta trama del *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*.¹² Decidono soprattutto della ideologia, ché la logica o la teoria dell'assenso è

¹⁰ Questa testimonianza si trova ne *La vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità* (G. B. PAGANI), U.T.E.T., Torino 1897, vol. I, p. 90.

¹¹ Anche il Prini, nella sua «epurazione critica», pur ammettendo che «si tratta di uno dei procedimenti più caratteristici del pensiero rosminiano», riconosce in questo metodo e in questo risultato «la pseudo-idea dell'essere come residuo irriducibile di ogni contenuto predicativo, derivata da quel procedimento di ipostatizzazione noematica della copula, di cui già Aristotele aveva perentoriamente denunciato in Parmenide l'invalidità» (*op. cit.*, pp. 12-13). Così B. BRUNELLO, *Antonio Rosmini*, Garzanti, Milano 1941, pp. 145 ss. Per la critica di questa pseudo-idea dell'essere basterebbe ricordare tutta la bibliografia sul punto di partenza della logica di Hegel, a cominciare dallo Spaventa giù giù fino al recente volume del De Ruggiero, dove c'è anche la bibliografia in proposito (G. DE RUGGIERO, *G. G. F. Hegel*, Laterza, Bari, 2^a ediz. 1951).

¹² Il *Nuovo Saggio* fu iniziato il 19 giugno del 1828 al Calvario di Domodossola e fu completato a Roma, dove Rosmini si trattenne dal 28 novembre 1828 fino al 3 maggio 1830. Uscì, in quattro volumi, nel 1830. Nel secondo volume (nel primo manca) c'era un sottotitolo esplicativo: *Ricerche sulla questione se v'ha qualche cosa d'innato nella mente dell'uomo, e se v'ha, che cosa sia ciò*. Questo sottotitolo fu soppresso nei volumi terzo e quarto e poi nelle altre edizioni, per suggerimento del Manzoni (cfr. lettera di Rosmini al Manzoni del 26 marzo 1830). Per la descrizione di questa prima edizione (Roma, Salviucci) cfr. F. ORESTANO, in E. N., vol. III, p. XXV. La seconda edizione vide la luce a Milano nel 1836-37 in tre tomi, quali volumi II, III, IV della serie: *Ideologia e Logica delle Opere edite e inedite* del Rosmini. La terza edizione fu pubblicata a Milano, in 3 volumi, negli anni 1838-39; la quarta a Napoli negli anni 1842-43 e la quinta a Torino negli anni 1851-52. Sotto il profilo teoretico è la seconda edizione che introduce una notevole novità: al termine *ente* che dominava nella esposizione della teoria rosminiana si sostituisce il termine *essere*. «La differenza non è di parole. Adottando il termine *ente* nella prima redazione della sua teoria personale il Rosmini si

piuttosto un «corollario». Comunque alla ideologia ed alla logica secondo il Rosmini si riducono tutte le scienze di intuizione (cfr. il *Sistema filosofico*, nn. 9, 10). I cespiti sono questi: la teoretizzazione del rifiuto, che costituisce la soglia del *Nuovo Saggio*; la deduzione della idea dell'essere ideale e, infine, la teoria del sentimento. La decisione circa il primo problema è psicologica e logica; la decisione circa il secondo è ideologica; il terzo introduce nel cuore della metafisica. Infatti il problema critico di fronte al quale viene a trovarsi il metafisico e proprio quello di vedere se il sentimento può garantire l'essere reale, l'esistenza. Se fallisce il sentimento come presa dell'essere reale, soggettivo ed extrasoggettivo, si crea la situazione del Platone idealista ovvero la situazione del corismo ed insularismo con relativa nullificazione del cosmologico.¹³

Per esprimere questo problema metafisico del *Nuovo Saggio* con termini di maggior aderenza storica ed esegetica si consideri la *percezione intellettiva* come il motivo centrale e controverso.¹⁴ Ma, anche così inteso il fulcro del *Nuovo Saggio*, se vuol uscire dalle volatilizzazioni dell'impostazione idealistica, ha nella dialettica dell'essere e del sentimento il suo problema. Dialettica dell'essere e del sentimento è quanto dire, metafisicamente, problema del giudizio di esistenza. Questo è il perno, che o si accetta nella integrità dei motivi che lo costituiscono o lo si perde di vista per l'opzione di motivi marginali. Marginale è la sopraffazione critica del motivo idealistico: centrale è senz'altro il tema dell'essere. Ma anche qui vorrei distinguere la posizione carabellesiana da questa che sto individuando. Centrale non è l'aver «*piantato direttamente l'essere nella coscienza, col proclamare imprescindibile dalla coscienza l'oggettività e quindi l'idealità dell'essere*» e, cioè, in fondo la determinazione del teorema dell'essere ideale o essere oggettivo (nel senso rosminiano); centrale è la misura della realtà ontologica, di questo essere, il suo valere come trascendentale, come struttura dell'esperienza. Più che l'impianto dell'essere nella coscienza – utile per la sanazione di certi dualismi presupposti che il Carabellese come il Bontadini riconoscono nei fondamenti di tante filosofie gnoseologiche, ma che dà sempre un teorema

teneva più vicino alla filosofia tradizionale. E perciò egli toglieva anche a motto di questo volume la formula di S. Tommaso (S. I, IV, 1): «*Objectum intellectus est ens vel verum commune*» (ORESTANO, *op. cit.*, p. XXXIII). La trasformazione iniziata nella 2ª edizione fu compiuta nella quinta (la 3ª e 4ª sono ristampe). La quinta edizione migliora notevolmente la terminologia letteraria e scientifica e fu presa a base della edizione curata da F. ORESTANO per l'Edizione Nazionale (voll. III-V) 1934. Cfr. per la descrizione del N. S., C. CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini*, Paravia, Torino 1925, pp. 15 ss.

¹³ Per la critica che Platone stesso fa di questa situazione costruita meravigliosamente nella tetralogia *Convito, Fedone, Repubblica, Fedro*, cfr. *Parmenide* 130 e, 131 e, I 33 b ss.

¹⁴ La storiografia idealistica, inaugurata dallo SPAVENTA (*Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia*, Vitale, Napoli 1862, rist. a cura di G. Gentile col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908; 3ª ediz. 1926), individua qui la originalità, di origine kantiana, del Rosmini. «La scoperta della vera natura della percezione intellettiva è la vera gloria del Rosmini», così Spaventa. Cfr. la critica del CARABELLESE, che riporta tale citazione, in *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 232-233.

idealistico – quello che porta davvero alla ontologia è l'impianto dell'essere nell'esperienza: il trascendentale. Il giudizio d'esistenza è il veicolo fondamentale di questa trascendentalizzazione.¹⁵ Per questo assumo il giudizio di esistenza come il metro per la misurazione della riuscita metafisica del *Nuovo Saggio*. Il giudizio di esistenza inteso come caso limite della «esistenzialità» immanente in ogni giudizio. L'essere, al di fuori di questa considerazione «esistenziale» manca del requisito fondamentale che lo costituisce ontologico, e cioè la trascendentalità: sarà necessariamente astratto sia nel senso idealistico sia in quello ontologista sia, infine, in quello fenomenistico. Solo dialetticamente concesso coll'esperienza, esso è fondante e diventa metafisico (universale e concreto).

IL RIFIUTO

Il fatto del rifiuto – che costituisce la *Sezione seconda* del *Nuovo Saggio* – è decisivo per l'avvenire del pensiero rosminiano. Che si rifiuta? Con intento primo e diretto si rifiuta l'essere come astratto e su questo son d'accordo, perché l'essere astratto suareziano è un *figmentum*. Ma con intenzionalità più profonda il primo rifiuto comporta un rifiuto più radicale e decisivo: la metafisica dell'esperienza. L'evidente salto che si frappone tra i due rifiuti – il secondo sporge e di molto sul perimetro del primo – è deciso dal punto di vista costruttivo, l'introduzione dell'essere ideale. Per cui il rifiuto, lungi dall'aver la purezza critica della disamina negativa, continua a rifiutare, oltre le premesse, per l'introduzione del motivo tetico. La sezione *seconda*¹⁶ del *N.S.* più

¹⁵ CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 237. Per la risultanza idealistica del teorema dell'unità dell'esperienza, cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, in M. F. SCIACCA, (ed.), *Filosofi Italiani Contemporanei*, Marzorati, Milano 1946; per il rapporto di questo teorema col trascendentale ontologico, cfr. I. MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLVI, 1954, 5, pp. 435-465: 451 s.; per la connessione tra «oggettività» e idea in Rosmini: G. BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, Domodossola 1943, pp. 8-9; 15.

¹⁶ Il *N. S.* è diviso in sezioni:

sez. I: *Principi da seguirsi in queste ricerche;*

sez. II: *Difficoltà che s'incontrano nello spiegare l'origine delle idee;*

sez. III: *Teorie false per difetto, cioè perché non assegnano alle idee una sufficiente cagione;*

sez. IV: *Teorie false per eccesso, cioè perché assegnano alle idee una sufficiente cagione soverchia* (vol. I);

sez. V: *Teoria dell'origine delle Idee* (vol. II);

sez. VI: *Del criterio di certezza;*

che decidere autonomamente della *quinta* – ove si espone la teoria personale – è, in parte almeno, da essa decisa: decisa per tutto ciò che il secondo rifiuto comporta oltre al primo. Mi spiego: se c'era motivo per negare l'astrattezza dell'essere, motivo non c'era per dichiarare che ciò comporta anche il rifiuto della trascendentalità. E, soprattutto, motivo non c'era di farlo in base al teorema della *innatità* dell'essere. E motivo non c'era, in questo secondo caso, per motivo dell'astrattezza di cui l'essere ideale è sostanziato. Mi riservo di esaminare più avanti questo carattere astratto dell'essere ideale rosminiano (si ricordi comunque l'*illuminazione* dei diciott'anni!): per ora vorrei richiamare l'attenzione sull'arbitrarietà del passaggio dal primo al secondo rifiuto. Arbitrarietà che consiste nel mostrare come sia possibile fondare un senso trascendentale dell'essere a partire dall'esperienza senza legarsi alla teoria dell'essere astratto. Attraverso veicoli trascendentalizzatori come il giudizio, il tempo, il divenire, la comunione dei generi.¹⁷

Nella filosofia rosminiana l'astrazione gioca un ruolo molto importante, ma ad essa viene negato il carattere *inventivo*, *creativo*, ma creativo come nuovo aspetto del dato, che gli riconosce il pensiero neoclassico.¹⁸ «Coll'astrazione noi possiamo trarre un'idea universale da un'idea particolare, facendo col nostro spirito sopra di questa le seguenti operazioni: 1° la scomposizione di lei nei due elementi de' quali ella si compone, cioè a) nel comune, e b) nel proprio; 2° l'abbandono del proprio; 3° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto idee universali» (N. S., 43; E. N., vol. III, p. 56). «Queste tre operazioni [...] non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nota comune sola ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nel nostro spirito [...]. La via dell'astrazione non vale a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee [...] vale solo a farcele osservare» (ivi, 43). Non sono d'accordo su questa descrizione della astrazione: perché l'astrazione *fa* e non *trova* l'universale; essa crea una situazione nuova (l'*intento secunda*), non la scopre come presente nel particolare. L'universale è un modo del pensiero pensato, non della cosa. Non è il comune, presente col proprio, che viene scisso da questo: è ogni proprio che, assunto dal pensiero, acquista la considerazione e la caratteristica dell'*aptum praedicari de pluribus*.¹⁹

sez. VII: *Delle forze del ragionamento a priori*;

sez. VIII: *Sulla prima divisione delle scienze* (vol. III).

La sezione è divisa in parti (non tutte, ma solo la V e VI); le parti in capitoli; i capitoli in articoli. Il tutto consta di 1480 numeri, dei quali ci serviamo per la citazione.

¹⁷ Per il giudizio come veicolo trascendentalizzatore cfr. I. MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, cit., pp. 459 ss.

¹⁸ Per la misurazione precisa dell'*apriori* astrattivo si veda A. MASNOVO, *Apriorismo e... apriorismo*, in AA.VV., *Immanuel Kant*, suppl. a «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XVI, 1924, pp. 96-120. Egli mette a confronto in maniera acuta l'*apriori* rosminiano, e galluppiano con quello del Bozzetti.

¹⁹ Notevole, per la distinzione tra il particolare *in re* e l'universale foggato dal pensiero, questo testo del SORDI, in polemica contro il divisionismo del Rosmini. «L'astrazione [...] trova tutto

Per il motivo visto si può concedere al Rosmini il rifiuto dell'astrazione per l'essere, ma ciò non impone il rifiuto di ogni connessione tra l'essere e l'esperienza. Rimane il giudizio, quello di esistenza, soprattutto come luogo, casa, dell'essere. (Il concetto invero è sede dell'essenza e l'essenza insularizza). «Un giudizio non è se non quell'operazione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato subbietto; e quindi in questa operazione della nostra mente 1° noi prendiamo il subbietto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte [...]; 2° noi riconosciamo che queste due entità sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non in ciascuno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione nel subbietto. Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa che noi in sì fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal subbietto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal subbietto contiene sempre una nozione universale [...]» (N. S., 42; E. N., vol. III, p. 56.). «Pertanto, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea universale, è manifestamente impossibile spiegare la formazione di tutte le idee universali mediante de' giudizi» (N. S., 44; E. N., vol. III, p. 57).

Questa analisi del giudizio per cui si connette al farsi di questo la necessità che i due termini siano preconosciuti come soggetto e predicato non è esatta. Conosciuti come termini, *concedo*; come soggetto e predicato, *nego*. Quest'ultima conoscibilità viene costituita dal giudizio stesso. Tale distinzione è fatta propria più tardi (*Sistema filosofico*, 43-48) dal Rosmini stesso, il quale anzi nega una prenoscenza dei termini stessi. Ma questo a proposito del giudizio d'esistenza. Mi sento d'accordo nel dire che nel caso del giudizio d'esistenza non solo non debbono conoscersi i due termini come soggetto e predicato (il che vale per ogni giudizio), ma neppure conoscerli disarticolatamente come termini. L'essere non è senza gli enti. Quindi tutto quel che ora si diceva circa i giudizi e circa la prenoscenza dei loro termini non va applicato al caso del giudizio d'esistenza: il Rosmini stesso cadrebbe in contraddizione e non sfuggirebbe alla obbiezione seguente. L'affermare che la percezione sensitiva diventa conoscente quando si unisce alla idea dell'essere mostra l'impossibilità della percezione intellettuale (prodotta dai due elementi ora detti) come impossibilità del giudizio, il quale necessita della prenoscenza dei due termini. Per salvare la sua teoria della percezione intellettuale il Rosmini è costretto a ripudiare la teoria della prenoscenza. Cade pertanto, nel caso del giudizio di esistenza, la pregiudiziale sopraddetta. Cade pertanto la impossibilità di connettere, attraverso il giudizio, essere ed esperienza. Il giudizio *de secundo adjecto*, quello che constata l'essere delle cose, constata appunto e non conosce. Che poi la constatazione voglia essere filosoficamente integrata in un discorso trascendentale, questo

e genere e specie e differenza e proprio e accidente tutto individuale e singolarissimo; a cagion di esempio, quando pei sensi le si offerisce il vostro amico Maurizio, in esso trova l'animale (genere), l'uomo (specie), la ragione (differenza), la risibilità (proprio), il pel biondo (accidente), *tutto* però insieme concreto ed immerso per modo nell'individuo che nulla esce, neppure d'una linea, dal singolare. Ma *tutto* ancora, senza nulla eccettuare, ella può rendere universale. Quindi la supposizione dei due elementi, *comune e proprio*, l'UNO generale prima di qualsiasi astrazione, l'ALTRO irriducibile alla generalità è un mero capriccio contrario al fatto della nostra natura». *Lettere intorno al «Nuovo Saggio»*, Tipografia Vincenzi e Rossi, Modena 1843, p. 101.

è un altro problema, la cui soluzione non può ripudiare il fatto di partenza, la constatazione dell'essere. La teoria generale dell'essere dovrà metodicamente scoprire i suoi strumenti di costruzione, ma cadrebbe in un vacuo mito deduzionistico se prescindesse dalla constatativa offerta dell'essere data dagli enti. In conclusione, qui si vuol osservare che il Rosmini stesso a proposito del giudizio d'esistenza ha modificato (per salvare la sua teoria della percezione intellettuale)²⁰ la sua pregiudiziale della prenoscenza dei termini del giudizio, e, in secondo luogo, da noi si fa osservare che non necessita la prenoscenza dell'un termine (l'essere), come la sua teoria sostiene, perché l'offerta dell'essere è data nel giudizio di esistenza, che è di natura constatativa.

Conclusion: il «gran rifiuto» dell'esperienza come base dell'essere è un salto molto al di là delle premesse critiche che il Rosmini offre. Le premesse critiche puntano sull'astrazione e in malo modo, ma questo non decide perché l'essere è offerto nel logo apofantico; e puntano su quella prenoscenza dei termini del giudizio che, in parte, il Rosmini stesso ha ripudiato (la prenoscenza del sentimento) e che la logica vuol definitivamente ripudiata. Questa definitività potrà essere suggerita dall'analisi dell'idea dell'essere.

GONFIAMENTO ONTOLOGICO

Mi si potrebbe far osservare che, almeno esegeticamente, la cornice critica onde sorge e si motiva «quell'aureo mezzo che tra i due estremi consiste», e cioè l'innatismo affermato solo per l'idea dell'essere, (« sicché né s'ammetta d'innato in noi cosa alcuna senza necessità, né, per una cotal ripugnanza preconcepita forse solo a questa innocente parola d'innato, si rigetti quel poco che è pur provato» (N. S., 386; E. N., vol. IV, p. 3)), è più vasta di quella recensita. Ma l'ampliamento che sporge sulla teoresi del rifiuto appartiene alla costituzione della stessa teoria dell'essere ideale, di cui ora si vorrebbe saggiare la linea costruttiva. Sicché, connettendo questo nucleo positivo alle teoresi del rifiuto, si dovrebbe raggiungere un panorama piuttosto completo del sistema rosminiano. Ma l'aggiunta scoraggia il metafisico. Il Rosmini che pur mette a fondamento della sua dottrina «la distinzione fondamentale» che passa tra

²⁰ Ecco l'obiezione contro la teoria della percezione intellettuale: «Quando l'uomo afferma un ente, fa un giudizio. Ora per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini, cioè il sentimento, la realtà, nel caso nostro, non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio, che si suppone» (*Sistema filosofico*, 43). Soluzione: «sebbene il *sentimento* prima dell'unione coll'ente ideale mi fosse incognito, e però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio; tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, egli è divenuto cognito e quindi idoneo ad essere uno dei termini del giudizio» (ivi, 45). Da notare: l'affermare che il sentimento è o ha dell'ente non vuol forse dire che l'ente è del sentimento e che si coglie l'ente che è sentimento o il sentimento che è? Cos'è il sentimento fuori dell'essere? O come lo si coglie se non vedendolo come ente?

«l'idea» e «il giudizio di sussistenza delle cose» (N. S., 403; E. N., vol. IV, p. 13), quando poi esamina il fatto dell'essere in universale – quel fatto che grandeggia nella prima pagina della sua teoresi – alimenta ontologicamente una distinzione valida solo sul piano logico. Mi spiego: sul piano ontologico non esistono enti ideali e c'è pertanto incommensurabilità tra i due ordini; come c'è incommensurabilità tra la persona e la sua ombra nello specchio. Mentre l'ordine ontologico è l'ordine dell'esse *in*, degli enti, delle cose, delle realtà, l'ordine logico è esse *ad*, è manifestazione del precedente, è penetrazione. Ma senza il precedente è forma vuota, è nulla. Manifestazione e trivellamento senza il *di cui*. Sul piano logico, invece, l'ente logico, per una astrazione dividente ed escludente, riesce a dar corpo alle sue manifestazioni come se fossero degli *in sé*, *in sé* astratti, apparenti, funzionali. Chi desse «obiettività» (in senso cartesiano) a questi astratti farebbe una indebita gonfiatura dell'ordine logico. Ed allora partendo da questo ordine, e volendo distinguere tra logo e cosa, atteso che il logo è stato così gonfiato, costui finisce per distinguere tra cosa e cosa. Coseizzando il pensiero, quello logico e non quello psicologico che è già cosa in quanto atto. Chi partisse invece dalla cosa, dagli enti troverebbe la incommensurabilità già detta come quella che c'è tra l'essere e il non essere. Il logo fuori dell'essere è non essere. Solo la sua unità coll'essere lo fa essere.

Quando il Rosmini introduce il fatto d'essere come idea dell'essere in generale (N. S., 399; E. N., vol. IV, p. 11) e quando distingue l'idea dalla cosa (ivi, pp. 14-15) è come colui che introduce partendo dal logo e distinguendolo come cosa da cosa. Tanto l'idea dell'essere come gli enti sono cose, sono fatti, diversi sia pure, ma entrambi ontologicizzati. L'idea non è più l'irriducibile sul piano entitativo alla cosa, ma è diventata la cosa logica con un piano entitativo diverso, ma sempre ontologico. Quando Rosmini dice: idea dell'essere, non pensa all'essere degli enti nella sua accezione seconda o astratta, ma pensa a questa accezione astratta con un *sé* diverso e obiettivo, un essere tra gli enti. *L'idea non della cosa, senza di cui l'idea è nulla, ma l'idea fatta qualcosa*: ecco quello che chiamo gonfiamento ontologico e che mi sembra il peccato originale della ontologia rosminiana. Carezza di una esatta definizione dell'ordine logico. Carezza dovuta a tutto il giro di pensiero moderno, che il Rosmini ha profondamente respirato e dove la troppa attenzione posta sul pensiero ha finito per farlo considerare come un un ente a *sé*, staccato dalla cosa, e si trattava di pensiero pensato. Ecco le forme innate di Kant, *l'être objectif* di Cartesio, l'idea di Hegel: ipostatizzazione questa cui non è estraneo il pensiero medioevale con la teoria delle *species* quando questa fu vista non centrando la cosa, come avviene in San Tommaso, ma centrando la *species* stessa come surrogato della cosa.²¹ Cui forse non è estraneo neppure lo stesso Platone con la ipostatizzazione delle Idee. In Rosmini infatti il dualismo varia tra la accezione gnoseologica moderna e la accezione metafisica platonica: ad ogni modo il «subordinatismo idealista» nel fondamento rosminiano manifesta chiaramente questa inversione nella considerazione degli ordini e dei loro rapporti: l'essere partiti dalla idea dell'essere come cosa ontologica, e non come astratto termine logico di una intenzionalità ontologica, ha forse irrimediabilmente segnato il destino di questa ontologia, che poi tanto si affannerà a riscattare un peccato originale per la sua natura irriscattabile, come ha dimostrato tutta la storia del gnoseologismo moderno.

²¹ Cfr. le osservazioni critiche di C. OTTAVIANO, *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLV, 1953, 6, pp. 535-580: 557 ss.

L'aver cominciato dall'idea ontologicamente gonfiata dà sapore nozionalistico e non sanamente positivo a tutto il pensiero del Rosmini.

Non capisco come critici della passata generazione rosminiana potessero parlare di «rivlutazione dell'esperienza nella metafisica» a proposito di Rosmini:²² il cominciamento è invece il fatto logico, non quello psicologico del pensiero, disarticolato dall'esperienza: la logicità coseizzata, o, altrimenti detto, un certo fenomenismo di tipo speciale, ma coerente. Ma perché i rilievi di questo paragrafo abbiano la necessaria apertura testuale ed esegetica indicherò nel carattere esclusivo della oggettività, esclusivo di ogni realtà, come caratteristica propria dell'idea dell'essere (gli enti essendo soggettivi o extrasoggettivi) il motivo centrale che regge la mia interpretazione del punto nevralgico della sintesi rosminiana. Dire che solo l'idea dell'essere è oggettiva perché essa è forma che sta fuori e dentro al pensiero, come *Gegenstand* e come atto di esso, è dire sostanzialmente la gonfiatura ontologica, il subordinazionismo idealista, la dualizzazione fenomenistica, la coseizzazione del logo.²³ Questa persistenza nella concezione cartesiana che solo oggettivo è l'essere dell'idea dell'essere preclude il rosminismo da una fenomenologia dell'esperienza e lo àncora a questo noema inconcepibile una pura oggettività che tu né sai donde venga né come sia ed a cui giustamente il Carabellese lo ha ridotto. Scompaiono come ombre gli enti reali e solo vive alta la luce della pura oggettività, la quale o si intende nel divino, ed allora prende senso, il senso che fu di Agostino, di Malebranche, ecc. o rimane una inincorporabile relazione agli enti finiti ed allora diventa l'ontocoscienzialismo carabellesiano; ma in ogni modo è una posizione che dovrà uscire dalla equivocità e dalla indistinzione. Veramente il Rosmini tenta di uscire per la via più naturale, quella della percezione intellettuale; ma la riuscita è ancora un problema. Resta che finora per lui «la sensazione è soggettiva, la percezione sensitiva è extrasoggettiva, l'idea è oggetto» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 21). Ma disarticolata così dall'esperienza cosa rimane di essere all'idea dell'essere?

²² B. BRUNELLO, *Antonio Rosmini*, Garzanti, Milano 1941, p. 282.

²³ Il Bozzetti nel vol. cit. insiste su questa caratteristica della oggettività dell'essere rosminiano. «Si differenzia [Rosmini] da Kant, e in questo lo supera, nel ridurre a una sola le categorie di lui, ma soprattutto nell'aver dimostrato che la forma della conoscenza ha *carattere oggettivo*», p. 18. Si veda anche alla p. 16: «Rispetto a essi termini (*scil.*, l'essere e il corpo) il nostro soggetto, nel momento in cui si forma, agisce come recettivo: non li produce da sé, ma li riceve [...]. L'uno è intellettuale, ha i caratteri dell'idea, è quindi *formaliter* obbiettivo, è veramente *oggetto* di fronte al soggetto [...]. Il termine sensitivo invece entra proprio nell'atto stesso della soggettività del nostro individuo: è esso che le fornisce la sua realtà propria». Per la teoria dell'essere come oggetto e come forma si veda *Sistema filosofico*, ai nn. 34, 35. «L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità». (E. N., vol. II, p. 221). Per il panorama problematico e dottrinale che questa concezione dell'oggetto comporta nel N. S. si veda l'indice analitico del DE VIT (E. N., vol. V, p. 346; la parola «soggetto» a p. 364 ed «extrasoggetto» a p. 323).

LA POSSIBILITÀ

Se all'idea dell'essere manca l'intenzionalità alla comunità degli enti, non rimane di essere che la pura pensabilità, la pura possibilità. Ed infatti, trattando della *natura dell'idea dell'essere* (N. S., 401-413), il Rosmini nega che questa idea si possa ridurre all'immagine sensibile, che possa contenere la sussistenza delle cose, e giustamente proclama che essa si riduce alla «mera possibilità». «La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiam fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente» (N. S., 409; E. N., vol. IV, pp. 16).

Mi par bene sostare un momento sul carattere e sulla portata di questa possibilità pura di Rosmini, perché in essa è il cuore del suo essere ideale. Intanto la sua non è la possibilità di un essere sussistente, di un essere reale, di un ente. Lo riconosce anche il Bozzetti, il quale afferma che se si trattasse della possibilità di un'idea particolare ce la dovremmo garantire «astraendo dal concetto di ente attuale o reale». ²⁴ Il che è esatto per quel che riguarda la conoscenza del possibile; appartiene infatti alla sua definizione di essere il *ciò che può esistere*. Ma per quel che riguarda il fondamento ontologico, la costituzione in essere del possibile stesso, l'esperienza non basta più: occorre risalire alla causa dell'essere, risalire al fondamento ontologico. E, siccome la vera radice di questa possibilità, come radice del poter essere, è nel momento ontologico la causa creante, il problema dell'ente possibile sia nel momento costitutivo come in quello conoscitivo è sempre il teorema creazionistico. *Ab esse ad posse*, ecco il possibile: ma sul piano della semplice constatazione; quando poi si voglia saper veramente in qual modo nell'esse si radica il *posse*, allora è il mistero dell'essere, della sua origine che decide. Chi affronta il problema del possibile sul piano della constatazione fenomenologica può anche limitarsi alla verifica ed enumerazione di enti possibili perché *di fatto* esistono: il metafisico deve ficcar lo sguardo più a fondo e collegare la teoria dell'essere possibile alla realtà ontologica ed a quella teologica. ²⁵ Ad ogni modo il primato della effettualità e della realtà è indubitabile.

Rosmini non tratta della possibilità dei singoli enti, ma della possibilità dell'essere in generale. E, tagliando fuori questa pura possibilità dalla ontologicità, finisce per dover connotare la possibilità come pura intelligibilità. Possibilità pura vuol dire pura oggettività, cioè pura intelligibilità. Il possibile cioè rampolla dall'oggettivo, che è l'essere ideale, il quale, proprio per essere ideale, non è che il pensabile. «Il "possibile" è quindi ciò che è intelligibile per sé, e che rende intelligibile tutto il resto». ²⁶ Il Rosmini non può definire il possibile come ciò che può esistere, perché esso è fuori dell'esistenza; ma solo come ciò che è pensabile.

²⁴ BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 23.

²⁵ Analoghe istanze furono fatte valere da A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, pp. 20-21.

²⁶ BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 24. E ROSMINI: «La possibilità logica costituisce la possibilità delle cose» (*Psicologia*, 1340; E. N., vol. XVI, p. 264). Cfr. tutto il capitolo che inizia col n. 1340 dedicato al possibile come «termine del pensiero».

In tale maniera esso è il possibile dell'idea, il possibile della logicità, il possibile del pensiero secondo. Un possibile logico, astratto. Logo puro, ma astratto. Né ad esso si può rimproverare di non dialettizzare coll'esistente, perché vive in una regione diversa dall'esistenza, vive nella determinata *oggettività* rosminiana. Si batterebbe ad armi impari e senza frutto chi perseguisse il possibile del Rosmini nell'ambito delle istanze classiche già da noi recensite: bisogna invece saggiarlo nella sua particolare regione, che è quella del logo astratto.

Ridotta così la possibilità all'ordine dell'essere ideale, alla oggettività, scompare certamente l'obiezione fatta valere dal Mamiani, che un tale essere possibile è puramente ipotetico. Ipotetico per l'ordine ontologico delle esistenze, ma non nel suo ordine assoluto. Assoluto come fatto della possibilità pura della pura pensabilità.²⁷ Ma questa è la vittoria di Pirro, perché diffalca dall'idea dell'essere, ridotta alla pura pensabilità, tutta la presa ontologica. E di un simile astratto logo il metafisico non sa cosa farsene.

Dall'astrattezza di questo logo, gonfiato nell'assolutezza dell'oggetto, neppure si può uscire aggrappandosi al principio della ontologicità del logo, alla ontologicità della pensabilità, tanto presente in Parmenide. Qui non si tratta della virtualità del pensiero puro, ma della possibilità del pensiero entitativizzato nell'«oggetto». È una pensabilità non aperta sul sistema degli enti, bensì arroccata su un essere ridotto a possibilità come possibilità senza intenzionalità, ma in sé oggettiva.

Ma questa possibilità pura come pura pensabilità è un concetto che regge? Anzitutto è a dire: una pura pensabilità fuori dell'essere non è pensabile, non è possibile. Pensabilità di che? Ma quella di Rosmini l'essere ce l'ha? No, perché l'essere che ha è la stessa pensabilità. Così anche: una pura possibilità d'essere senza essere altro che possibilità è inconcepibile: possibilità di che? Ma quella di Rosmini è proprio possibilità senz'essere? Sì, perché l'essere è questa stessa possibilità. Una siffatta pensabilità ed una possibilità siffatta come stoffe stesse dell'essere sono inconcepibili e sfociano logicamente in quell'idea dell'indeterminato, di cui faremo ben presto parola.

Non solo pertanto il possibile rosminiano, e cioè il suo essere, non tocca l'ambito metafisico non essendo una possibilità ontologica; ma anche come logo astratto, oggettivo, esso risulta contraddittorio e quindi inconcepibile.

Io non riesco a concepire, anche nella sfera puramente logica, come l'essere possa essere pura possibilità e pensabilità. Per questa specularità gli occorre un'esperienza, un sistema di enti realizzati. Rosmini se la cava ricorrendo al fatto. Ma intanto tutta l'attuale critica neopositivistica nega il valore di fatto ad una simile idea dell'essere. E con ragione. L'idea metafisica di essere va costruita. La costruì Platone nelle faticose pagine del suo *Sofista*. E poi il fatto insidererebbe solo come fatto psicologico, non come fatto intenzionale, cui corrisponda un valore ontologico. Su

²⁷ Per questa polemica col MAMIANI cfr. di questi *Dell'ontologia e del metodo*, Ducci, Firenze 1841 e poi varie edizioni; e di Rosmini, *Teosofia*, n. 177 nota; in E. N., vol. VII, pp. 129-130: «L'essere possibile non è ipotetico (*Psicol.* 77, n.) il che verrebbe a dire condizionato, suppositizio, ecc., che anzi egli è necessario, incondizionato, sempre uguale, eterno, ecc. Vi ha bensì anche per me un possibile ipotetico, ma questo è tutt'altra cosa diversa dall'essere ideale. Il possibile ipotetico risponde ai postulati dei matematici, e all'individuo vago degli Scolastici».

questo punto torna buona ancor oggi l'avvertenza di Gaunilone contro Anselmo. Gaunilone pensa che la stessa possibilità di un'idea, la sua oggettività, vada garantita dalla esperienza. E giustamente, prima che sul famoso salto su cui insistè S. Tommaso, egli insiste sulla pensabilità stessa dell'idea dell'*id quo maius cogitari nequit*. E la pensabilità come la possibilità non è arguibile se non dalla effettualità. «*Neque enim aut rem ipsam (quae Deus est) novi aut ex alia possum conicere*».²⁸

L'unico senso possibile per questa possibilità rosminiana mi pare possa sorgere non dalla intenzionalità ontologica né dalla interpretazione gnoseologica, come ora s'è visto; ma dall'ancoramento al fondo teologico, divino. L'oggettività, la possibilità, la pensabilità sono raggi riflessi della ontologicità divina. La purità del logo ontologico non è il vuoto, ma è lo specchiarsi sull'eterno. Questo senso è autentico, ed è anzi il valore positivo della ontologia rosminiana, come sarà possibile vedere più innanzi. «L'idea innata dell'"ente universale", che arieggia tanto col divino da confondersi con esso, sprizzò dal bisogno sentito dal Rosmini, di tradurre il divino nel campo della conoscenza umana in vista di esplicarne con l'origine il valore».²⁹ In tal modo la pura possibilità è un vuoto circa il cosmico e lo psicologico, ma è il riflesso lucido di un pieno d'essere di Dio. Ma con ciò sorge il problema del circolo: un problema che ora si apre e che lasciamo aperto per tutto il nostro saggio: com'è possibile quest'ontologia piantata nella teologia e nel trinitarismo? Dio garante e garantito?³⁰

SUBORDINATISMO IDEALISTA³¹

La posizione del S. I. discende logica dai due caratteri ora esposti dell'essere ideale. Se l'essere possibile – possibile nella sfera dell'oggetto e cioè come l'essere della possibilità – è già ontologico, anche se del particolare tipo di ontologicità che è quella del possibile e dell'indeterminato, nella sede ideale, astratta per la surrettizia manovra di ispessimento ontologico; se tutto questo è già fatto, è evidente che l'essere ideale ha già il suo pleroma prima ancora di venire a

²⁸ *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (F.S. SCHMITT O.S.B. (ed.), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, apud Th. Nelson, Edimburgi 1946-61, vol. I, p. 127).

²⁹ MASNOVO, *Apriorismo e... apriorismo*, cit.

³⁰ Anche il Masново, dopo aver riconosciuto che «i grandi metafisici si preoccuparono di assegnare le condizioni metafisiche (non dico logiche o criteriologiche) per il valore della vita conoscitiva», e che anche «la tradizione tomistica afferma il divino nella conoscenza umana», conclude: «perciò la polemica tra tomisti e rosminiani non fu già, per gli spiriti che videro addentro, circa la presenza o no del divino nella conoscenza umana, ma circa le modalità di questa presenza», *ibidem*.

³¹ Subordinatismo idealista è la posizione di chi «si preoccupa di garantire l'affermazione esplicita o implicita della realtà», nel nome di principii puramente ideali garantiti in precedenza». MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., p. 47.

contatto coll'essere reale. Ecco il prima idealistico, sia pure di un idealismo in senso oggettivo, nominalistico.

«Prendendo una nostra idea, di qualsiasi ente vogliamo, e cominciando per così dire a notomizzarla, noi possiamo tagliare da lei prima le parti sue specialissime, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e quando noi abbiamo così spolpata e scarnata, l'ultima cosa che ci rimane [...] è l'essere, [...] la più astratta di tutte le idee [...]. Ella soprastà alla mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni» (N. S., 413; E. N., vol. IV, p. 18). Ancora il metodo del residuo dei diciott'anni! L'essere dunque sta «spolpato e scarnato», «solo e nudo» nella rocca del pensiero, astratto e impoverito, omoizzato ed univocizzato.

Una volta messo l'essere così a punto, il Rosmini ha buon gioco nel mostrare che la sua *origine* (il problema dell'*origine* segue quello della *natura* dell'essere, cfr. NN. 414-437) è indipendente dall'esperienza soggettiva ed extrasoggettiva: esso è un'offerta *oggettiva* nel senso chiarito. Solo che il processo dei diciott'anni, ripreso poco fa e ripetuto molto spesso, mostra che l'offerta di questo oggettivo è avvenuta attraverso un processo di scarnificazione dell'esperienza, attuando quel processo astrattivo che gli Scolastici chiamavano improprio e dividente.

Ma si veda il funzionamento del subordinazionismo a proposito delle prime due prove addotte dal Rosmini per dimostrare che «l'idea dell'essere non viene dalle sensazioni corporee» (N. S., 415). La prima è «cavata dal primo elemento dell'idea dell'essere, [...] l'oggettività» (N. S., 416). L'idea dell'essere, come ogni altra idea, ha uno spessore ontologico indipendente da ogni «relazione che quell'ente s'abbia con noi» (*ibid.*), indipendente cioè dalle esistenze: ha un *id quod* che il Rosmini chiama oggettività, in quanto forma informante il pensiero ma non da questo esaurita, uno stargli dentro come qualcosa d'altro. Ma d'una alterità che non è lo spessore ontologico degli enti. È un proprio, altro dalla realtà soggettiva ed extrasoggettiva, cioè dalla realtà degli enti personali ed impersonali. Un termine obbiettivo che s'inturgida di una sua propria sostanza che è pensabilità (luce), possibilità, indeterminatezza.³² Ora siccome la sensazione è «una modificazione del soggetto senziente» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 20), un avvertire cioè una modificazione soggettiva, è chiaro che «le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sé, ma solo come sta in noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea* vuol dire *concezione di una cosa che esiste* indipendentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa» (N. S., 417; E. N., vol. IV, p. 20). Il subordinatismo idealista: l'idea *ut quod* fa a meno dell'*ut quo*: l'intenzionalità dell'*ut quo* è stata costituita sul piano ideale. Ma quanto è lontano il fenomenismo?

Non solo dunque la sensazione non dà l'essere, ma essa lo riceve in quella tipica sintesi che e la «percezione intellettuale», cioè, «l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea», mentre l'idea «è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 21). L'essere non sale dalla realtà

³² «L'idea dell'essere comprende o almeno implica due elementi così uniti tra loro, che, tolto via uno di essi, quell'idea non esiste, cioè: 1° la *possibilità* e 2° un *qualche cosa* indeterminato a cui la possibilità si riferisca» (N. S., 425; E. N., vol. IV, p. 23). Parrebbe qui che un «fondo», su cui la possibilità possa trovare un *di che* ci sia: ma quale stabilità ha il fondo *indeterminato*? Lo vedremo nel prossimo paragrafo.

all'idea, ma scende dall'idea alla realtà. L'atto di questa discesa è la percezione intellettuale, che ha il suo immediato precedente nella *percezione sensitiva* ossia «la sensazione stessa, e più generalmente, un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 20). Dove non è chi non vede la problematicità di questo *reale*: realtà è maniera d'essere, e come si può attingere quest'essere prima della sintesi intellettuale? L'essere reale bandito dalla porta rientra dalla finestra: rientra constatato indipendentemente dalla forma ideale. Ma di questo sarà detto con maggior ampiezza nell'esame della percezione intellettuale. Rimanga però la radice dualistica, l'impianto fenomenistico: e l'indipendenza nella presa d'essere della sensazione in quanto percettiva.

Ed ecco la seconda dimostrazione, «cavata dal secondo elemento dell'idea dell'essere [...], la possibilità o idealità» (N. S., 424; E. N., vol. IV, p. 23). Questa prova sottolinea la dualità cui ora si accennava: da una parte la idealità come «intuizione dei possibili»: dall'altra la realtà come sentimento del sussistente (Rosmini chiama sussistente l'esistente per ridare al termine tutto il vigore della contrapposizione al possibile). «Ora le nostre sensazioni non ci danno che delle modificazioni dello spirito nostro, venienti da cose sussistenti: ché le cose meramente possibili non hanno forza nessuna da agire sopra i nostri organi».

L'INDETERMINAZIONE

Ma c'è un terzo carattere dell'essere ideale, che già s'è visto discendere logico dalla particolare natura della possibilità, «la sua pienissima indeterminazione» (N. S. 435; E. N., vol. IV, p. 28). Il Rosmini vi insiste allo scopo di mostrare come questa idea sia indipendente dall'essere reale, che è sempre singolo, determinatissimo. Senonché questa esplicita insistenza sull'essere possibile come perfetta indeterminazione conferma il risultato cui stavamo giungendo a proposito della possibilità. E, cioè, il nullismo logico in cui il concetto stesso d'essere ideale sfocia, una volta che volesse fermare staticamente queste risoluzioni: l'oggettivo nel possibile e il possibile nell'indeterminato. Cos'è questo indeterminatismo d'essere se non il vuoto? Cosa può essere l'essere senza gli esseri, l'essere senza il *chi* il *che* il *di cui*, ecc.? O un nome o il nulla hegeliano o un pleroma di tipo neoplatonico ispessito dalla carica teologica. Passi per il teologico: ma di fronte all'esperienza esso è zero. Vorrei insistere su questa distinzione, che domina il campo della ontologia attraverso i secoli. C'è chi crede – e fra questi anche noi – che una teoria dell'essere deve prender senso a partire dalla esperienza cosmico-psicologica; c'è invece – ed è tutto il filone neoplatonico – chi intende dar senso all'essere univoco, astratto, spiritualizzato attraverso un rapporto teologico. Un giudizio su queste due forme di ontologia (cui si aggiungono altri due tipi nell'ordine del primo motivo – quello che altra volta ho detto l'*astrattismo ontologico* che ha il maestro in Aristotele; e l'*ontologia dialettica*, inaugurata potentemente da Platone)³³ dovrebbe

³³ MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, cit., p. 422; cfr. per la delineazione sommaria delle due forme ontologiche, quella platonica e quella aristotelica, I. MANCINI, *Il trascendentale come fondamento: la teoria dell'atto metafisico*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLVI, 1954,

scaturire alla fine di questo saggio. Per ora sottolineo ancora che di fronte all'esperienza umana concreta, un simile essere si volatilizza: vedremo se ci sono altri veicoli per farlo passare.

Mal s'oppono il Bozzetti a questa interpretazione nullistica distinguendo tra idea determinata ed essere indeterminato. Non gli contesto il fatto psicologico dell'idea (sebbene non riesco a capire come ci possa essere una idea determinatissima di una cosa perfettamente indeterminata); ma il costituirsi dell'intenzionalità ontologica. Intenzionalità di che? Di un possibile? possibile di che? di una indeterminazione? indeterminazione di che? dell'essere? Ma l'essere è questo possibile e questa indeterminazione.³⁴

Il sapore hegeliano di quest'essere indeterminatissimo risulta anche dalla maniera come vi si giunge. Ancora quella dei diciott'anni. Questa è la maniera che nullifica l'essere *a parte experientiae*: c'è poi la maniera, introdotta poi, dell'essere con valenza neoplatonica e teologica. Ora però trionfa la maniera nominalistica. Si ricordi l'esempio della *notomizzazione* dell'idea concreta di «Maurizio nostro amico» (N. S. 412; E. N., vol. IV, p. 17). Mentre il concetto genuino di trascendentale ontologico porta alla constatazione della superdeterminazione, tanto che si tratta di un concetto costruito, mediato, onde ovviare alle contraddizioni dell'immediato; qui per Rosmini trascendentale diventa sinonimo di indeterminato. Anche la possibilità è depauperata e scade dal ruolo della virtualità.³⁵ «Per esempio, non può esistere una pietra ecc.» (N. S., 29; E. N., vol. IV,

4, pp. 332-355: 340 ss. Il tipo di ontologia neoplatonica rimarrà discusso dal prosieguo della indagine sul Rosmini: questa è l'ontologia che fa appello alle esperienze privilegiate per l'attingimento di un essere ipostatizzato come oltre.

³⁴ Per questa distinzione cfr. BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 5.

³⁵ Sul concetto di trascendentale come virtualità e superdeterminazione insiste il MAZZANTINI, entro l'orizzonte di una metafisica dell'esperienza: invece sul possibile e sul virtuale come positivi insiste anche il PRINI, ma a partire da un orizzonte neoplatonico. Il possibile ed il virtuale che diventano positivi nel momento della interpretazione teologica, secondo quanto ho già accennato. Prini vede in ciò il grande pregio dell'ontologia rosminiana: mentre ripudia il nozionalismo del concetto d'essere che stiamo esaminando. Ma il Rosmini ha mantenuto fino alla fine (1854) la scoperta e l'illuminazione dei diciott'anni: che è tutto quanto il *Nuovo Saggio*. Per la teoria del possibile come partecipazione della struttura totale dell'essere, cfr. del Prini la citata *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, pp. 67 ss. Anche il MARTINETTI ha interpretato in senso neoplatonico questo indeterminato facendo leva su di un brano del N. S. (437, n.: «si noti qui di passaggio, che l'*indeterminazione* non è cosa inerente all'*essere stesso*, ma procede dall'imperfezione del veder nostro»). Annotazione questa, che, se presa *ad litteram*, annulla tutto il senso finora costruito. E, spianerebbe la via, al più completo ontologismo. Lo fa conseguire anche il Martinetti (*Introduzione alla metafisica*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929, p. 343): «[...] l'intuizione dell'essere possibile insegnata da Rosmini non è che l'intuizione confusa dell'Assoluto insegnata dall'idealismo». Per l'essere del N. S. l'interpretazione del Martinetti è esagerata. Giustamente il Bozzetti richiama che l'idea è determinatissima. E il CAVIGLIONE ricorda – come pure noi interpretammo – che

p. 29).

OGGETTIVITÀ E SOGGETTIVITÀ

Credo buona, a questo punto, una distinzione che ha sempre operato nella ricerca fin qui condotta, ma che solo ora può acquistare il suo senso esplicito. La distinzione tra *genesì effettiva* e *genesì teorizzata*. Effettivamente la genesì dell'idea rosminiana di essere è venuta dal processo dell'astrazione dividente; quell'astrazione, che rifiutata all'inizio del *N. S.*, ne ha surrettiziamente sostanziato il midollo. L'astrazione applicata all'essere, cosa che la miglior scolastica non ha mai tollerato. La linea dialettica platonica si rinverdi infatti nella linea partecipazionistica tomista. Suarez invece ha insistito sull'essere nozionale, univoco, astratto. Storicamente Rosmini discende di qui. La genesì teorizzata insiste invece sulla intuitività di tale idea e sul relativo carattere di oggettività. A lungo andare la genesì teorizzata ha preso il sopravvento su quella storica e per Rosmini son di lì sorti effettivi problemi e tutto un lungo processo di meditazione ontologica, che attraversa per disteso – dai diciott'anni al letto di morte – la sua concezione filosofica. Non poco da fare gli ha dato il relazionare in basso ed in alto questa isola di essere che *informa* il pensiero ed è staccata da ogni ente reale, soggettivo ed estrasoggettivo: come un immenso consolidato di essere buttato in faccia al pensiero senza che questo possa vedere in esso i termini reali del suo io e degli altri io e cose. Qualcosa come l'isola di cui parla Kant: solo che qui la coscienza dell'isola e cioè dell'io è posteriore al nebbione, all'oggettività. C'è solo assolutizzazione ed indipendenza dell'oggettivo che sovrasta e domina. Con ragione il Carabellese trova qui il cuore del rosminismo. Esso infatti si impone come questo *objectum* indipendente dalla realtà cosmica (come s'è visto) e da quella psicologica (come ora vorrei mostrare). «Se l'*idea dell'essere*, e per conseguente alcun'altra idea, non può venirci dalle *sensazioni* esterne, consegue che non possa venire né pure dal *sentimento*; ché questo non è altro che una sensazione interna permanente, dotata di qualità particolari, e tuttavia tale, che le si possono applicare gli stessi ragionamenti co' quali abbiamo provato fin qui l'*idea dell'essere* non poterci venire dalle corporee sensazioni» (*N. S.*, 439; *E. N.*, vol. IV, pp. 31-32). Gli «stessi ragionamenti» si riducono alla distinzione tra sentimento dell'io e idea dell'io. In questa c'è l'essere e quindi l'obbiettività: nel primo l'io non è pensato come ente, e quindi non oggettivamente, in sé (Cfr. *N. S.*, 440). Condivido la distinzione tra sentimento o percezione dell'io e idea di questo: l'idea è un momento riflesso molto più ricco della semplice appercezione o autocoscienza. Ma non vedo come si possa definire il

l'«indeterminatezza» di cui parla Rosmini deriva dalla mancanza di *atto*» (*Il Rosmini vero*, Officina D'Arti Grafiche, Voghera 1912, p. 92). Il Prini riconosce che a stare al senso di questa privazione si cade in contraddizione (ivi, p. 18); ma per far passare il suo concetto di *possibilità ontologica* come «il centro della metafisica rosminiana» (ivi, pp. 20-21) deve fare forti iniezioni di esistenzialismo (dove molto spesso il rapporto tra essere ed esperienza si configura proprio nella maniera che dicevamo neoplatonica) al rosminismo e pescare nel grande mare dei testi della *Teosofia* (indubbiamente opera con più anime).

sentimento dell'io come «sensazione della mia esistenza» (N. S., 441; E. N., vol. IV, p. 33) e non trovarlo ente, non trovarlo nell'essere. Anche qui la duplice radice con relativo fenomenismo dell'idea. Il vizio è sempre quello: l'indistinzione tra ordine logico e ordine metafisico. In questo caso l'ordine metafisico è di natura psicologica. È vero che nell'ordine riflesso, secondo, l'idea dell'io presenta caratteri che l'esperienza dell'io o l'autoconoscenza non possiede *in actu exercito*: ma è anche vero che l'ordine metafisico è solo quello dell'*actu exercito*, e che il secondo acquista un valore solo a patto di rappresentarlo, nel suo ordine ed alla sua maniera. Non si può ragionare, come vien fatto nel N. 440, ponendo le caratteristiche del sentimento e dell'idea dell'io sul medesimo piano per poi concludere alla loro indipendenza, presentando essi caratteri opposti: è quel *medesimo* piano che non va: il piano della idea è stato surrettiziamente ontologizzato. Solo il piano della percezione della mia esistenza o autocoscienza mi offre l'essere dell'io; dal quale per matura elaborazione critica io concludo all'idea piena della spiritualità e della personalità, piena di riflessione di mediazione di maturazione storica. In tal caso l'idea geneticamente dipende dal «sentimento», che non è più opaco senso soggettivo, ma *saisie* dell'essere.

Più che insistere sul vizio di procedura, qui sullo scorcio conclusivo della teoresi intorno all'essere ideale, vorrei sostare sul panorama globale. Esso è perfettamente definito dal rapporto oggettivo-soggettivo. Questi termini sono contrapposti come termini innati e primordiali. Innato e primordiale è il sentimento corporeo che ha come poli il soggetto e gli estrasoggetti; innato e primordiale è l'essere come forma informante assoluta, ma staccata dalla realtà. L'essere della realtà, proprio delle zone del sentimento, non attinge la luce dell'idea e quindi l'oggettività, il per sé. Il sentimento della mia esistenza non è atto di comprensione intellettuale fino a quando non è in sintesi coll'essere oggettivo: solo allora io lo capisco come ente: prima lo sentivo soltanto. In conclusione, queste zone di dominio del sentimento, opache di fronte alla ontologicità, dovrebbero a rigor di logica, finire nel nulla stante la sempre valida alternativa amletica. Lo stesso avviene per la percezione sensitiva, come s'è visto. Volatilizzazione del cosmologico e dello psicologico. Situazione-Platone. Contrapposto, in maniera radicale, è l'essere dell'idea. Il vero oggettivo. Esso è fuori dalla presa del sentimento: esso sta nel soggetto come forma inesaurita: gli è luce, indipendente, per capire che anche questo sentimento della propria esistenza e la sensazione percettiva è partecipazione di essere. Gli genera la percezione intellettuale. La sintesi tra i due mondi. Ma, forse, il riconoscimento della partecipazione d'essere non avverrà di fatto colla constatazione che l'essere è proprio del sentimento, anche se penetrato nell'idea? Sarà il problema ermeneutico della sintesi percettiva. Cioè, l'essere è offerto solo nell'idea o anche nel sentimento?

Qui si concluda con la riaffermazione della impossibilità logica di questo oggettivo senza soggettività e con la riaffermazione della impossibilità di fermare un simile dualismo, e della necessità di ancorare l'oggettivo ad un soggetto che lo ontologizzi. Sarà utile spiare onde, per Rosmini, *albescit veritas!* Ma già si ricordi che il motto della *Teosofia* afferma: «*Nella Teosofia i principi ideologici che sono evidenti da sé, hanno una spiegazione ulteriore vedendoli fondati nell'Essere sussistente*».³⁶ L'argomento ontologico diventa allora il problema centrale di questa ontologia che si può ben dire di tipo neoplatonico, più che platonico. Ma qui, nel N. S., c'è ancora tanto

³⁶ *Teosofia*, E. N., vol. VII, p. 1.

gnoseologismo!³⁷ Anche il Bozzetti, contro l'interpretazione del Carabellese che precludeva in alto la possibilità di ontologizzare l'essere oggettivo, per vederlo come il termine insondabile dei singoli e finiti soggetti umani, sostiene la connessione da noi indicata,³⁸ quella teologica.

L'ultima osservazione che ci vien suggerita da tale concezione dell'oggettivo rosminiano riguarda la distanza da Kant. Nonostante il tanto dire della critica idealista culminata nella equazione gentiliana «Rosminianesimo=Kantismo), l'oggettivo di Rosmini non è quello di Kant. Non è l'oggettivo del fenomeno kantiano, ove la categoria entra come filo nella trama del reale; non è l'oggettivo del noumeno, come realtà oltre la presa del pensiero: quello di Rosmini è l'oggettivo

³⁷ Una potente sintesi della impostazione rosminiana, quale siam venuti delineando, facendo perno sul concetto di *oggetto* e sul suo dualismo con la realtà soggettiva, si trova nella lettera che il Rosmini scrisse il 5 dic. 1931 a P. Orsi, *Sulla lingua filosofica e di alcune obiezioni fatte alla filosofia dell'Autore*, pubblicata dal R. stesso nel volume *Introduzione alla filosofia* (E. N., vol. II, pp. 337 ss.). Dapprima egli configura il polo delle due realtà soggettive, il soggetto o io e gli extrasoggetti. «Tutte le facoltà, ove le consideriamo dalla parte del soggetto, si unificano, ed hanno, per radice comune, il soggetto, il quale è perfettamente uno e il medesimo. Quindi c'è un'attività radicale nel soggetto uomo, la quale è identica in tutte le facoltà che traggono da lei, come altrettante attuazioni d'una medesima potenza; e questa attività è l'anima stessa» (pp. 347-348). Questo sentimento del proprio essere, essendo molteplici i modi dell'essere d'un soggetto senziente, si organizza in attuazioni diverse che sono le varie facoltà. E quindi delinea l'altro polo. «All'opposto questa attività di sentire riceve una nuova funzione, infinitamente più nobile di tutte queste, quand'ella non termina più nel *soggetto*; ma un *oggetto* le è dato contemplare [...]; di che al sentimento accade una preclara trasformazione, cioè quella di rendersi intelligente. Questa intelligenza, che viene aggiunta al soggetto col pur presentarsi e giungersi a lui come termine un oggetto, è tale, che il soggetto non potea mai darla a se stesso, perché l'intelligenza richiede qualche cosa di essenzialmente diverso dal soggetto: e quindi il soggetto dovea ricevere l'intelligenza da qualche cosa diversa e maggiore di sé; da una cosa che fosse per la propria essenza intelligibile [...] questo termine dello spirito umano è l'ENTE, ecc.» (p. 349). Si continua col dichiarare la idealità, verità, certezza, assolutezza di questo ente. (Si noti come nel '31 l'oggetto è l'ente e non l'essere, come Rosmini dirà più tardi).

³⁸ BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 29. In ciò invece il Carabellese crede di dover porre la integrazione *personale* di Rosmini. «Perché l'ontologismo di Rosmini sia possibile, cioè perché il suo Essere ideale sia quella scoperta speculativa che effettivamente è, bisogna che esso cessi di essere considerato come una forma dell'essere». «L'essere ideale, riconosciuto in sé come Oggetto, viene ad essere riconosciuto anche come principio. Principio, che non può essere una forma a sé stante ed autonoma di essere. Il Principio non può essere principio di se stesso, ma dev'essere principio dell'altro in cui immane [...] e pur non è esaurito e non è esauribile da questo "altro", che in Esso ha il suo principio. Questa inesauribilità è la sua trascendenza» (*Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 249, 251).

dell'essere, oggetto e non funzione del pensiero (Cfr. *N. S.*, 466, *E. N.*, vol. IV, p. 48). Ci sarà, è vero, per questo oggettivo l'aporia della realtà: ma attraverso la teologizzazione essa vien superata, sia pure aprendosi in altre. Ché quest'altra è aporia tutta ontologica, quella dell'argomento ontologico: e questo è sufficiente per distinguere, qui, sull'essenziale – la metafisica – Rosmini da Kant.³⁹

Sotto il profilo critico questa ricerca sull'essere oggettivo rosminiano può concludersi così. Impossibilitato di integrarsi con uno dei termini reali (quello cosmologico e quello psicologico), rimanendo ancora problematica la connessione col termine teologico, l'essere ideale si presenta come un immenso consolidato fenomenistico che ci si affloscia di fronte e si frantuma. Non c'è termine reale che lo regga. È un intuito a vuoto. Svuotato così ontologicamente, può tornare vero l'appunto gentiliano: «L'intuito ritenuto dal Rosmini necessario per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico [...] non è se non una parola».⁴⁰ Ma è proprio preclusa la via per una possibile integrazione dell'oggetto dell'intuito con i termini reali? Anzitutto col termine reale, l'esperienza. E in secondo luogo, col termine teologico.

LA PERCEZIONE INTELLETTIVA

Il problema dell'integrazione dell'essere ideale con l'esperienza è risolto dal Rosmini attraverso la teoria della percezione intellettuale. Esegeticamente infatti il Rosmini salva la dimensione reale dell'essere ideale attraverso la riserva del sentimento. Esso è come il *materiale*, cui l'idea dell'essere, accedendo, moltiplica l'esperienza. Questa presa entitativa della esperienza che si esprime nella percezione intellettuale garantisce davvero la ontologizzazione dell'essere oggettivo? Si tratta, cioè, di un vero giudizio di esistenza?

Ho già accennato, a proposito dell'origine dell'idea di essere, alla tecnica di questo processo percettivo: dalla *sensazione* (I) o semplice modificazione del soggetto e dalla *percezione sensitiva* (II) o la sensazione stessa in quanto si considera unita con un termine reale, attraverso l'*idea* dell'essere (III), che è l'oggetto *a priori* intuito dalla mente, si finisce alla *percezione intellettuale* (IV) o l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale, ossia l'apprende nell'essere.

Da notare: l'esistenza è già introdotta nel secondo momento, prima che l'idea dell'essere entri in funzione. La sensazione non potrebbe mai sentire come *reale* il suo termine se non lo sentisse insieme come essere. Reale di che? o, anche, reale perché se non perché realtà d'essere

³⁹ Per tutto l'ambito della comparazione tra Rosmini e Kant non discuto. Si può vedere U. REDANÒ, *Il problema della conoscenza in Kant e in Rosmini*, in AA.VV., *Studi Rosminiani*, Bocca, Milano 1940, pp. 131-141: 131 ss. Per l'interpretazione idealistica di Spaventa e di Gentile si veda M. F. SCIACCA, *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in AA.VV., *Studi Rosminiani*, cit., pp. 177-189: 177 ss. Le conclusioni gentiliane sul Rosmini si possono vedere in *Rosmini e Gioberti*, nuova ediz. riveduta, Sansoni, Firenze 1955, pp. 249-250.

⁴⁰ GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 249.

ed a motivo dell'essere? Come si vede, qui salta fuori il problema decisivo, almeno per la *saisie* ontologica positiva: se la *percezione sensitiva* – vero *hic Rhodus* – è già un veicolo dell'essere, almeno due conseguenze sono imprescindibili: la conseguenza dapprima che la percezione sensitiva è anche percezione intellettuale, essendo presa dell'essere (*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*. S. Tommaso, *De Verit.* I, a. 1); e, conseguenza della conseguenza, che i momenti III e IV sono superflui. Sarà semmai da vedere come dalla *saisie* particolare dei singoli e parziali giudizi di esistenza potrà costruirsi la teoria ontologica trascendentale: ma il motivo programmatico di un subordinatismo realista non cade. Il concretamento genetico, cioè la sua virtualità metafisica, sarà tutto allora: ma intanto il guadagno del punto di partenza è già molto.⁴¹ Che se invece la percezione sensitiva nell'apprendere i termini reali che sono «la sensazione della mia esistenza» (*N. S.*, 441; IV, p. 33) e della esistenza dei corpi («le sensazioni presentano al nostro spirito de' sensibili e questi rendono ragione d'una nova attività, oltre quella innata di veder l'essere». *N. S.*, 517; *E. N.*, vol. IV, p. 77) si volesse dire che non ha presa sull'essere, anche allora due conclusioni sarebbero inevitabili: la conclusione dapprima che tanto la sensazione quanto la percezione sensitiva sono funzioni inspiegabili, mancando di attività e di oggettività il loro oggetto (e come potrebbe aversi la prima senza la seconda?) onde tutto il reale piomberebbe nella noumenicità, per cui anche nella ineffabilità (e come dire allora l'ineffabile?), nel nullismo; la conclusione poi che gli stessi momenti III e IV si rendono impossibili perché quella oggettività senza realtà è zero. Parola, come diceva Gentile; nulla, come diceva Carabellese.

Rosmini imbrocca di fatto e di diritto la prima strada ma senza tirarne la seconda conseguenza. E non si poteva pretendere che la tirasse. Ma nel mezzo del sistema si inserisce il cuneo di una solenne incongruenza. Che sia questa la strada imbroccata lo indica anche il Bozzetti. E l'incongruenza fu già messa in luce dalla Vanni Rovighi.

Carabellese e Gentile interpretano diversamente: per il primo sta l'essere come oggettivo e perisce nel nullismo tutto il soggettivo; per il secondo sta il soggettivo e la sua invalidabilità e diventa residuo kantiano l'oggettività. «Se solo a questo merito della teoria della percezione noi riducessimo la profonda originalità del Rosmini, finiremmo col dover ridurre tutta la filosofia del Rosmini al tentativo di sviluppare, nella filosofia del conoscere, l'atto con cui si percepisce la realtà naturale. Tal tentativo sarebbe riuscito vano, in quanto, in una filosofia del conoscere *come umano*, non poteva non finire in una conferma di quella negatività dell'essere, della quale negazione invece anche la teoria rosminiana della percezione era un esplicito rinnegamento». E per tal motivo, scartando il perno spaventiano della percezione, il Carabellese conclude che «l'originalità del Rosmini sta nel riaffermare, a suo modo, la positiva oggettività dell'umano conoscere»; nell'aver piantato l'essere nella coscienza.⁴² Solo che l'essere come oggettivo, indeterminato, possibile, era

⁴¹ Su questo guadagno del punto di partenza come «subordinatismo realista concretamente genetico» ha scritto una pagina classica il MASNOVO in *Problemi di metafisica e criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, pp. 48-50. La fecondità genetica di questo realismo il Masnovi stesso l'ha mostrata nel settore della metafisica ed in quello della logica epistemologica.

⁴² CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 233-234.

nulla più che «parola» senza il termine reale. Il Gentile afferma che il Rosmini, come Kant, concilia le opposte tendenze empiriche ed idealistiche, «accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi *a priori* di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto». Il che potrebbe andar bene se non vi fossero i punti III e IV, e cioè l'intuito e l'oggettività, cose troppo centrali per poterle facilmente preterire. Ed infatti il Gentile tenta di ridurre la portata speculativa di questi due motivi, con argomenti molto e troppo fragili.⁴³

Esegeticamente la posizione Rosmini è più ricca di quella dei due critici. Egli mantiene il dualismo e l'incongruenza. A me sembra che il peso del sistema porti verso l'interpretazione Carabellese e l'ho mostrato più volte; ma qui, nell'esame della percezione, il dualismo del veicolo ontologico è un fatto. Un fatto che il Rosmini stesso attenua perché rimanga l'importanza dell'essere ideale; ma un fatto che genera nel seno del *N. S.* una notevole aporia. Di questo avviso è anche la Vanni Rovighi, la quale insiste su questa riaffermazione rosminiana della presa dell'essere attraverso l'esperienza.⁴⁴

Anche il Bozzetti segue la portata esegetica indicata, e non s'avvede della contraddizione. «Nella percezione intellettiva, non facciamo che vedere, e fermare come "esistente" ciò che ci offre la percezione sensitiva. La percezione intellettiva e quella sensitiva hanno dunque un elemento comune; quello di essere *percezione* ambedue, di metterci in contatto con una forza estranea al nostro soggetto, che pur agisce su di esso. La differenza dell'una percezione dall'altra è invece questa: mentre nella *percezione sensitiva* il soggetto, pure sentendo una forza estranea che lo modifica, e distinguendolo dalla propria forze vitale, non pronuncia alcun giudizio, non dice: "Esiste una cosa diversa da me che agisce su di me", invece nella *percezione intellettiva* ciò appunto avviene, ossia noi pronunciamo il giudizio dell'esistenza della cosa agente. È così che comincia la cognizione [...]».⁴⁵ Qui si formula una precisa obiezione alla nostra interpretazione della percezione intellettiva. Dicevamo infatti: la percezione intellettiva è superflua, poiché l'essere si attinge nella percezione sensitiva. No, ci si dice, perché l'essere qui è solo sentito, là, nel giudizio, è invece conosciuto. Ed è bene che sia venuta fuori, l'obiezione, in tutta la sua luce. Perché nessuno creda che il dualismo in realtà non ci sia; mentre c'è, con le quattro conseguenze che poco fa si enumerava. Ci si dice: l'essere nella percezione sensitiva è solo sentito. E sia. Ma sentito vuol

⁴³ GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 249-250. Quanto all'intuito ed alla oggettività, il Gentile dice: 1) «l'intuito non è se non una parola, avendo il Rosmini negata per l'appunto cotesta opposizione (quella di oggetto e soggetto) coll'ammettere essenziale ed immanente nello spirito l'elemento categorico che l'intuito fornirebbe»; 2) il Rosmini chiama oggettiva la categoria allo scopo di garantirla di quella oggettività che sembrava mancare in Kant e per non finire nel relativismo protagoreo: ma un simile valore universale e necessario l'avevano anche le categorie di Kant. «Semplice questione di parole».

⁴⁴ S. VANNI ROVIGHI, *Il problema morale nella filosofia italiana della prima metà del secolo XIX*, Vita e Pensiero, Milano 1951, pp. 95-96.

⁴⁵ BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., pp. 9-10.

dire constatato, e constatato come essere. Ma vedere e constatare come essere non vuol dire conoscere come essere? E perché mai conoscere come essere dev'essere solo giudicare e non semplicemente constatare? Husserl e poi Heidegger hanno giustamente insistito sulla conoscenza come svelamento, scoprimento.⁴⁶ Il Rosmini non avrebbe torto, se si potesse condividere con lui almeno due presupposti che operarono nell'ambiente illuministico prima (si veda la *Dissertazione* del '70) e dopo Kant: la non intenzionalità ontologica della percezione sensitiva e la riduzione della conoscenza al giudizio. Ma la percezione che giunge all'essere è atto di conoscenza, e di conoscenza ontologica; e scindere nell'uomo un atto della sensibilità dalla intelligenza è assurdo.

In concreto, ogni atto di percezione umana è dell'unico soggetto uomo nella sua unità sensitivo-intellettuale. La rescissione è dualismo arbitrario.⁴⁷ «*Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore*» (S. Tommaso, *Summa Theol.* I, q. 76, a. 1). La sensibilità umana è impastata della luce intellettuale e l'essere che vien colto così, è *concretum quidditati sensibili*. Vien di qui il frastagliarsi della nostra vita conoscitiva, il sorgere del giudizio, del ragionamento, ecc. Ma su questo primo fatto del vedere o constatare ontologico non ci può essere dubbio. Il dubbio sorge, e s'impone, solo accedendo ai due presupposti fenomenistici (ché tali sono) tanto valorizzati da Kant. Neppure la dichiarazione su cui insiste il Buroni mi pare risolva la difficoltà. «Il reale – egli dice – non aggiugne nulla all'essere e all'idea in ragione d'essere o d'idea o di percezione, perché nel reale non v'è né può essere neppure un filo o lineamento di più che non sia nell'essere e nell'idea; ma pure aggiugne tutto in ragione di forma, e dalla sintesi o metessi dell'ideale col reale risulta l'ente completo che prima non era».⁴⁸ Non aggiunge nulla a quanto s'era detto, questo testo del Buroni, perché è proprio la coincidenza dell'ideale col reale che va saggiata attraverso la constatazione della coincidenza tra i due momenti dell'essere. E la constatazione implica anche la *saisie* dell'essere reale, con conseguente dualismo.

Perché questo risulti definitivamente provato si tenga presente la pagina rosminiana, *Spiegazione del giudizio che genera in noi la percezione dei corpi*. (N. S., 531; E. N., vol. IV, p. 90).

«Noi pensiamo l'attuale esistenza in universale.

Pensare l'attuale esistenza è pensare un'azione prima.

Le sensazioni, sono azioni fatte in noi, di cui non siamo gli attori.

Le sensazioni, essendo azioni, suppongono un'azione prima, una esistenza.

⁴⁶ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1928², soprattutto la quinta; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1949 (trad. it. di A. CARLINI, *Dell'essenza della verità*, Bocca, Milano 1952).

⁴⁷ Per questa fenomenologia della percezione M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941. Per il rifiuto del dualismo fenomenistico e per la distinzione intenzionale delle facoltà, cfr. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1953, pp. 11-34.

⁴⁸ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere. Studi su Parmenide, Platone e Rosmini*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», Serie 2, XXIX, 1877, pp. 277-528: 356.

Le sensazioni sono anche azioni determinate: dunque suppongono un'azione *prima determinata*: un'azione *prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato».

Le ultime due proposizioni dicono chiaramente come la sensazione abbia assunto il ruolo di percezione entitativa, e come sia inutile insistere su una sensazione percettiva ridotta a puro *sentire* l'essere. (Cfr., per questo, il n. 964-965, ed anche il n. 555 del N. S.).

Il dualismo e l'aporia, incontestabilmente, ci sono. E tanto l'uno come l'altra attenuano il disagio dell'implesso oggettivistico che si stava creando nel momento della teoria ideale. Queste ragioni dell'essere reale torneranno a farsi sentire, diventeranno anzi l'antitesi onde l'ontologia del Rosmini trova di potersi sviluppare. Le imprimeranno un movimento dialettico, avviando alla dottrina delle Forme.⁴⁹ Ma prima sarà bene completare il panorama dell'imponenza dell'essere ideale, attraverso l'esame della prova di Dio e dell'impianto etico.

DIO

Ogni asserto empirico si fonda e si giustifica con l'esperienza.⁵⁰ L'esistenza di Dio è un asserto metempirico e, come tale, parte ma si lancia oltre l'esperienza. Il lanciarsi oltre va garantito attraverso un principio di portata sintetica. Il principio, proprio per questa sua portata sintetica, non è descrittivo, ma normativo dell'esperienza. Dall'accostamento del fatto – l'esperienza – alla norma, scatta l'esigenza logica della terza proposizione che ha come oggetto una affermazione metempirica.

Ogni corretto processo di ascesa a Dio deve rispettare questo modulo teoretico, puramente formale. Garantirsi se l'esperienza logica permette un principio di portata normativa; garantirsi

⁴⁹ Un'altra maniera di difendere la percezione intellettuale rosminiana è quella di intenderla nel suo carattere constatativo, eidetico dell'essere reale. Poco fa il Bozzetti presentava proprio così la cosa. Ma allora l'essere oggettivo a che serve? Perché i casi sono due: o esso finisce per avere la funzione dell'*apriori* astrattivo in maniera analoga a quella che è la funzione dell'intelletto agente aristotelico, e con questo si tornerebbe al fondamento positivo, ma Rosmini non sarebbe più Rosmini, e cioè la scoperta della oggettività dell'essere; o esso finisce per avere la funzione dell'*apriori* sintetico kantiano, ma in tal caso l'esito diventa idealistico. Sotto questo profilo si può condividere l'osservazione gentiliana che «l'*apriori* rosminiano non ha in sé [...] alcuna contraddizione» (*Rosmini e Gioberti*, cit., p. 250), ma esso è non più l'*apriori* oggettivo rosminiano, ma un altro *apriori*. Quello oggettivo ed ideale è talmente aporetico, che non si sa come garantirlo in sé, e come intenderlo nella percezione intellettuale.

⁵⁰ «Sull'esperienza dunque si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità col concetto di corpo, perché questi due concetti, sebbene l'uno sia non compreso nell'altro, tuttavia, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni, convergono l'uno all'altro, benché solo in modo accidentale». I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, ed. Gentile, Laterza, Bari, vol. I, p. 46.

inoltre che questa normatività sia di natura ontologica; garantirsi infine che questa ontologicità non sia già offerta dall'esperienza stessa. Chiunque non ammetta la coincidenza delle due ultime proposizioni – e chi le ammette deve poi risolvere il grosso guaio della conclamata identità della esperienza col principio normativo dell'essere, la sua positività originaria⁵¹ o la sua non contraddittorietà costitutiva – non può tirar via nessuno di questi tre anelli della catena che ne porta all'Assoluto.

A proposito della prima di questa tre proposizioni, e cioè la fundamentalità dell'esperienza tanto nella presa del principio come nella presa dell'orizzonte trascendentale, è da avvertire che il suo fondamento non può essere se non l'essere attuale, né il possibile né l'ideale. Dio è possibile, l'idea di Dio ha un valore, solo se ne hai provato o ne vedi l'esistenza. Mancando questa protasi, il periodo diventa ipotetico. Ipoteticità che si risolve solo col tipo della realtà.

Questo non è il caso di Rosmini: egli non parte dal fatto della possibilità, egli parte dal fatto della *idealità* dell'idea dell'essere. Ci sarebbe intanto da sussumere che la idealità rosminiana è una idealità non logica, ma ontologica e che come tale finisce nel possibile ipotetico, anzi nell'impossibile. Se si tenesse fermo invece il cardine della assoluta logicità, e cioè la sua universalità, allora il fatto in parola non è più veicolo di teologicità, perché il modo logico (*l'aptum praedicari de pluribus*) non esige necessariamente, per la contraddizione che non esiste, il passaggio all'Assoluto. Si veda infatti. Dopo aver definito la *cognizione a priori pura* come «quella, che non solo discende dalla idea dell'essere, ma discende da essa senza bisogno di alcun dato della esperienza interna ed esterna» (N. S., 1448; E. N., vol. V, p. 263); e dopo aver dichiarato che il ragionamento a priori puro non ci conduce a conoscere qualcosa nell'ordine degli enti sussistenti e finiti, il Rosmini enuncia la tesi che «il ragionamento *a priori puro* ci conduce a conoscere l'esistenza di un infinito, di Dio». E perché? Perché il Rosmini ritiene che i caratteri logici dell'idea, quei caratteri che nel mondo classico e medioevale venivano utilizzati per dimostrare la spiritualità della anima,⁵² debbano invece collegarsi necessariamente con Dio. Il sottosuolo di questa esigenza è ancora il dualismo «soggettivo e oggettivo» già illustrato (l'idea dell'essere è una oggettività disarticolata dal sentimento) e, in fin dei conti, l'esigenza che sottostava all'illuminazione agostiniana come fu intesa dagli ontologisti di ogni stagione.⁵³ I caratteri logici dell'idea dell'essere che

⁵¹ Cfr. per questo *principio della metafisica*, G. BONTADINI, *Dal problematicissimo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 245 ss.

⁵² S. TOMMASO, *Summa Theol.*, 1, q. 75, art. 2 e art. 5.

⁵³ Sul rapporto tra illuminazione e astrazione in S. Agostino condivido la tesi di Gilson che S. Agostino ha ricorso a Dio per la garanzia dei nessi, mentre affida all'esperienza il *seminarium* delle nozioni. Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1949³: a p. 124 c'è la conclusione del vasto studio dedicato all'argomento. Per la differenza di orizzonte generale che astrazione ed illuminazione includono così si esprime la Vanni Rovighi: «Un motivo per cui S. Agostino non poteva concepire la spontaneità intellettuale, l'apriori insomma, come astrazione mi sembra questo: che il concepirlo in tal modo significa ancorare fortemente l'intelletto alla sensibilità e la sensibilità non la poteva reggere, così inficiata come era di soggettività. [...]. E qui ci ricollegiamo ad una differenza di carattere generale: quella fra la concezione umbratile della

dovrebbero chiamare in causa Dio stesso son questi: «la verità, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna potenza [...] non ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè [...]. Non mostra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denominare *essere logico*, ecc.» (N. S., 1459; E. N., vol. V, p. 269).

Una simile messe di caratteristiche logiche non rimanda necessariamente al motivo teologico: a meno di non voler ricorrere al romanzo metapsichico della reminiscenza platonica o al suo motivo metafisico profondo del conoscere come aver conosciuto (si pensi alla reminiscenza del *Menone* ed alla seconda prova dell'immortalità dell'anima nel *Fedone*); la logica che si radica sul sano umanesimo conoscitivo spiega immanentisticamente queste proprietà dell'essere logico.

Ci si potrebbe osservare a questo punto che noi stiamo ragionando per Rosmini come se i termini di base fossero nudamente logici, come dovrebbero essere; e non caricati ontologicamente, come invece sono. Ma la carica ontologica dell'ordine logico è per lo meno arbitraria: c'è nell'ordine logico molto di più e di diverso dell'ordine esistenziale (tutti i concetti astratti, per es.) e chi potrebbe impunemente confonderli? L'arbitrarietà diventa ancor più acuta, quando

natura, propria del platonismo, e il naturalismo aristotelico, per il quale ogni ente naturale ha un suo valore e spessore ontologico, se così si può dire. La ragione fondamentale per la quale S. Tommaso ammette un intelletto agente immanente ad ogni singolo uomo come condizione necessaria e sufficiente della conoscenza intellettuale è che ogni natura deve avere in sé i principi necessari alla sua attività propria». (S. VANNI ROVIGHI, *Illuminazione agostiniana e astrazione tomistica*, in AA.VV., *Filosofia e Cristianesimo*, Marzorati, Milano 1947, p. 316). Si potrebbe notare in questa posizione tomistica una aporia. Quella del finalismo della vita conoscitiva. Ma il finalismo – come si vedrà – è garantito dall'esistenza di Dio. Ed allora acquista senso il dire che una natura non può mancare dei principi necessari alla sua attività propria? In tal caso l'esistenza di Dio non è garantita da quella conoscenza che cerca in Dio la garanzia. Alcuni studi di A. Masnovo su queste prime mosse della criteriologia hanno dissolto completamente la presenza di questo circolo. Il finalismo sufficiente per garantire la conoscenza è quello *percepito* nell'esame fenomenologico dell'*intellectus principiorum*: mentre il finalismo metafisico – come quello che necessita per avallare la annotazione suddetta – s'instaura solo dopo aver dimostrato i grandi cardini teistici della volta metafisica. A. MASNOVO, *Esegesi tomistica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica»: XXVII, 1935, 4, pp. 329-337; XXIX, 1937, 2, pp. 144-147; XXXII, 1940, 4, pp. 274-282). Ecco le conclusioni: «Il finalismo con la sua direzione, e proprio come valore, è percepito e colto precisamente nella necessità soggettiva dell'assenso scaturiente dalla necessità oggettiva che si fa evidente [...] negli atti che proprio la sinderesi, e l'«*intellectus principiorum*» sostengono. L'evidenza oggettiva, onde si illuminano, attraverso l'analisi, la sinderesi e l'«*intellectus principiorum*», cioè i primi principi, porta alla coscienza del finalismo [...]. Il finalismo percepito e colto come valore nei primi principi viene naturalmente percepito e colto come valore nei giudizi ulteriori portati a galla in virtù dei primi principi» (pp. 280-281).

questo ipotetico ordine logico-ontologico lo si voglia dire intenzionalmente aperto sull'Assoluto. (Per il completamento tecnico di questa prova si veda il n. 1460).

Il Rosmini stesso avverte la poca purezza logica del ragionamento precedente, e propone un «ragionamento più puro» (nel n. 1461), che è questo. L'essere ideale è solo iniziale e manca dei suoi termini reali, sia di quello finito sia di quello infinito. Ora questa inizialità, priva di «una sussistenza assoluta», rende l'essere relativo. Per il *principio di assoluta sussistenza* – «ciò che esiste relativamente suppone ciò che esiste assolutamente» – è necessità concludere che «l'essere ideale esige un'attuazione infinita, sostanziale».

Osservo dapprima la tautologicità del principio. Già da tempo la critica più accorta aveva rifiutato come tautologico un simile principio di causalità, che trionfò nelle critiche di Hume e di Kant. L'effetto suppone la causa, il relativo suppone l'assoluto. Questa è tautologia e serve a nulla. Il vero principio di causa è quello che ci mette di fronte al relativo (*quidquid movetur ab alio movetur* dove il primo *movetur* ha da essere inteso in senso intransitivo). Mentre l'affermazione che «a dato effetto data causa» è il principio del determinismo fisico, che può essere discusso quanto alla conoscibilità del *dato* che ricorre nel soggetto e nel predicato (come di fatto è avvenuto col principio di indeterminazione dello Heisenberg).

Che se invece il principio rosminiano sta ad indicare l'esigenza della ragione sufficiente in quel senso con cui fu intesa e illustrata dal Masново come l'aseità o assolutezza che dev'esserci per entro l'ente,⁵⁴ allora ricordo che non è con questo principio che si decide sul *chi* è l'assoluto, ma solo *che* esso deve esserci.

Quanto poi al fatto da cui il Rosmini parte, non occorre aggiungere parola perché la caratteristica della inizialità s'iscrive nella interpretazione metafisica dell'essere ideale. Il che significa aver perduto la nozione del puro logico come intenzionalità seconda, opera del pensiero umano; e significa aver portato il pensiero sulla zona di quella ipoteticità, che solo può salvarsi dal nullismo ancorandosi ad un termine reale teologico. Ma allora il termine reale teologico non può essere garantito da lei, che cerca garanzie. L'argomento ontologico è la spina del rosminismo. Ma senza questa spina tutto casca in frantumi.

L'argomento ontologico è spina per quell'essere ideale che dovrebbe fondarlo: purtroppo, come si sta vedendo, è lui stesso che chiede di essere fondato. Né si dica che questo avviene in ogni metafisica del finito: perché in una corretta metafisica dell'esperienza, questa è fondamento per la *conoscenza* dell'Assoluto, mentre questo diventa fondamento per la *realtà ontologica* dell'esperienza stessa. Nel caso Rosmini il termine assoluto diventa esigito come fondamento per la conoscenza o concepibilità stessa dell'essere dell'esperienza. «Per tal modo l'essere necessario sussistente o metafisico, s'identifica coll'essere necessario logico a cui s'aggiunga il natural suo termine: e quindi non esistono propriamente per sé due necessità, l'una logica, l'altra metafisica; ma una sola, la quale ad un tempo è nella mente e in sé stessa» (N. S., 1461; E. N., vol. V p. 271).

⁵⁴ A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1948, p. 45. Per il principio di causalità si veda pure la trattazione ormai classica che ne fa il Masново, *op. cit.*, pp. 56 ss.

IMPIANTO ETICO

Continuo l'esame della imponenza oggettivistica, saggiando succintamente le linee maestre dell'impianto etico.

Un'etica di tipo intuizionistico diventa normativa nella misura che l'imponenza del fatto, posto alla base, riesce a tramutarsi da puro giudizio constatativo a giudizio imperativo, di valore.⁵⁵ La trasformazione di cui si dice è necessariamente legata alla dottrina del valore, alla metafisica. L'intuizione diventa norma, l'etica descrittiva diventa normativa, nella misura in cui riesce a saldarsi con una teoria generale della finalità. Una teoria generale della finalità suppone una metafisica del Bene: e questa una metafisica dell'Essere. Diversamente non esce dalla fatticità. Il sapere morale è pertanto deduttivo: esso diventa norma a patto di radicarsi in un finalismo; il finalismo è fine ultimo di diritto e quindi incontraddittorio a patto di fondarsi sulla teoria dell'Assoluto; la teoria dell'Assoluto non può prescindere dai principi primi e dall'analisi trascendentale ontologica. *Legge, norma, fine, bene, Essere creante ed ordinante sono anelli necessari per l'impianto etico.* Per cui se la legge si presenta epistemologicamente dominata dal motivo legale; metafisicamente essa rimane dominata dal motivo del bene, del fine, dell'essere perfezionante. Primato del bene sulla legge, nell'ordine costitutivo; primato della legge nell'ordine constatativo. Chi si fermasse alla semplice constatazione potrebbe anche pretendere ad un formalismo etico puro, ma manca della prova normativa. Come nel caso di Kant, dove la fondazione finale conclude col *factum*.⁵⁶

Quella di Rosmini è etica descrittiva o normativa? È etica intuizionistica o deduzionistica? Entrambi i secondi termini delle alternative danno di fatto la posizione di Rosmini. Ma il problema non è pacifico sulla linea di principio. Perché non l'essere metafisico è quello che precede la deduzione; ma l'essere della ideologia, sia pure metafisicizzato. E siccome il lettore sa già cosa intendiamo per metafisicizzato al posto di metafisico e sa insieme come esso, pur metafisicizzato, è impotente a reggere una teologia e prima ancora una ontologia potrebbe già subito tirare la conseguenza sulla non deduttività e conseguente normatività di quest'etica.

Il ragionamento che porta il Rosmini a vedere nell'essere ideale «la suprema regola della

⁵⁵ Per i vari tipi di sistemi morali cfr. A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, E. N., vol. XXI, 1941. A p. 153 c'è una grande tavola che classifica 51 sistemi morali: dal N. 26 al N. 33 ci sono i sistemi propriamente intuizionistici. Nel medesimo volume, curato da D. Morando, è contenuta la prima opera filosofica morale di A. Rosmini, i *Principi della scienza morale*, del 1831, l'anno successivo alla pubblicazione del N. S., dove c'è il primo e definitivo impianto dell'etica generale rosminiana. Per le vicende biografiche, bibliografiche e le connessioni teoretiche si veda l'*Introduzione* molto ricca di D. Morando.

⁵⁶ I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, ediz. Capra. Si veda la *Deduzione dei principi della ragion pura pratica*, pp. 50 ss. Ecco il *leit motiv*, la non deducibilità. «L'Analitica dimostra, che la ragion pura può essere pratica, cioè può determinare per sé, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; e invero lo dimostra mediante un fatto [...] questo fatto è legato inseparabilmente colla coscienza della libertà della volontà [...]».

specie particolare di giudizi che si fanno sulla moralità delle azioni» e cioè «la prima legge», si basa sostanzialmente su questi due motivi; che l'essere, il vero e il bene sono una cosa sola vista sotto diversi aspetti; e che l'essere diventa bene tosto che acquista un rapporto con la volontà.⁵⁷ Possono sembrare due motivi, ma in realtà si riducono ad uno solo: l'essere acquista la caratteristica del fine normativo di diritto tosto che viene in rapporto con la volontà, e volontà umana. A me pare che il rapporto con la volontà dia all'essere l'appetibilità, e cioè una relazione con la persona: mai più che gli dia la normatività. Si instaurerebbe una colluvie di fini di fatto, che la fenomenologia può segnalare come propri della frequentazione umana; mai più che l'essere degli enti o un essere neutro generico (*fons vacui*) per il fatto che viene a contatto con la volontà umana diventi norma dell'azione. Perché ciò sia, occorre che lo si veda investito della categoria del valore incontraddittorio: che l'essere sia l'Essere e cioè creante e finalizzatore; tale da dare senso e spessore alle cose; onde l'imperativo per queste realtà creaturali di riscoprire e seguire l'orma del disegno divino. Scaturisce così il fine ultimo di diritto,⁵⁸ la vocazione.

Anche S. Tommaso sembra poggiare la dimostrazione della caratteristica trascendentale della bontà dell'ente sulla semplice annotazione ontologica, ma quando poi tratta del bene come fine e, soprattutto, dei beni come fini diversi e particolari che chiedono di essere gerarchizzati per passare dal semplice bene entitativo di fatto ad un bene e quindi un fine di diritto, non solo in astratto, ma anche per me soggetto di vita morale, allora egli collega chiaramente il trascendentale della bontà dell'essere col principio teologico della finalizzazione. Quanto al primo: «Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum [...]» (*Summa Theol.* 1, q. 5, a. 3). A rigor di termini l'*in quantum est ens* implica che l'essere è considerato nella sua normatività, non nella sua fatticità, che può essere anche contraddittoria. È l'essere divelto dal non-essere, *de jure* un essere teologico. Ma pieno di quella ipoteticità propria del principio di ragion sufficiente, che una volta affermato l'essere lo vuol anche a se, assoluto. Or tutto questo essendo discorso sulla normatività è anche discorso puramente formale. E nella sua formalità, la formalità della ontologia pura e del dover essere, riafferma la connessione.

Quanto alla gerarchizzazione ed alla instaurazione trascendentale, e non più formale, del principio finalistico come normativizzante verso il bene, così si esprime S. Tommaso. «Cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Dcus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum» (*De Verit.*, q. XXII, a. 1). Dove è detto che tutto è inclinato al bene; e che nel tutto dei beni per i singoli quelli

⁵⁷ Lettera a Don Luigi de' Conti Padulli del 7 marzo 1831 (*Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-94, vol. III, pp. 665-666).

⁵⁸ Per questa deduzione del fine ultimo di diritto dalla metafisica cfr. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 12-18. «C'è dunque e qual è questo ultimo fine di diritto? Porsi questa domanda vale quanto porci la domanda: esiste Dio? Perché, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio». Per il collegamento del finalismo etico con la teologia naturale si veda *Summa Theol.* I II, q. 1 e *Summa contra Gentiles*, primi capitoli del libro III.

son buoni e normativi che s'instaurano nel disegno di perfezione creaturale. Risulta così che la moralità è l'adesione soggettiva alla gerarchia di valori quale risulta dal rapporto tra natura e sua perfezione ontologica: perfezione ontologica costituita dalla intrinseca partecipabilità dell'Essere e del Valore in quanto creante ed elevato.⁵⁹

Il legame stabilito dal Rosmini tra ideologia ed etica, oltre alla crisi fondamentale della normatività, porta con sé altre due caratteristiche negative: il nominalismo e il formalismo. Nominalismo e formalismo legati sia alla deduzione dell'essere fondante, che il Rosmini ripete qui dai diciott'anni, sia alla definizione della legge morale. La legge viene a coincidere con l'essere astratto. «Egli è evidente, che una nozione dipende talvolta da un'altra più generale [...]. Ora in una serie di nozioni, ciascuna delle quali dipenda da una nozione anteriore, e la supponga, vi dee pure avere un termine; poiché altrimenti s'andrebbe all'infinito: cioè si dee venire finalmente ad una ultima nozione, dalla quale tutte le altre dipendano, la quale sia supposta da tutte [...]. Ora, se le leggi morali considerate nelle menti non sono anch'esse che altrettante *nozioni*, forz'è che anche nella serie di queste nozioni, di queste leggi, noi veniamo ad un fine, ad una *ultima* legge o nozione, la quale si può dire anche *prima* [...]. La prima legge adunque è quella prima idea o nozione colla quale si formano i giudizi morali. Ma quale è dunque questa prima idea o nozione? quale è questa prima legge? L'Ideologia dimostra che v'ha nell'uomo un'idea prima, anteriore a tutte le altre, colla quale come con regola suprema tutti i giudizi si formano» (*Principi della scienza morale*; E. N., vol. XXI, pp. 25-26). Per non incorrere in una obiezione troppo facile ed anche non vera è da tener distinto il fatto del presentarsi la legge come *nozione*, che fa conoscere i principi e le norme etiche (momento epistemologico della moralità) e il fatto della finalità o normatività teoretica che la nozione o legalità contiene (momento ontologico della morale). Io non contesto al Rosmini l'aver dichiarato che allo spirito umano la moralità si presenti come una nozione; mi pare invece che si debba contestare che la nozione della legge possa essere ridotta all'*idea* dell'essere, quale l'astrazione depauperante dei diciott'anni ha elaborato. L'accusa di nozionalismo investe non il motivo formale della legalità definito dal Rosmini con chiara aderenza ai requisiti giuridici della legge,⁶⁰ ma riguarda il fondamento della moralità. Nozionale il fondamento etico

⁵⁹ Per il rapporto tra l'essere e i termini trascendentali, soprattutto la verità, si veda J. VANDE WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, in «Revue Philosophique de Louvain», LII, 1954, 4, pp. 521-571. Tra i vari sensi che l'espressione «ens et verum convertuntur» acquista, quello è metafisico che passa attraverso Dio creatore. Si tratta del senso de «la dépendance de tout être par rapport à l'esprit créateur de Dieu». Questo senso non è un «intelligibile premier». «Il constitue, au contraire, une thèse importante de l'explication ontologique dernière des choses, et il faut lui donner une toute autre place que celle du thème original, dans le développement logique de la philosophie» (p. 571).

⁶⁰ Così il Rosmini definisce la legge: «La legge morale non è che una nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare. Acciocché poi si possa far uso di questa nozione, e recar giudizio delle azioni umane, conviene che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti: 1) Che quella nozione sia ricevuta nella mente di chi giudica. 2) Che il soggetto che ha quella nozione siasi avveduto della sua

di Rosmini, non perché egli si preoccupi delle condizioni onde una legge ha di essere tale sotto il nudo profilo giuridico; ma perché l'oggetto stesso della legge e cioè la radice della moralità, viene ridotto a nozione. Nozione dell'essere, che non genererà mai, per pressione analitica, il dover essere. A meno di ricorrere alla teologizzazione della nozione stessa. All'argomento ontologico: visto che l'ontologia è fuori causa.

Ma tanto nel caso che si stia alla più genuina accezione dell'idea dell'essere sia che si faccia il gran passo di sentirlo come Essere, l'etica che vi si aggancia non riesce a superare nel primo caso lo scoglio del formalismo e nel secondo lo scoglio della impossibilità della deduzione dei valori umanistici e cosmologici. Il formalismo è frutto diretto del nozionalismo, della esorbitanza idealistica: se il concetto di legge precede e domina quello di bene; e se il concetto di bene è ridotto alla nozione che coincide con la legge, e cioè l'idea dell'essere, non significa ciò la massima formalizzazione dell'etica? E nel caso che si voglia concedere all'idea dell'essere lo spessore neoplatonico e blondelliano della consistenza del pleroma, non significa questo aver ripreso il motivo trascendentistico del platonismo perenne, con conseguente volatilizzazione della integrità umana e cosmica?

Concludo sul momento oggettivistico rosminiano con un rilievo di struttura sulla povertà sistematica dei fondamenti. Il fatto di aver impostato l'etica attraverso una definizione formale della legge, e di aver dato come oggetto teoretico a questa legalità la sola idea dell'essere, con quell'abusato ragionamento astrattistico che abbiám visto, non legittima la conclusione che dietro a vasta è ricca espansione fenomenologica e culturale dell'opera pure vasta e ponderosa di A. Rosmini stia una preoccupante povertà di motivi teoretici puri e la presenza di un esorbitante, estrateoretico, *Deus ex machina*?⁶¹

attitudine a servir di regola ne' giudizi morali; ed allora può dirsi *promulgata* nel soggetto, e comincia ad aver propriamente la natura e la forza di legge. 3) Che venga *applicata* dal soggetto alle azioni da giudicarsi» (*Principi della scienza morale*, E. N., vol. XXI, pp. 23-25). Tutto questo discorso riguarda le condizioni formali e astratte della pura legalità; ma non dice onde precisamente consista la norma. Manca la metafisica del bene.

⁶¹ Giuseppe Zamboni condivide il giudizio negativo da noi dato sull'impianto etico rosminiano, anche se lo motiva diversamente. Quando egli *invita* a tornare all'etica di Rosmini, intende un ritorno al piano antropologico e volontaristico di quell'etica; non al piano ultimo e radicale. A suo giudizio non solo sono distinguibili questi due piani; ma anche la motivazione propriamente fondamentale è disgiungibile dalla ideologia. «Nel complesso del suo sistema di morale vi sono due piani, e, se nel secondo piano, dove si discute sul fondamento ultimo del giudizio, sulla moralità delle azioni e sul fondamento ultimo del dovere, si trova l'influsso decisivo della sua ideologia e del suo desiderio di unità sintetica, invece nel primo piano tutto si fonda sull'esperienza dell'atto di volontà e del suo oggetto, con una tale chiarezza e precisione di osservazione e di analisi, ecc.» (*Invito a ritornare all'etica di A. Rosmini*, in «Segni dei tempi», IV, 1937, 1, pp. 48 sgg.). Su questo è facile essere d'accordo con Zamboni. Più difficile pensare che l'etica di Rosmini possa disgiungersi dalla sua ideologia, dove il Rosmini stesso l'ha saldamente congiunta. Ed infine, secondo Zamboni,

IL «RINNOVAMENTO»

Esauritosi il possente momento creativo del biennio '30-'31, il Rosmini è sul «chi va là» per motivo delle reazioni critiche. Nonostante il chiaro proposito, nettamente più volte manifestato,⁶² di volere integrare il *Nuovo Saggio* con opere di metafisica pura, dovranno passare quasi due decenni prima che con la *Teosofia* (iniziata nel 1846 e non terminata) questo proposito abbia il suo alto compimento. Questa fase polemica chiude il *Nuovo Saggio* e culmina ne *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*. Accanto alla lotta teoretica per l'essere ideale, il decennio successivo al biennio fin qui considerato vede allinearsi le più importanti opere di filosofia morale e giuridica: 1837, *Filosofia della morale* (che contiene il già citato volume dei *Principi della scienza morale* e l'inedito volume di *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* con una vasta *Prefazione alle Opere di filosofia morale*); 1838: *Antropologia in servizio della scienza morale*; 1839: *Trattato delle coscienze morale; Filosofia della politica. - La Società e il suo fine*; 1840: *Ascetica*; 1841: *Filosofia del diritto*. Col 1845 e con il *Sistema filosofico* riprende la teoresi centrale intorno all'essere, che forse promette cose nuove dopo un urto tanto vasto di polemiche. L'anno dopo, aprile 1846, il Rosmini mette mano alla *Teosofia*. E qui, nel grande crogiolo, dove vien fuso o solamente inserito tutto il gran mare delle polemiche e delle varie imprese teoretiche, la marcia metafisica rosminiana ha il suo culmine ed il suo fine.

È su questa marcia polemica e insieme costruttiva che ora si vorrebbe sostare: non è possibile giustapporre senz'altro l'essere del *Nuovo Saggio* con quello della *Teosofia*: i vent'anni che dividono queste opere (penso alla *Teosofia* del rifacimento parziale) non sono passati invano. Si stia intanto alla prima cesura segnalata: il *Rinnovamento* e la sua problematica.

Quattro anni dopo la pubblicazione del *Nuovo Saggio* il Rosmini ci offre nello scritto *Come si*

l'idea dell'essere innata ha lo scopo di darci la «misura del valore oggettivo degli enti, il principio di graduatoria dei valori» (ivi, p. 68). Ora perché l'essere possa compiere questa funzione non occorre che si insista sulla innatità, perché basta l'idea dell'essere in generale, «che sia acquisita dai primi atti dell'intelligenza» (*ibidem*). Non credo che basti l'idea dell'essere, innata o meno, per darci la misura intrinseca del valore: un vero finalismo non può essere che teologico.

⁶² Esauritosi il momento creativo, ma non quello programmatico. Scriveva al Tommaseo da Roma il 14 marzo 1829: «Ben tosto darò mano alla stampa di un'opera sull'*Origine delle idee*: vengono due tomi: è una quistione fondamentale: se Iddio mi assisterà susseguirà a quest'opera una opera maggiore intitolata: *Filosofia pura*». *Epistolario completo*, cit., vol. III, p. 46. Nella lettera al Gentili del 18 gennaio 1831 dice di aver lasciato di proposito l'esame dei problemi metafisici «avendo poi intenzione di estendere gran parte di quelle infinite cose che ho tenuto indietro in una *Teologia naturale*, che se Iddio mi darà vita, tempo e forza pubblicherò dopo averle preparato la strada con opere elementari, fra le quali ripongo il *Nuovo Saggio*. Allora si vedrà la *fecondità* del principio posto [...]» (*Epistolario completo*, cit., vol. III, p. 593).

possano condurre gli studi della filosofia⁶³ una impostazione singolare del rapporto «ideale» e «reale», come termini che connotano nella loro opposizione la distinzione tra ragione o filosofia e la fede. La verità dei filosofi non è «un essere reale e sussistente» ma solo «un essere mentale, un'idea [...] un'astrazione» (ivi, 5; E. N., vol. II, p. 304), mentre il principio della Religione è «una cosa reale, una sostanza, una persona». Anzi il vedere «come ciò che è un *essere ideale* possa anche sussistere in se medesimo» è una cosa «superiore al concepimento naturale dell'uomo; è appunto il *mistero della Fede*» (ivi, 6; E. N., vol. II, p. 304). «L'essere della filosofia è ideale e indeterminato; l'essere della Fede è anche reale e d'ogni lato completo» (ivi, 10; E. N., vol. II, p. 305). Se c'è addirittura un salto «misterioso» tra ideale e reale, come è possibile avviarsi legittimamente a determinare l'ambito della ontologia come l'ambito della teoresi intorno alle tre forme? O tener duro al chiodo dell'essere ideale e l'ontologia delle forme non s'instaura; o optare per l'ontologia delle forme ma mescolandovi il dato della fede.

Non è accidentale il fatto di questa seconda ipotesi: tra le tante maniere con cui il Rosmini sta tentando la soluzione del problema dell'esistenza, questa dell'implesso teosofico è destinata a correre molto lontano. Tra le tante maniere; ho detto: ma intanto taluno insiste nel trovare la dottrina dell'essere quale viene offerta dal *Rinnovamento*⁶⁴ identica a quella del *Nuovo Saggio*. Altri invece mi pare che esagerino in senso opposto: per il Benzoni qui il Rosmini «indotto a rispondere alle critiche del Mamiani, a poco a poco all'essere meramente possibile vien sostituendo un altro essere, o per dir più propriamente, una dottrina intorno all'essere talmente modificata da sembrare un'altra». ⁶⁵ Che corra miglior acqua per entro questo libro, è senz'altro vero; come è vero senz'altro quello che annota il Morando che con questo libro si fa un passo avanti risoluto e decisivo verso la metafisica, nel senso che il problema dell'essere comincia ad essere visto per sé, fuori della problematicità ideologica. Ma vorrei pur sottolineare col Benzoni – dal quale dissenso circa lo spostamento teoretico ch'egli vi vede – che la polemica Mamiani come più tardi la polemica Gioberti circa l'essere e il suo valore, non passa invano. Anzi a proposito del clima polemico, che è stato tanta parte dello sviluppo rosminiano, annoterei in generale che, mentre nell'età del *Nuovo Saggio* era il sensismo e l'ideologia il bersaglio polemico onde il Rosmini muove

⁶³ Pubblicato dapprima nel *Manuale per l'educazione umana* di A. FONTANA, e poi inserito dal Rosmini stesso nella *Introduzione alla filosofia*, Casuccio, Casale 1850; E. N., vol. II, pp. 301-311.

⁶⁴ Cfr. la vasta prefazione di D. Morando premessa ai due volumi dell'Edizione Nazionale (voll. XIX, XX, Bocca, Milano 1941), alle pp. LIII-LV. Il titolo disteso dell'opera ne dice la natura frammentaria e polemica ed insieme il preciso bersaglio: *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbatì*, Pogliani, Milano 1836. Importante pure il sottotitolo, che conferma il posto ideale da noi stabilito per quest'opera: *a dichiarazione e conferma della Teoria Ideologica esposta nel «Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee»*. Per la polemica Rosmini-Mamiani cfr. l'esauriente studio e bibliografia del Morando, cit., pp. IX-XLIX.

⁶⁵ R. BENZONI, *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano*, Sonciniana, Fano 1888, p. 29. Quello intorno cui il Rosmini si affatica è di mostrare in tutti i modi la realtà dell'essere (p. 39): fatica che sotto la pressione del Gioberti lo conduce al panteismo.

la sua teoresi e la sua passione; ora invece sono le accuse di nullismo, di soggettivismo che tormentano il suo filosofare. Ne venne naturalmente l'insistere sul tema dell'esistenza e sul tema della forma reale.⁶⁶

A questa insistenza egli venne chiamato anche dai suoi stessi discepoli: ne fa fede l'*Epistolario* – non ultima delle grandi opere filosofiche di A. Rosmini – e lo stesso *Rinnovamento*. Si possono anzi allineare subito alcuni testi che propongono le dimensioni nuove. Mentre la problematica e la teoresi intorno all'essere ideale si sta concludendo, riaffermata anche attraverso il *Gedanken Experiment*,⁶⁷ l'allineamento di questi motivi innovatori avverte che il destino di questa ontologia non è concluso.

A D. Giuseppe Bajlo il 22 settembre 1836 scriveva «esser vero che il *reale* non può entrare nell'*ideale*, la *sensazione* nell'*idea*: ma esser vero in pari tempo che la *sensazione* (il patire) determina l'*idea* (l'essere) [...]. Convien riflettere che oltre il *sensu* e l'*intelletto* vi è nell'uomo l'unico soggetto, l'*Io*, che nella sua unità riceve da una parte la *passione* e dall'altra intuisce l'*essere* [...]. La cognizione *materiata* non è propria dell'*intelletto*, noti bene; ma del *soggetto sensitivo-intellettivo* [...]. È la mia coscienza (l'*Io*) quella che si accorge questa mia *sensazione* (non la sua *idea*) essere una realizzazione *parziale* (qui sta la determinazione) dell'essere».⁶⁸ Questa lettera segna un innegabile progresso sulla via del riscatto dell'essere reale; pur non radicalizzando la cosa (radicalizzare avrebbe significato affermare che la cognizione materiata non ha innatismo che la precede), il Rosmini riconosce che prima della dualità sensazione-intelletto c'è l'unità della coscienza, determinata dall'unità dell'*Io*, e quindi l'unità dell'esperienza. Ma spostatosi così l'asse interpretativo del fenomeno conoscitivo, perché voler ancora insistere su quella parte di conoscenza come conosciuto, e non stare in maniera esclusiva e questa constatazione unitaria? Se la cognizione materiata è frutto dell'*Io* nella sua unità psico-fisica, l'insistere su un *préalable* di conoscenza ideale che dualizza inutilmente la presa dell'essere crea la situazione fenomenistica.

Perché è questo il fatto nuovo d'orizzonte generale che si sta determinando col crescere della problematica intorno all'essere reale: fatto nuovo che non sostituisce ma si sovrappone a quello antico. E la sovrapposizione di due prese dell'essere, non come prese di due enti, ma come prese di diversa intenzionalità – sul tipo dell'*être objectif* e dell'*être formel* di Cartesio – genera il dualismo gnoseologico con conseguente fenomenizzazione e noumenizzazione del piano metafisico.

⁶⁶ Per gli attacchi che partivano dall'ambito filosofico per finir tosto nell'ambito dell'ortodossia (e questa trasposizione fu una delle cose che hanno maggiormente nociuto alla polemica ed alla discussione di questo pensiero) cfr. G. PUSINERI, *Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1943⁴, pp. 207 ss.

⁶⁷ Intendo dire del capitolo ove «si trae conferma alla nostra dottrina dalle astrazioni che fanno i bambini» (*Rinnovamento*, pp. 160-163; E. N., vol. XIX, pp. 170-173).

⁶⁸ *Epistolario Completo*, cit., vol. V, pp. 744-746.

In un *Frammento di lettera sul giudizio primitivo*⁶⁹ il Rosmini affronta, con accenno di coscienza nuova, il giudizio di esistenza. «Quando diciamo che l'ente sussiste noi parliamo di quell'ente o essenza che abbiamo conosciuto nell'idea; non parliamo mica dell'idea che è la sua vera conoscibilità. Dunque nel giudizio primitivo nel quale affermiamo gli enti, non è mica l'idea che affermiamo nel sentimento, non è l'idealità dell'ente, ma per dirlo di nuovo, l'ente stesso. Errano dunque quelli e male ci intendono quando ci attribuiscono l'assurdo, che noi affermiamo l'essere ideale delle cose reali». Nel frammento – invero non troppo perspicuo – viene proposto un nuovo cespite di approfondimento della unità profonda delle forme dell'essere. Si fa leva sulla distinzione – già presente nel *N. S.* – tra oggettività ed idealità dell'idea dell'essere.⁷⁰ Nel giudizio di sussistenza è l'aspetto di oggettività (*id quod*) quello che lega con il sentimento: l'aspetto della idealità rimane proprio della forma ideale. Il che porterebbe ad un utile e necessario recupero della semanticità puramente logica dell'idea che ritorna al suo naturale essere *id quo* (dove l'*id* rimane subordinato al *quo*, ed il *quo* è tutto – cioè pura relazione senza suo spessore –). L'essere si manifesta. Ma e allora l'oggettività ond'è garantita? Perché per Rosmini – ed anche qui c'è mancanza di radicalizzazione – l'intenzionalità ontologica dell'idea dell'essere, che pur fu distinta dall'idea stessa, termina pur sempre nell'idea – e ritorna la confusione dell'*id* tra il *quo* ed il *quod* –. Se anche viene introdotta la distinzione tra forma e contenuto dell'idea, il contenuto torna a coincidere con la forma, perché non esce dal campo del puro oggettivismo e non si struttura sull'essere degli enti. Questi rimangono fuori della presa intellettuale e necessita altra presa, e si noumenizzano *de jure*.

Le sorti del realismo – il problema nuovo per cui il Rosmini si sta ora battendo – sono legate nel *Rinnovamento* alla sensazione come «modificazione nostra» ed al «principio ragionante» (*Rinnovamento*, 546; E. N., vol. XX, p. 296). Ad essi è affidata la deduzione realistica. Il punto di partenza rimane sempre la possibilità logica. È necessario «che voi prendiate la parola *idea* come parola da me imposta all'*essenza conoscibile* della cosa; e così prendendola, voi vedrete che l'*idea* non è mai di cosa sussistente, ma sempre di cosa considerata nella possibilità sua» (*Rinnovamento*, 545; *ivi*, p. 295). Essendo l'*idea* un puro possibile, «non riman dunque a spiegare se non la percezione di questa cosa reale e sussistente, la quale ci avvisi che la cosa, che abbiam in *idea*, è anco realizzata» (*ibid.*). Il reale e sussistente non può essere offerto alla sensazione che è *modificazione*

⁶⁹ Questo frammento senza data fu pubblicato dal Rosmini stesso nell'*Introduzione alla filosofia* (E. N., vol. II, pp. 352-353). Siccome si parla di *idea* dell'ente come nella prima edizione del *Nuovo Saggio* penso che questo scritto sia anteriore al *Rinnovamento* (1836) ove si distingue tra essere e ente, come si distinse poi nella 2ª edizione del *N. S.*, edita pure in quegli anni (1836-37).

⁷⁰ Questa distinzione è lucidamente ripresa così dal BURONI (*Dell'essere e del conoscere ecc.*, cit., p. 343): «Al di là della Ideologia che contempla l'Idea, che è la faccia chiara dell'Essere, ed è insieme a mo' di un ammanto luminoso di cui si circonda e entro cui si cela, si fa luogo a un'altra scienza e nobilissima, ecc.». Anche A. FRANCHI nel suo *Saggio sul sistema ontologico di A. Rosmini* (Sodalitas, Domodossola 1953) trova che «l'apertura del "sistema ontologico" di A. Rosmini è rappresentata dalla distinzione tra *idea dell'essere* ed *essenza dell'essere* da quell'*idea* manifestata» (p. 13).

mia e non supera il piano della percezione sensitiva (o l'assurdo dell'essere *solamente sentito*) (*Rinnovamento*, 546; ivi. p. 296). Ecco allora la mediazione del principio ragionante: «non è vero che v'ha un principio dentro di noi, pel quale diciamo “noi siamo modificati, dunque v'ha una cosa che ci modifica”? [...]. E qui comincia la *percezione* delle cose sussistenti diverse da noi» (*Rinnovamento*, *ibid.*).

Importanza decisiva del principio ragionante. Esso ha il compito di dare una intenzionalità oggettiva alla percezione sensitiva. Si osservi però l'aporia in cui viene a trovarsi questo ponte della realtà: esso agisce quando il soggetto conoscente non ha in mano che l'essere ideale e la sensazione priva di intenzionalità. Nell'entimema in cui è espresso il principio c'è una evidente *quaternio terminorum*: «noi siamo modificati, dunque c'è una cosa che ci modifica»: la parola «cosa» vale sia come l'oggetto della sensazione percettiva sia come ente reale. Ma il passaggio non è fondato: quello che vuol dir la parola «cosa» prima del dunque, rimane anche poi, né ad operare il passaggio basta l'essere ideale che è estrinseco. La *quaternio terminorum* consiste nel dare arbitrariamente alla parola *cosa* prima il senso di oggetto non intenzionale all'essere: e poi il senso di ente reale. Più che mediato l'essere reale viene surrettiziamente innestato nel circolo cieco della percezione sensitiva. Il problema è ancora quello della percezione, con tutte le possibili critiche, di cui s'è fatto cenno.

Allo scopo di vedere il principio ragionante in funzione e lo sfocio nella teoresi oggettivistica senza termini reali segnalo al lettore alcuni brani del *Rinnovamento*, che possono sancire la forma definitiva del primo tempo della ontologia rosminiana. *Rinnovamento*, 456 («Riman dunque a vedere [...]»), E. N., vol. XX, p. 296; 564 («Come dunque, dobbiam cercar noi, il principio ragionante fa questo passaggio? [...]»), pp. 297-98; 547 («Quando riceviamo delle sensazioni, ecc.»), p. 299.⁷¹

II

RISCOSSA DELL' ESSERE REALE

(1841 - 1850)

QUATTRO FILI PER IL REALISMO

Fin dagli anni del *Nuovo Saggio* il Rosmini considera l'ontologia come il necessario complemento della ideologia. Anzi è a dire che già prima della stessa ideologia i problemi teologici

⁷¹ Nel 1843 il Rosmini stesso ha ridotto in tesi i capisaldi della sua Ideologia. Queste tesi dovevano essere studiate e discusse dagli alunni dei collegi rosminiani. Notevole la settima tesi: «L'idea dell'essere è data all'uomo dal Creatore, ed è la *forma* dell'intelligenza». *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, U.T.E.T, Torino 1883, p. 243.

occuparono la mente del filosofo di Rovereto.⁷² Senonché o distratto dalle polemiche o attratto dai problemi morali e dall'attività religiosa, la promessa ontologia non verrà che postuma. Il Bonafede, dopo aver notato la sproporzione tra ideologia ed ontologia che ancora esiste nel *Sistema filosofico* del 1844, osserva che il Rosmini «non avrebbe dovuto tanto distanziare la trattazione ideologica e quella ontologica, anzi teosofica».⁷³

Eppure il distanziamento ha portato i suoi frutti: tra la concezione dell'essere del *Nuovo Saggio* e quella della *Teosofia* – le opere che stanno agli antipodi della speculazione rosminiana – c'è un effettivo processo di maturazione e di superamento. Si giunge quasi a ribaltare la situazione oggettivistica di partenza. Ci siamo già occasionalmente imbattuti in tre linee o tre fili onde è tirata in campo la forma realistica, la forma d'essere cui ora il Rosmini non lesina le sue cure. Una *linea psicologica*, che fa leva sulla unità sensitivo-intellettuale dell'Io; una *linea gnoseologica* che fa leva sul principio ragionante; ed una *linea ontologica*, che fa leva sulla identità delle forme dell'essere nel momento che vien detto l'essenza dell'essere. Questi germi non muoiono; son destinati a ingigantire. Nella misura in cui essi si affermano, in special modo il primo e il terzo, si afferma pure il primato della ontologia sulla ideologia. La permanenza del secondo motivo dice purtroppo la presenza di quella radice dualistica che forse non morrà.

Gli anni che si frappongono tra il N. S. coi suoi sviluppi e la *Teosofia*, e cioè tutto il decennio dal '40 al '50, non decidono con un'opera sistematica ma solo con svariati contributi di questo destino ontologico del rosminismo. Quando si pensa che il punto di partenza è l'essere oggettivo e il punto di arrivo è l'impasto di esso con la realtà teologica si arguisce facilmente il tormento e la molteplicità – quasi disorientante – di questi tentativi. Ma la molteplicità dei conati non sovrappaffa il proposito. In quelle tesi per i giovani liceali dei collegi

rosminiani si dice esplicitamente che «l'essere reale è la radice dell'essere ideale e dell'essere morale; ossia l'essere ideale e l'essere morale sono in seno della realtà».⁷⁴

La famosa polemica di Rosmini col P. Dmowski⁷⁵ sulla legge morale mette in risalto la riconosciuta carenza di imperatività dell'essere-nozione e porta il Rosmini a sganciare questa nozione dall'idea di essere indeterminato per ancorarla all'*ordine dell'essere*. La preminenza dell'ordine dell'essere sulla nozione di essere si avverte subito confrontando la definizione di legge morale che viene ora proposta con quella che era presente nei *Principi*. «Un'idea, una nozione

⁷² Basta pensare ai primi due libri della *Teodicea*, opera edita nel 1845, che ripropongono con aggiunte accidentali studi già pubblicati nel 1827 negli *Opuscoli filosofici*. Per tutto l'itinerario metafisico e teologico del Rosmini, dagli inizi alla *Teosofia*, cfr. C. GRAY, *Introduzione*, in: E. N., vol. VII, pp. XIII-XXVII.

⁷³ G. BONAFEDE (ed.), *Il sistema filosofico di A. Rosmini*, S.E.I., Torino 1951, p. XV.

⁷⁴ A. ROSMINI, *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, U.T.E.T., Torino 1883, p. 247.

⁷⁵ *Sulla definizione della legge morale*, risposta al R. P. Giuseppe Luigi Dmowski della Compagnia di Gesù; *Sulla teoria dell'essere ideale*, risposta ecc. (1841). Pubblicati in *Opuscoli Morali*, Pogliani, Milano 1841, pp. 395-447. Per l'ambientazione della polemica cfr. CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini*, cit., pp. 48-49.

che esprime o in generale l'ordine intrinseco dell'essere, il quale *esige* per sé rispetto, o in ispecie la volontà del superiore, che pure *esige* il nostro rispetto» (p. 396). Mal s'opponesse il Dmowski sulla caratteristica della nozionalità, ammesso che risulti fondato avere l'essere e gli esseri un ordine ed una vocazione intrinseca. Anche la legge ha un ambito epistemologico. Ma onde risulta aver l'essere un ordine intrinseco e cioè una gradualità di valori? E, prima ancora, onde risulta avere un valore? La nozione cioè come diventa obbligatoria, meglio, come rivela l'obbligatorietà? Il problema è soprattutto ontologico-teologico. Il Rosmini dice: «La forza obbligatoria è una necessità che l'uomo conosce avervi di operare in un dato modo per non diventare un essere malvagio. L'uomo poi diventa un essere malvagio, quando la sua volontà ricusa di aderire all'essere secondo l'ordine dell'essere stesso; cioè preferendo l'essere minore in confronto col maggiore. Aderire all'essere colla volontà, vuol dire riconoscere l'essere per quello che è né più né meno, amarlo come tale, operare in conformità di questo amore [...]. Ora *l'essere* e il *bene* si convertono. Tentare dunque di distruggere l'ordine dell'essere è tentare di distruggere il bene; e così facendo io sono autore del male; dunque sono malvagio. Se non voglio adunque esser malvagio, io *DEBBO* operare in conformità dell'ordine dell'essere. Questa necessità è l'obbligazione morale» (p. 408). Tutto bene, ma solo sotto il profilo formale, astratto. Chi allora in valore il più o meno, chi dice che in concreto l'essere ha un ordine e non sia disordinato, privo di un fine ultimo? Il Rosmini sente l'istanza: se io non *CONOSCO* l'ordine dell'essere, e se non *CONOSCO* che, ove io me gli opponga, divento malvagio non potrei mai sentirmi obbligato» (p. 408), dice.

Ma basta l'idea dell'essere a soddisfare questa conoscenza? Rosmini distingue: è «puro abbaglio» il dire che quando egli definisce la legge morale come nozione, tale nozione sia «l'idea dell'essere in universale» (p. 416). L'idea dell'essere non entra nella definizione della legge in quanto tale; ma «nell'articolo che segue, io cerco quale sia la prima legge, e dimostro che ella è il lume della ragione, o sia l'idea dell'essere» (p. 416). La distinzione ha valore sul piano epistemologico della legge: c'è diversità tra nozione di legge e idea dell'essere; ma sul piano metafisico si torna alla coincidenza. L'ordine dell'essere, quello onde sorge l'imperativo, è ancora l'idea dell'essere. Il più chiaro disegno metafisico entro cui si stava impostando l'etica rosminiana sta fallendo per il difetto di veicolo realistico. Non per nulla sullo scorcio della polemica il Rosmini afferma «che il reale è percepito nel sentimento, ed è affermato dal giudizio». «Questo è un vero cardinale della dottrina da me esposta» (p. 421).

Una importante lettera, dal Rosmini stesso pubblicata nel volume primo (rimasto poi unico) della progettata edizione completa delle opere, intitolato *Introduzione alla filosofia*,⁷⁶ mostra il rifugio platonico contro la volatilizzazione di quest'essere che manca dei termini reali. Rosmini dice: «alle leggi che emanano dalla natura del *soggetto*, io fo assai volentieri una buona parte nell'opera della formazione della conoscenza umana e da queste leggi soggettive io distinguo al tutto l'*oggetto*, cioè *l'essere*, il quale non emana punto dall'uomo, *soggetto*; né può ricevere da lui alcuna vera passione, ma vien dato all'uomo dal di fuori, cioè da Dio, vien mostrato all'uomo, e il mostrarglielo è il medesimo che dargli il lume d'intendere le cose [...]» (p. 290).

L'essere vien da Dio: affermazione neutra ai fini della definizione dell'essenza dell'essere e soprattutto affermazione incontrollata. Ma ecco che Rosmini fa il gran passo verso la *Teosofia*. «Io

⁷⁶ Lettera a B. Monti, Stresa, 28 dic. 1841; E. N., vol. II, pp. 289 ss.

sostengo, che la *cosa ideale* non è certamente la *cosa reale*, e non è neppure una produzione della mente. – Che cosa è dunque? – È una cosa eterna, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede [...]» (p. 294). Questo è il modulo di riscatto dal nullismo della oggettività: l'essere non è Dio, ma è divino; è una proiezione di Dio. Pecca per eccesso di realtà, ora: è divinizzato, anche se non deificato. Ontologismo sì, anche se panteismo no. C'è nell'*arrière plan* la Trinità stessa che fa da garante. Ma è il circolo che s'instaura? La trinità delle forme è una proiezione della Trinità, ma non è questa. Ed allora a voler stare al primato dell'ideale, come sorgono le altre forme?

Per uscire dal circolo Manzoni ha difeso il primato del dato di fede che legittimamente ispira il filosofo cristiano. Come Barth che ha difeso l'argomento ontologico di S. Anselmo dicendo contro Gaunilone che *l'id quo maius cogitari nequit* ha legittima cittadinanza nell'ambiente cristiano. Barth teorizza anzi il primato della conoscenza per fede su ogni conoscenza razionale.⁷⁷ «Quando il filosofo roveretano, dietro un'osservazione più generale e più immediata, della natura medesima dell'Essere, osservazione, per conseguenza, feconda di più vasta e varia applicazione [di quella fatta dal vescovo d'Ipiona e dal frate d'Aquino], pretende di dimostrare che l'Essere è essenzialmente uno e trino; cos'importa, relativamente al valore scientifico dell'osservazione, che questa sia stata indicata, suggerita dalla rivelazione? Forse che le qualità intrinseche delle creature, e la natura essenziale dell'Essere, non sono materia della filosofia, oggetto della ragione?».⁷⁸ La genesi filosoficamente non conta: ma è sul valore della dimostrazione che la contestazione sorge. L'essere uno e trino ha una dimostrazione autonoma, o la Trinità entra come stoffa e momento che rende possibile la dimostrazione stessa?

Non pare infatti che il dogma trinitario entri solo a *suggerire* – come vuole il Manzoni –; entra anche a *costituire* la dimostrazione. È prova. Prova che va provata. In conclusione, prova non vista, ma voluta: arbitrio filosofico, anche se articolo di fede teologico. Ecco, per es. due proposizioni ontologiche tratte dal tesario del '48. «L'essere ideale in se stesso è eterno; ma la comunicazione che si fa di lui agli esseri contingenti è fatta nel tempo, ed è fatta con qualche limitazione; ma questa limitazione non cade nell'essere ideale stesso, ma è solo relativa all'essere reale contingente che lo intuisce». «L'essere ideale, che risplende nello spirito dell'uomo, è argomento dell'esistenza di Dio; ma non è Dio».⁷⁹

Eppure lo sforzo di risolvere il problema ontologico dell'essere uno e trino sul piano autonomo e razionale c'è, ed è rigoroso.

«Il reale per me non è che un *modo dell'essere*, non è l'essere stesso. Io sostengo che l'essere identico è in tre modi o maniere diverse, che denomino *ideale, reale, morale* [...]. Nell'ideale c'è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale c'è, o ci può essere tutto ciò che nell'ideale,

⁷⁷ K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Kaiser, München 1931. K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss*, Evangelischer Verlag, Zürich 1946, cap. III soprattutto.

⁷⁸ A. MANZONI, *Dell'invenzione*, in *Opere varie*, a cura di M. Barbi e F. Ghisalberti, Casa del Manzoni, Milano 1943, pp. 710-711.

⁷⁹ A. ROSMINI, *Scritti vari di Metodo e di Pedagogia*, U.T.E.T., Torino 1883, pp. 247-248.

meno la idealità: le sole forme, i modi soli si escludono: il contenuto di esse è l'essere identico». ⁸⁰ Lo sforzo, come è chiaramente detto, punta sulla distinzione tra essenza identica dell'essere e pluralità trina delle forme, o categorie.

Riassumeva il Rosmini nell'anno successivo alla lettera citata: «Nell'essere ideale v'ha tuttociò che è nell'essere reale e nell'essere morale, meno la *realità* e la *moralità*: nell'essere reale v'ha tuttociò che nell'essere ideale e nell'essere morale, meno la *idealità* e la *moralità*; nell'essere morale v'ha tuttociò che vi è nell'essere reale e nell'essere ideale, meno la *realità* e l'*idealità*». ⁸¹ Ma queste son tesi ed enunciazioni, che se pur manifestano chiaro lo sforzo di instaurare fenomenologicamente e logicamente un impianto ed una soluzione autonoma del problema ontologico, attendono di essere viste e ripensate nella loro genesi e nel loro valore. Né Rosmini delude questa attesa. La *Teosofia* è una grande opera con due anime, almeno. Una che vorrebbe assolvere in maniera autonoma e razionale il problema dell'essere uno e trino; l'altra che, preso atto dello sforzo inconcluso e del nullismo che si para alla foce, instaura l'implesso onto-teosofico, l'aggancio teologico.

Dei quattro fili per il realismo, rimangono in campo questi due, impegnati in *duello mirando*. Anche il problema generale della ontologia rosminiana rimane semplicificato: *riesce il Rosmini con la teoria dell'essenza una e delle tre forme a svolgere autonomamente il senso dell'essere o viene costretto a dare un senso all'essere solo attraverso l'argomento ontologico, inteso soprattutto come visione teologica?* ⁸²

⁸⁰ Lettera a P. Barone *Sulle diverse forme dell'essere*, del gennaio 1842. Come si vede la dottrina delle forme è di molto anteriore alla *Teosofia*. Questa importante lettera fu pubblicata dapprima da BARONE nell'opuscolo *Sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti*, Stamperia Sociale degli Artisti Tipografi, Torino 1843 e poi da A. ROSMINI nel volume *Introduzione alla filosofia*, E. N., vol. II, pp. 354-355; cfr. la definizione «che l'essere è l'essenza identica di entrambi» e non è un *indifferenz Punkt* anteriore ad essi, come affermava lo Hegel.

⁸¹ ROSMINI, *Scritti vari di Metodo e di Pedagogia*, cit., p. 247.

⁸² Anche il MANZONI difende la duplicità delle forme e l'unità dell'essenza. Cfr. *Dell'Invenzione*, in *Opere varie*, cit., pp. 684-685. Si ricordi pure il famoso esempio del contadino e del grano. Il contadino «in una bella giornata di primavera sta contemplando un suo campo di grano, verde, tallito, rigoglioso». «Quel contadino sa benissimo, quantunque non sappia di saperlo, che l'idea del grano non è nel modo del grano reale, ma è. Sa anche di più [...] sa che il grano pensato e il grano veduto, val a dire, in genere, ciò che è presente alla sua intelligenza, e ciò che opera nel suo sentimento, è lo stesso essere identico, sotto le due diverse forme, dell'idea e della realtà» (ivi, p. 699).

ESSENZA DELL'ESSERE

Lo scritto *Sistema Filosofico*, nonostante il fatto che rimanga in gran parte dominato dalla imponenza dell'essere ideale, mette subito le carte in tavola per quel che riguarda l'essenza dell'essere (o essenza dell'ente, come vien detto senza distinzione di rilievo) e il suo rapporto con i termini categorici. Non manca invero l'intorbidamento gnoseologico del problema del ponte (cfr. il N. 79): continua così l'altalena tra idealità e realtà e la ripresa del motivo della unità psico-fisica. Benché il *Sistema Filosofico* sia nato con lo scopo di sintetizzare in proposizioni brevi il sistema rosminiano, per il contributo sull'essenza dell'essere e per gli sforzi di mediazione realistica mi pare che possa essere considerato come un'opera costruttiva.⁸³ Opera costruttiva è per le discussioni ontologiche inserite in tutto il primo tempo dedicato alle scienze d'intuizione (ideologia e logica); ché il resto, dedicato alle scienze di percezione (psicologia e cosmologia) e di ragionamento (ontologia, teologia e deontologia), risulta poco più di un tesario. Da notare come questa *divisio scientiarum* resti costante nella sistematica rosminiana, almeno fino a quando la *Teosofia* introdurrà un nuovo tipo di distinzione che meglio chiarisce il rapporto tra ideologia e ontologia.

L'impianto ideologico del *S. F.* è ancora quello del *N. S.*: da una parte l'essenza dell'ente come oggetto della intuizione (cfr. n. 18) e dall'altra il sentimento che ci permette di «pronunciare che un ente esiste» (cfr. 19). «Io son condotto a pronunciare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono. Son condotto a pronunciare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso. Finalmente son condotto a pronunciare che esisto io stesso pure da un intimo senso» (*S. F.*, 19; *E. N.*, vol. II, p. 215). Dato che si sono affermati tutti i possibili veicoli di esistenza sentita, se ne può trarre la proposizione generale: «vi è un sentimento; dunque esiste un ente» (*ibid.*). Formola generale del giudizio di esistenza. Ma come può avverarsi il «dunque» se il «vi è» non si collega al sentimento, ma solo all'essere ideale? La solita *quaternionum terminorum*. Il «vi è» è insieme sentito e intelletto come essere, rosminianamente. Solo così si dà il passaggio al dunque. A meno che, per sfuggire al denunciato dualismo, si ricorra alla identità di questa essenza dell'essere anteriore alla specificazione dei modi. «Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un'attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'identità fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta».⁸⁴

Ma questa identità dell'essenza dell'essere è un *quid* anteriore alle tre forme, quella reale compresa, o si risolve in una di essa? E se lo è, come può attingersi e cosa può semantizzarla? Mi

⁸³ Fu composto, a richiesta di Cesare Cantù, nel 1844 in meno di un mese ed inserito nella *Storia universale* di quest'ultimo (cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VIII, p. 754; vol. IX, p. 14). Il Rosmini lo ripubblicò nel 1850 come parte del volume *Introduzione alla filosofia* (*E. N.*, vol. II).

⁸⁴ Anche il Bonafede interpreta nel senso da noi chiarito questa unità dell'essenza dell'essere e la riconosce distinta dalla trinità delle forme. «L'essere, dunque, ha più di un modo, l'ideale ha un suo modo di esistere differentissimo dal reale, ma l'essenza dei due modi è identica», *op. cit.*, p. 14. Il testo rosminiano è del *S. F.*, 23; *E. N.*, vol. II, p. 216.

pare che il Rosmini risponda incongruentemente perché rispondendo al primo quesito accetta in sede psicologica, o dell'origine, la fusione coll'essere ideale; rispondendo al secondo quesito accentua in sede ontologica, o del valore, il motivo della indipendenza e della distinzione. Infatti «è nell'ente *reale conosciuto* che questa identità si trova, si forma [...]» (S. F., 31; E. N., vol. II, p. 219). Come a dire: fuori della percezione intellettuale l'essere non è questa identità, ma solo identità con l'idealità. Ritorna il corismo. E questo per la prima risposta. Ma poi ci si vien subito a dire: «L'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola ideale non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali» (S. F., 33; E. N., vol. II, pp. 219-220). Indipendenza e dipendenza, insieme. Sotto il profilo ideologico e ontologico. Ma stiamo all'ontologia e vediamo come si può attuare questa indipendenza della essenza dalle forme. Anteriorizzata questa presa dell'essenza dell'essere a tutti i termini ideali e reali essa finisce per diventare un fondo oscuro, cieco. Rosmini la dice «conoscibile per sé» (S. F. 34; *ivi*). Ma è questo *per sé* che ci rimane misterioso. Ci può essere un senso dell'essere fuori delle categorie e delle realtà degli enti? A che si riduce questo *per sé* che non sia né *ens rationis* né *ens reale*? Non è affatto intelligibile, essendo anteriore alla razionalità. Forse per questo il Rosmini si affretta a risolverlo nella forma ideale dicendo che esso «è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose [...] il lume della ragione [...] idea dell'ente *innata* [...]» (*ibid.*). Un'altalena questa tra ontologico e ideologico che non radicalizza il problema e non risolve.

Mi pare che ormai l'alternativa si disegni precisa: o *l'essenza dell'essere attinge un senso autotono e va garantita e semantizzata senza fare ricorso all'idea oppure essa si risolve in una delle due forme dando luogo a una metafisica dell'esperienza o una metafisica della imponentza oggettivistica*. Rosmini oscilla tra la prima alternativa e il secondo corno della seconda. Ecco infatti. «L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile [...]. Lo spirito intuendo lei, non intuisce sé stesso. Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di *soggetto*». (S. F., 35; E. N., vol. II, p. 221). La caratteristica dell'oggettività dà un chiaro sapore idealistico; mentre le annotazioni quasi teologiche, o teologiche senz'altro, le dischiudono l'orizzonte neoplatonico. Questo senso viene accentuato rifiutando ora, per l'essenza dell'essere, la caratteristica della possibilità. «Non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile» (S. F., 37; E. N., vol. II, p. 222).

Si potrebbe continuare lungamente a segnalare l'andirivieni di questi rapporti tra l'essenza dell'essere e i suoi modi, esaminando per es. la teoria del rapporto fra gli enti ideali e gli enti reali (S. F., 39-42) o la teoria del giudizio di esistenza (S. F., 43 ss.), ma il guadagno teoretico non si sposterebbe d'un pollice. La situazione rimane quella ormai definita. Il *Sistema Filosofico* non si impegna a fondo in questo che è il problema tipico della *Teosofia*. C'è un fondo d'essere, una identità, una essenza che riassume e non è alcuno dei modi, identità dialettica, come dirà poi il Rosmini. Questo fondo si fa luce attraverso l'idea e prende il nome di forma ideale; e si fa reale attraverso il sentimento. Ma essendo per definizione conoscibile solo il campo della idea, tanto il fondo come la forma della realtà rimangono oltre il campo del presentarsi dell'esperienza,

noumenizzati. Questa aporia del fondo o essenza dell'essere, introdotta allo scopo di sanare la trinità delle forme dalla disarticolazione, dà al pensiero rosminiano un senso di sospensione. Vedremo gli sviluppi di questa aporia.

Il Rosmini avverte la non presenzialità dei dati in questione, e ne afferma la presenza nel giudizio di esistenza o *sintesi primitiva*, che è frutto della *ragione*. «La quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione» (S. F., 49; E. N., vol. II, p. 228). Questa innaturalità del primato della ragione crea un profondo disagio metodologico nello sviluppo del pensiero ontologico rosminiano. Il disagio è quello di dover cominciare con una conoscenza (essere e sentimento) anteriore alla percezione della sintesi (giudizio di esistenza). Conoscenza anteriore alla conoscenza stessa. O si ammette l'intelletto come organo della presa dell'essere e della realtà, che non può essere che realtà dell'essere, oppure si finisce per puntare sulla ragione la quale dovrebbe lavorare (sintetizzare) elementi non conosciuti, ma dati come tali. Si crea una situazione che direi heideggerismo alla rovescia. Qui è il *Dasein* che sembra precludere la porta al coglimento del *Sinn des Seins*; nel Rosmini è una metafisica dell'essere che chiude la porta alla conoscenza delle esistenze.

S. Tommaso ha limpidamente tracciato il rapporto tra *intellectus* e *ratio*, riconfermando il primato classico dell'esperienza sulla sintesi.

De Verit., q. XV. a. 1: «Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit [...]. (Ratio) comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurre, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi».

Al Rosmini non resta che imbrocare fino in fondo la via del platonismo teologizzante. A ciò l'invitava a gran voce anche il Gioberti nell'aspra polemica che proprio in quei giorni prompeva.

C. Caviglione, esaminando i documenti della polemica tra il Rosmini e il Gioberti, e cioè gli scritti *Difficoltà che l'Abate Rosmini muove all'Abate Gioberti ridotte a sillogismo colle loro risposte* (1845), *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (1846), scrive che «le critiche del Gioberti sembrano aver giovato come incitamento al R. a mettere in maggiore evidenza le relazioni dell'ideologia coll'ontologia, pur tenendole distinte [...]».⁸⁵

⁸⁵ CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere rosminiane*, cit., p. 58. Un rafforzamento della ontologia, che non vuol dire il panteismo. Cfr. C. CAVIGLIONE, *Qual è il Rosmini vero?*, in «La Critica» 1906, 4, pp. 328-331. Il Gioberti ha polemizzato un po' in tutte le opere contro il Rosmini, ma è soprattutto nei 3 voll. *Degli errori filosofici di A. Rosmini*, Hayez, Brusselle 1841 ch'egli condusse la battaglia. «Ebbi poscia a dolermi della vivacità del dettato, quando conobbi di persona il R. e cominciai anch'io a venerare con tutta Italia tanta sapienza e virtù», scrisse nella *Teorica del Soprannaturale*, 1850. Un

Non solo le critiche, ma anche la presentazione ontologista del primo oggetto della mente, l'essere come pieno, assoluto. «L'oggetto del pensiero è l'Idea colle sue dipendenze, espressa dalla formola, che ho altrove chiamata ideale. L'Idea, affacciandosi come creatrice, ci porge notizia dell'Assoluto e del relativo, del Necessario e del contingente, e ci rivela insieme il nesso creativo, per cui la seconda specie di realtà, intrecciandosi colla prima e traendone la sua origine, forma con essa una sintesi, e quindi un solo giudizio comprensivo tutto lo scibile [...]. Questo lume non è altro che l'archetipo immutabile ed eterno delle cose nell'Idea contenuto, del quale esse cose sono l'individuazione contingente e temporanea fatta dalla virtù creatrice [...]. In ciò consiste la visione ideale insegnata da sant'Agostino, da san Bonaventura, dal Malebranche e da altri, e ripudiata espressamente ai dì nostri dal Rosmini».⁸⁶

Nel *Sistema Filosofico* il Rosmini propone quattro prove dell'esistenza di Dio. Si tratta solo di enunciazioni tetiche, che affondano sul terreno della ontologia come siamo venuti chiarendo. Non superano il piano logico e teoretico di quelle esaminate a proposito del N. S. e presuppongono risolto il problema della distinzione della essenza dell'essere, che qui vien detta «cosa eterna e necessaria», dalle tre forme. Da questa presupposizione si ricavano le quattro prove, che si collegano ciascuna ad uno di questi termini (S. F. 178, 179, 180, 181; E. N., vol. II, p. 266). Quando la *Teosofia* avrà definitivamente aggiustato l'orizzonte ontologico, anche la discussione sulla prova rosminiana di Dio sarà definitiva. E da quel risultato sarà possibile anche un definitivo giudizio sulla metafisica rosminiana.⁸⁷

recente esame di questa polemica è stato fatto da G. BONAFEDE, *V. Gioberti*, vol. I., Unione Tipografica Editrice Siciliana, Palermo 1950, pp. 288-419. I motivi teoretici ed extrateoretici di essa sono stati ampiamente recensiti e interpretati da G. GENTILE nel vol. cit.

⁸⁶ V. GIOBERTI, *Del buono*, Bocca, Milano 1940, pp. 81-82 (Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, vol. XII).

⁸⁷ In uno scarso abbozzo di teologia naturale, datato Verona 25 sett. 1847, il Rosmini propone questa «ultima più completa» definizione di Dio: «Dio è l'essere essenziale identico nelle sue tre forme categoriche: ideale, reale, morale» (*Scritti vari di metodo e di pedagogia*, cit., p. 211).

III

L'ARGOMENTO ONTOLOGICO NELL'IMPLESSO TEOSOFICO

FONDAMENTO TEOSOFICO

Definita la teosofia⁸⁸ in ordine alla teoria dell'intero⁸⁹ in quanto considera «l'ente nella sua totalità» (*Teos.*, 14), il Rosmini riconosce che il pensiero umano ha radunato la filosofia intorno a «tre centri», e cioè l'idea, l'anima e l'ente, prospettandosi così tre principi dello scibile: quello ideale, quello materiale, quello assoluto. Posti i tre principi, sorge il problema del cominciamento. Contro Hegel, l'esperienza no. «Se egli avesse considerato che il senso esterno ed interno, fonti dell'esperienza, e l'altre facoltà del subietto umano, e lo stesso subietto umano, non sono altro che *condizioni materiali*, necessarie non all'esistenza della verità, ma a far sì che questa si comunichi all'uomo, ecc.» (*Teos.*, 20). L'esperienza vien staccata dal cominciamento o punto di partenza. Dovrà essere invece rivalorizzata nella costituzione del fondamento. «Come poi

⁸⁸ Nel *Diario personale*, sotto la data 14 aprile 1846, è scritto: «Cominciai a scrivere la Teosofia e proseguii fino alla fine del VI libro, lasciando quest'opera imperfetta nel marzo 1848...». *Scritti autobiografici inediti*, E. N., vol. I, p. 427. Questa prima redazione iniziò con la Ontologia e fu terminata con la Cosmologia (l'attuale libro VI sul *Reale*). Restò fuori la Teologia. Per essa il Rosmini tracciò vari piani che si corrispondono. Cfr. C. GRAY, *Teosofia, Edizione nazionale con introduzione ed aggiunte inedite* (voll. 8), Milano 1938-41, vol. I, pp. XXVIII ss. Il rifacimento fu iniziato nel 1851 e rimase incompiuto per la morte dell'Autore. La cosa più notevole fu che il problema ontologico venne praticamente a inglobare anche gli altri due problemi, sicché nella Prefazione, nel Libro Unico Preliminare (*Il problema dell'Ontologia*) e nei primi tre libri (*Le Categorie, l'Essere Uno, l'Essere Trino*) si può dire che sia tutta svolta la *Teosofia* rosminiana. Svolta in seconda redazione e perciò nel testo definitivo. Rimangono «come frammenti organici staccati di più antica data l'*Idea, La Dialettica, Il Reale*, enumerati nell'indice inedito e nel manoscritto come libro quarto, quinto e sesto». C. Gray, *op. cit.*, p. XXXVII. Il primo editore della Teosofia, il Pauli, nel 1859 ss. sostituì al libro sulla Dialettica quello intitolato *Il divino nella natura*, che invece appare uno scritto autonomo ed occasionale. L'attuale edizione del Gray segue il manoscritto e l'indice rosminiano.

⁸⁹ La teosofia «aspira e tende all'intero» (*Teos.*, 4; E. N., vol. I, p. 3). Nel *Preliminare alle opere ideologiche* (1851), premesso alla quinta ediz. del N. S. il Rosmini definisce la *Teosofia* come la scienza o «*Teoria dell'ente* la quale abbraccia l'Ontologia che ne contiene la dottrina universale, la Teologia, che contiene quella dell'Ente coi suoi termini propri che lo rendono *assoluto*, la Cosmologia che contiene quella dell'ente co' suoi termini impropri che lo rendono *finito e relativo*». N. S., cit., p. 33.

l'esperienza, e il soggetto che l'esercita, rientri più tardi nella teoria del tutto che l'assorbe in sé, benché non possa esserne il principio, dalla teoria stessa si verrà a conoscere» (*ibid.*). Ecco generato di nuovo il problema rosminiano: è possibile avere un fondamento ontologico e trascendentale (teosofico) staccato dal punto di partenza, e questo dall'esperienza?

Ma il punto di partenza qual'è? È ancora la scoperta dei diciott'anni, l'essere ideale, «l'idea dell'essere del tutto indeterminato» (*Teos.*, 22)

A nulla dunque è servito il nuovo equilibrio instaurato per entro il sistema con il ricorso alla distinzione schellinghiana di filosofia regressiva e filosofia progressiva⁹⁰ onde sembrava che tutta la costruttività fosse metafisica,⁹¹ e che il logo riacquistasse il suo ambito nella *intentio secunda*? Pare di no. Relegata l'esperienza nel momento materiale, è il motivo dell'idea che emerge come punto di partenza. Eppure un guadagno c'è, perché pur facendosi coincidere il punto di partenza con l'essere ideale, nella *Teosofia* si cerca un fondamento che superi questa vuota inizialità e dia davvero l'onninclusivo, il trascendentale!

L'attenzione del lettore che conosce già l'implesso inizio-idealità si sposta ora sul fondamento-trascendentalità, e soprattutto come in esso torni la voce dell'esperienza reale. Questo è il *paulo maiora*.

L'offerta puramente formale del fondamento è garantita dal definirsi la teosofia in ordine alla totalità ed integralità. Ora si tratta di saggiare il veicolo che offre quest'intero, la sua semantizzazione. L'esperienza è stata scartata, perché essa come l'armatura di una fabbrica se anche è necessaria, lo è in modo estrinseco e non costitutivo (*Teos.*, 20).

Scartato per il fondamento anche il punto di partenza, l'oggetto della percezione, l'essere ideale. Infatti mentre l'essere ideale è mera indeterminazione, l'essere teosofico ha tre forme e due termini (uno assoluto, l'altro finito). Per poter afferrare questa dottrina delle forme e dei due termini in cui esse si attuano necessita un ragionamento circolare: «allora la mente speculativa viene spinta in circolo che ben s'avvede non potersi parlare d'alcuna di quelle forme a parte, senza contemporaneamente supporre le altre due, tali essendo le tre forme, che rimanendo inconfusibili, pure reciprocamente si chiamano e si compenetrano» (*Teos.*, 28). La natura di questa sinteticità dovrebbe garantire il salto dall'essere iniziale, rifiutato come fondamento, all'essere teosofico. Circolo solido e non vizioso, dice il Rosmini. Circolo e sintesi delle tre forme; direi, problema del trascendentale. Circolo e sintesi dei due termini; direi, problema del trascendente. Se il *circolo solido* è veramente solido nella coerenza logica, nella determinazione trascendentale e nella determinazione trascendente occorre concludere che Rosmini è riuscito a darci un fondamento teosofico che inizia dall'essere ideale e che rifiuta la metafisica dell'esperienza (con «mentalità ontologista»⁹² direbbe il Bonafede). *Secus*, ecc. A questi tre problemi ho ridotto il

⁹⁰ *Preliminare alle opere ideologiche*, 5; *Teos.*, 16.

⁹¹ «La Teosofia è propriamente la filosofia progressiva, la speculazione per eccellenza, il sistema». *Preliminare*, 5.

⁹² «La posizione di chi ammette la visione di Dio non è identica alla posizione di chi ammette la visione del divino, ma sono differenze che sorgono in seno a pensatori che appartengono alla

mio esame della *Teosofia* rosminiana: saggiare la circolarità sotto il profilo programmatico (soggetto di questo paragrafo), saggiare la circolarità delle forme o la trascendentalità (soggetto del paragrafo seguente), saggiare infine la circolarità dei due termini o il trascendente (soggetto del terzo paragrafo). A nessuno sfuggirà la novità e le promesse di un simile impianto teosofico: con questi sintesiismi si rinnova e logica e metafisica. Al discorso induttivo e deduttivo; alla logica e metafisica dell'inferenza si sostituisce ora il discorso e la metafisica circolare. Ma la sostituzione della risposta non sostituisce il problema. Che è ancora quello kantiano del di più, dell'oltre alla constatazione, alla sintesi analitica o sperimentale. Come sono possibili giudizi sintetici con valore metafisico.

Sotto il profilo logico il circolo solido è stato presentato dal Rosmini come il pervenire alla «*cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado di attualità, del tutto medesimo*». ⁹³

Perché la proposizione che genera il circolo solido non resti viziata occorre che nessuno dei termini sia preso insieme come mezzo e come fine. Ora questa notizia del tutto virtuale a che titolo genera la comprensione effettiva del particolare? Se la genera come *teoria* del tutto, c'è un salto evidente, perché il tutto verrebbe prima del particolare e diventerebbe insieme e fine e mezzo. Se la genera solo suggerendola e programmandola, nella figura dell'implesso virtuale, allora la sua responsabilità si limita alla genesi, ma non attinge il valore: è il particolare che vien premuto (e in questa determinata e particolare volontà di premere torna il motivo non ancora teoretico della sete del tutto) ad esprimere da sé i mezzi della costruzione. Nel primo caso il circolo solido è circolo vizioso; nel secondo si torna al processo inferenziale, dove non si nega l'attrattiva del termine finale (non cercheresti se non avessi trovato!). Né mi pare convincente la giustificazione rosminiana per fermare questo circolo in una sfera che sia terza fra le due alternative. «Qui si parte dalla *cognizione virtuale del tutto* e perciò *dalla cognizione virtuale del particolare* compreso nel tutto, e si va alla *cognizione attuale del particolare*» (Logic., 704). Il problema sta in questo «si va». O il «si va» prescinde dal virtuale ed allora l'orizzonte virtuale nulla significa o *per esso* «si va» dal particolare virtuale al particolare effettuale, ma il secondo termine è un salto e non lo può garantire la *virtualità* del tutto. Il tutto in una parola non è teoria che possa garantire il passaggio dalla non teoria alla teoria del particolare. Esso stesso è una x. Tutto vien deciso dalla novità che esiste tra i due sensi del particolare. Se la novità prescinde dal tutto è gratuita; se non prescinde è ateoretica. In ogni modo il tutto non può circolare. A meno che non si voglia parlare di quella circolarità dell'implesso da una parte e della circolarità dell'inferenza dall'altra. Si tratta allora di semicircularità di natura diversa. Io mi muovo alla teoria del particolare premuto dalla insoddisfazione di esso e perciò stesso agitato dal senso della totalità; io ritorno alla totalità

stessa mentalità, alla stessa famiglia». G. BONAFEDE, *Rosmini e noi*, in «Rivista rosminiana», III, 1947, pp. 105-112: 107.

⁹³ La *Logica* fu cominciata il 26 luglio 1850 e finita il 31 maggio 1851. Fu pubblicata nel 1854 con gli indici del *De Vit*. L'edizione nazionale fu curata da E. TROILO, voll. XXII-XXIII, Bocca, Milano 1942-43. *Logica e scritti inediti vari*, 701, vol. XXII, p. 280.

dal particolare ma solo fidando teoreticamente sui valori e disvalori della esperienza, che *solum* è *mia*. Questo secondo è il processo costitutivo, il primo è programma. L'utilizzazione costitutiva del programma è circolo vizioso: *idem* del mezzo e del fine. Solo in questo caso, e non nel precedente che distingue fra influsso inventivo e mezzo costitutivo, si avvera quello che il Dal Pra chiama l'argomento ontologico di ogni metafisica, il far diventare sapere assoluto ogni sapere dell'Assoluto.

Queste aporie del circolo appariranno nella loro gravità trattando in modo concreto i problemi del rapporto sintetico di queste tre scienze e del loro oggetto. Per ora si stia al rapporto delle scienze. «L'Ontologia, la Teologia (razionale) e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere» (*Teos.*, 30).

A prendere i termini come suonano, e senza evasioni surrettizie, ci si imbatte nella aporia leibniziana della monade come rappresentazione originaria, che, per essere essenzialmente tale, finisce per trivellare e logorare completamente la realtà cosmologica, dando luogo ad un nullismo fenomenico.⁹⁴ Pare che Rosmini sfugga a questa aporia ricorrendo al motivo teologico, che dovrebbe impastare di sé e dar spessore agli altri due. Ma questo cominciare plotinianamente dall'alto (o anche blondellianamente dall'alto) onde balza in primo piano il problema della *προόδος* o della *entificazione* come Rosmini lo chiama⁹⁵ in qual maniera rimane garantito? Dalla sola «mentalità ontologista»?

Si ritorna giobertianamente al primato della creazione? Forse quella giobertiana è la via d'uscita vera e propria per una ontologia di tipo neoplatonico, che non voglia essere emanatismo. Oppure, se si vuol persistere nella visione inferenziale, antiplotiniana, è l'argomento ontologico che salva dal nullismo. «Il centro e la sostanza di tutta la trattazione è sempre la dottrina di Dio, senza il quale né si conosce a pieno la dottrina dell'essere, né si spiega il mondo» (*Teos.*, 30). «Tutta la trattazione [...] è sempre la dottrina di Dio», è detto nella nota inedita del ms. Oppure: «l'argomento delle scienze teosofiche è di natura sintetica, ché queste scienze si propongono di meditare ed esplorare la gran sintesi ossia la grande unità» (*Teos.*, 31). Sia il primato dell'entificazione sia quello del circolo, che in fin dei conti coincidono, è solo attraverso al ricorso teologico che la circolarità si solidifica. Ma come legittimare la teologia? Con l'argomento ontologico? Ma allora la teologia non può venir prima della ontologia. Ecco l'immenso *ysteron próteron* che vizia

⁹⁴ G. BONTADINI, *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia 1952, pp. 47 ss.

⁹⁵ «Come dunque in Dio, benché in sé stesso sia un atto unico, purissimo ed eterno, si distingue da noi [...] un *atto necessario* pel quale è, ed un *atto libero*, cioè l'atto creativo, pel quale è il mondo; così anche nell'essere a noi naturalmente conosciuto (che è atto senza subietto), si distingue un atto che risponde all'*atto necessario* di Dio, e quest'è l'*essere virtuale*; e un atto che risponde all'*atto libero* di Dio e quest'è quello col quale egli fa sussistere i singoli reali finiti, che abbiamo chiamato *entificazione* immediata o mediata» (*Teos.*, 362).

il circolo.⁹⁶

Si guardi ora lo stabilirsi del circolo e la sua solidità a proposito del concetto di essere, oggetto proprio e comune delle tre dottrine teosofiche. Una pagina potente e formidabile nel N. 39 della *Teosofia* ci dà il quadro muscoloso di questo sentiero dell'essere. Schematizzo la dottrina.

1. «L'Ontologo riceve dalla ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna, cioè la virtualità [...] tanto vôto che può rassomigliarsi a una macchia lunare o solare cagionata da valle immensa, dove non è luce ma ombra».
2. La maniera per dissipare quest'ombra è quella di rivolgersi agli enti finiti. «Coll'opera dell'astrazione trae dagli enti finiti i concetti e le essenze più universali». Astraendo via via (il processo dei diciotto anni!) si perviene all'unità, «ad una prima essenza» che compie e riempie il vuoto dell'essere virtuale.
3. L'esame del finito mette l'ontologo di fronte al problema dell'unità dell'essere e della sua molteplicità. «Apparente contraddizione», perché tutta la realtà vien riconosciuta all'essere uno e sussistente; mentre le essenze rimangono «mere possibilità di reale» che hanno in Dio il fonte e il ricettacolo.
4. Se si insistesse su questo rapporto tra essere sussistente e possibile si darebbe man forte alla teologia, ma il problema ontologico rimarrebbe insoluto. Bisogna invece insistere sull'*essere comune*, come oggetto della ontologia. Ma la teoria dell'essere comune non può prescindere dal 1°, 2°, 3° passaggio.
5. Dopo l'ontologia, la teologia rappresenta il coronamento della metafisica. «E a tal fine bisogna necessariamente far uso di quegli stessi concetti ed essenze, che nell'Ontologia furono illustrati, giovandosi della teoria dell'essere universale e comune per intendere la natura dell'Essere pieno, ecc.».
6. Le essenze dall'ontologo definite il teologo le ritrova in Dio come atti e forme sussistenti nell'unità. Da questa unità poi, «per maniera teosofica di astrazione, la mente può avere di ritorno quelle essenze separate com'erano prima».

Il plesso ideologia-cosmologia si risolve in nulla: l'essere del primo momento è vuoto; l'essere del secondo momento è astratto. E poi c'è il non pacifico problema della *saisie* percettiva. In secondo luogo, esso genera l'aporia dell'unità ineffabile e pertanto concettualmente vuota e della molteplicità aporematica. Molteplicità suppone differenza dall'essere, differenza da che?⁹⁷ Il plesso ontologia e teologia crea la circolarità viziosa, perché l'essere comune di quella è successivo all'essere proprio di questa. A meno che quell'«usurpando e a sé traendo una parte della Teologia» da parte della ontologia, non venga garantito dall'argomento ontologico. Non resta

⁹⁶ Per le aporie cui si andrebbe incontro se si volessero staccare e autonomizzare le tre scienze teosofiche, cfr. *Teos.*, 36-38.

⁹⁷ Questa aporia dell'unità e della molteplicità è stata luminosamente presentata da D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, Regia Tipografia, Bologna 1878, p. 20.

che il passaggio dall'essenza o dalle essenze, come è detto nel n. 3.

Ma questo passaggio rimane inficiato dall'astrattismo e dall'indeterminatismo in cui questo essere si trova, per diventare teoria. Tanto è vero che non diventa teoria dell'essere, ontologia, ma opta subito per la teologia.

L'ontologia vien dopo l'impianto idealistico, l'astrazione cosmologica, la *fondazione* teologica, anzi trinitaria. Infatti la teoria dell'Essere uno e trino che ha proprio nel sussistente la sua adeguata formulazione viene estesa anche al mondo del finito.⁹⁸ Ritorna l'*ysteron próteron* e su questo ormai è inutile insistere. Ma come far a meno della osservazione masnoviana che Dio in metafisica compare come predicato e non come soggetto? Che forse basta l'essere ideale a garantire Dio? Tutta la teosofia si rende inutile alla soluzione del problema metafisico, visto che essa vien dopo la metafisica (intesa questa come inferenza dell'Assoluto) e il fondamento teosofico serve per costituire una ontologia che presuppone la teologia.

Ma è proprio definitiva questa constatazione che a Dio si giunge attraverso l'implesso mediatamente ontologista e non vi concorre l'implesso teosofico o dottrina delle forme? Per Rosmini, sì. Egli vuole un circolo integrale e totale. Dalla ideologia alla cosmologia alla teologia alla ontologia. «Vi è in quest'ordine di ragionare un circolo inevitabile, essendovi bisogno della teoria dell'ente finito per instabilire la teoria dell'essere in universale e dell'essere assoluto, ed essendovi bisogno di queste due teorie per dare quella dell'ente finito» (*Teos.*, 92). Ora il semicircolo essere indeterminato e termine reale è tale che non s'instaura per l'aporia già messa in luce e sulla quale insiste pure il Bonafede:⁹⁹ il reale che non è essere viene invece sentito e percepito come essere. Rimane l'altro semicerchio: essere indeterminato – essere sussistente – essere teosofico.

Fallito l'implesso gnoseologista, si dovrebbe ora insistere solo sull'implesso essere indeterminato ed essere teosofico. Resecato l'ambito gnoseologista, il motivo nuovo ed autentico della *Teosofia* diventa quello di una interpretazione della dottrina delle forme dell'essere nell'ambito e sotto la luce della Trinità e quello di legare l'essere ideale alla forma sussistente.

Questo è il nucleo genuino della *Teosofia*: trinità e unità dell'essere a partire da un orizzonte iscritto dalla Fede; motivo dell'argomento ontologico. Tutto il perimetro della cosmologia va tagliato via come una presa impossibile: cosa non innaturale per un pensiero ed un sistema spiccatamente platonico. La mancanza di questa distinzione nel piano esegetico crea l'immensa difficoltà della Teosofia, e l'interferire continuo della problematica gnoseologista. La teoresi ne

⁹⁸ «Opera vana sarebbe fermarsi alla considerazione degli enti finiti, dell'uomo per es. per ritrovare in essi le tre forme dell'essere ugualmente somme, ugualmente sovrane, ugualmente supreme [...]. In Dio invece, dove Soggetto ed Oggetto sono relazioni sussistenti del pari infinite e senza limiti, la forma morale dell'essere si concretizza in una Santità che è essenzialmente Amore [...]. Nell'ente finito troviamo tracce delle forme dell'essere, non troviamo intere e perfette le tre forme» (E. PIGNOLONI, *Rosmini e noi - Le forme dell'essere*, in «Rivista rosminiana», IV, 1947, pp. 154-161: 155).

⁹⁹ «Ma se il reale è una forma dell'essere e non è l'essere, perché tante volte Rosmini scrive che il reale è essere [...] perché, parlando della percezione intellettuale tante volte afferma che questa si opera [...] anche per l'identità dell'essere nelle due forme?» (*Rosmini e noi*, cit., p. 106).

rimane invece vantaggiata.

In conclusione, programmaticamente il circolo teosofico urta in infinite difficoltà. Se vuol rimanere integrale esso riufrir lo psicologismo e ci ributta in braccio alle aporie del N. S.: se accetta di venire essenzializzato nel circolo più ristretto di ideologia-teologia (Dio come argomento ontologico) e di teologia e ontologia (la teoria delle forme) sebbene in linea programmatica difficoltà son sorte (*l'ysteron próteron* e il nullismo), in concreto l'ultima parola non è detta ancora. Stabilito il primato barthiano della fede, la dottrina delle tre forme e dell'unica essenza urta ugualmente contro ostacoli di comprensione? Perché, pur non potendosi presentare come filosofia verso la religione, rimarrebbe sempre una grande filosofia della religione, una penetrazione potente del dogma.

Una ontologia *cristiana*, ma pur sempre una ontologia, come avvertiva il Manzoni. Indagata sotto questo profilo la teoria delle forme, oltre al problema sempre aperto del circolo, presenta anche questo della consistenza dei tre termini, astrazione fatta dal fondamento rosminiano, quasi in vista di un recupero nell'ambito dell'esperienza offerta dal fatto del dogma cristiano, il quale potrebbe imporsi per altre vie.

TEORIA DELLE FORME

Avviandomi a studiare il I Libro della Teosofia dedicato alle categorie, mi propongo, come ho detto, due interrogativi: *primo*, se la giustificazione circolare è solida, oppure il «misterioso fondamento» della Trinità (cfr. *Teos.*, 190) decide in maniera costitutiva, o se infine decide il motivo oggettivistico dell'essere indeterminato?¹⁰⁰ Solido vorrebbe dire, con autonomia razionale e deduzione trascendentalizzante. *Secondo*: a prescindere dalla genesi e dalla giustificazione, la dottrina in sé, nella sua enunciazione razionale, rimane esente da aporie e contraddizioni?

Il primo problema emergerà studiando il costituirsi della dottrina; il secondo da alcune riflessioni finali, a dottrina conclusa.

I. - Nella impostazione e soluzione del problema delle categorie o forme dell'essere il Rosmini confonde quelli che nella tradizione classica erano i temi della trascendentalità e i temi della categoricità. Egli si affatica a risolvere il problema della classificazione e della unificazione degli enti, sicché promette una ricerca di ordinamento sul sistema degli enti.¹⁰¹ Questo è il tipico processo della ricerca sulle categorie o modi supremi e *generaliores* dell'essere. Ma accanto a questa ricerca, il Rosmini allinea anche quella relativa alla «molteplicità coeterna dell'essere» (*Teos.*, 166), alla struttura primordiale che si presenta come «un fatto primitivo coesistente

¹⁰⁰ Il BURONI (*op. cit.*, p. 344) opina che principio bastevole alla costituzione del fondamento teosofico sia l'essere ideale.

¹⁰¹ Cfr. *Teos.*, 105-106; a proposito della parola categoria, dice: «Noi abbiamo creduto bene di conservare questa parola antica, restringendola a significare le ultime diversità che si possono notare entro l'essere, e quindi le ultime classi delle entità», pp. 124 ss.

all'essere stesso» (*Teos.*, 172). Gli aspetti nativi e coesistenti dell'essere e con lui coestesi furono detti i trascendentali, o le forme dell'essere.

Questa dualità confusa e non distinta ha i suoi strascichi sia in rapporto alla semantizzazione sia in rapporto alla valutazione. Per questo secondo problema si vedrà poi; quanto al primo basti dire che mentre il problema delle categorie implica un movimento dalla comunità degli enti verso le costanti categoretiche, processo dalla molteplicità all'unità; il problema dei trascendentali ha invece un movimento opposto. Induzione e deduzione. Rosmini parte promettendo l'induzione, ma poi delude l'aspettativa¹⁰² e si rifugia nella deduzione trinitaria. La ragione di questa promessa mancata va forse ricercata nel fatto che al Rosmini più che l'ispezione fenomenologica del sistema degli enti preme subito la profondità metafisica. E la profondità metafisica, sulla soglia stessa della ontologia, è quella che viene offerta dal fatto aporematico dell'essere che si presenta come unità e insieme come molteplicità. Fatto cui ne conduce sia il tema delle categorie come quello dei trascendentali. L'aporia è questa. Stante la duplice constatazione «che niente ci sia d'intelligibile fuori dell'essere; che tutto ci sia nell'essere», secondo una definizione che Rosmini stesso dà all'inizio della *Teosofia* (44, E. N., vol. VII, p. 42), come è possibile la differenza (differenza da che, se *tutto* è nell'essere?) e come sarebbe intelligibile, essendo fuori e diversa dall'essere?

Questa l'obiezione vista dall'alto, vista in rapporto al problema trascendentale. «Da una parte dunque si esige che l'essere sia uno ed identico come *subietto* che si divide, e dall'altra che cangi e si moltiplichi come *qualità*, secondo cui si divide» (*Teos.*, 111). Ma l'aporia può essere vista anche a partire dalla molteplicità in rapporto al problema delle categorie. Come è possibile che la differenza permetta il vincolo unitario, pur dovendo essere differenza e quindi un modo di essere (*Teos.*, 112). Il Rosmini risolve programmaticamente l'aporia ricorrendo alla distinzione tra *essere iniziale* e *entità*. L'essere iniziale è l'essere in quanto comunissimo, astratto e indivisibile, come un pieno univoco, «una specie di ente di ragione», che «sarebbe errore confondere con un subietto reale», detto perciò *oggetto dialettico*. Esso è una delle «realità classificabili», e pertanto nella sua distinzione, come l'uno plotiniano e l'uno della prima ipotesi del *Parmenide* platonico, astratto e solitario, garantisce l'unità. «Se quest'essere iniziale si considera nella relazione e nella congiunzione co' suoi termini, in tal caso egli acquista il nome universalissimo di *entità*». È come la stoffa comune di tutte le entità, il sostrato potenziale *aptum praedicari de omnibus*. Quando questo indeterminatissimo si unisce a termini reali, è generata la varietà. «L'essere iniziale dunque, che per sé solo è uno e indivisibile congiunto con questi diversi termini, che sono sue attuazioni ulteriori, diventa vario, e così ammette una *divisione* e una pluralità, altro divenendo congiunto con un termine ed altro ad altro congiunto e proteso in altri termini».¹⁰³

Dalla impostazione di questo problema il Rosmini vien subito buttato in alto mare

¹⁰² «Il proposito di Rosmini qui è evidente, muovere da' sensibili, e in questi ritrovare le supreme differenze che sono le categorie, e dalle categorie ascendere alle forme dell'essere, e quindi all'essere stesso. Se non che, posto mano all'opera, e' lascia i sensibili; e la prima varietà, fonte e radice di tutte le altre va a cercarla nel seno stesso dell'essere» (JAJA, *op. cit.*, p. 15).

¹⁰³ Per questa dottrina cfr. *Teos.*, 132, che è un testo riassuntivo. Si veda pure *Teos.*, 112, 115.

ontologico e la chiaveolutiva sta nell'applicare la distinzione, che operava già da tempo nella coscienza rosminiana. L'essere è uno, come iniziale e comunissimo, subietto dialettico, ed è fatto molteplice dal congiungimento con termini diversi, come quello reale, ideale, morale. Senonché anche nell'ambito di questa soluzione generale data dalla distinzione tra essenza e forme dell'essere, almeno una triplice posizione è possibile: quella di minimizzare il valore dell'unità per fidsarsi sulla varietà e molteplicità; quella di vedere la molteplicità nell'unità; quella di sacrificare la molteplicità all'unità. Nella deduzione delle forme, il Rosmini instaura tutte tre queste maniere. Creando un notevole senso di confusione, quell'andare «un po' a tentoni», come sembrava allo Jaja.¹⁰⁴ Il motivo vero di questa triplicità di soluzione viene in conseguenza della giustapposizione della ricerca sul trascendentale e sulla categoria. Quando è il motivo della unificazione che prevale allora la trinità è preponderante; quando invece è quello della differenziazione allora è l'unità che predomina. Là c'è la spinta empirica, qui è dalla matrice teologica che si parte. Là il problema delle categorie, qui quello dei trascendentali.

La soluzione categoreticheggiante è anche gnoseologica. Nel senso che si basa sulla interpretazione dualistica dell'esperienza, quale viene data nella dottrina della percezione sensitivo-intellettuale del N. S.

La forma obbiettiva o ideale e la forma extrasubbiettiva o reale hanno la dimensione teoretica che avevano nel *Nuovo Saggio*. Sono cioè appaiate come regioni o zone prominenti dell'essere. Il quale rimane identico in entrambe, tranne che nella modalità di presentarsi. Questa identità è il vincolo che lega le due forme, ed è un vincolo sostanziale. Nasce così la terza forma, la moralità. Naturalmente, concependo il rapporto soggetto-oggetto nella maniera del N. S., qui esplicitamente richiamato nei numeri riassuntivi 1166, 1178, 1179, 1460, è la coordinazione delle forme che vien suggerita, non la subordinazione. È soprattutto la concezione della idealità come zona ontologica e non logica che va sottolineata. Che poi si dica che le due zone si applicano ad un territorio comune – l'essere identico – e si insista nel non volerle incolonnare nella *intentio prima* e *secunda*, perché entrambe riguardano la intenzionalità prima, questo è cosa pressoché inconcepibile, detta ma non dimostrata. Il fondo identico potrebbe aversi quando le due forme ne esprimono diversamente il modo: esprimendolo invece diversamente non come modo (logico e ontologico) ma come ambiti sullo stesso piano, essi dualizzano irrimediabilmente e il triteismo (volendo farci stare anche la forma morale, che viene ad essere altro dai due, visto che non può essere questo vincolo comune che non c'è ontologicamente) ne è l'esito.¹⁰⁵

L'impianto oggettivistico crea l'esternità delle forme, perché esterne gnoseologicamente e pertanto anche metafisicamente (il fenomenismo gnoseologico si radica in un fenomenismo

¹⁰⁴ JAJA, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁵ Per la documentazione di questa introduzione gnoseologica delle forme si veda *Teos.*, 148; cfr. per il ritorno del primato dell'essere ideale con impianto oggettivistico *Teos.*, 170, 171, 172 («vero è che in tutte le forme si distingue l'Essere identico, ma quest'Essere è un astratto [...]. E veramente se io penso l'essere senza più astenendomi dalla distinzione delle forme, come accade nella intuizione primitiva, che cosa penso con ciò se non l'essere ideale, benché non consideri l'idealità separata dall'Essere?» 170, 173, 174, 176.

metafisico o dottrina delle due realtà) e non basta l'asserzione unitaria a salvare il frammentarismo. Conferma questa della sterilità di continuare la circolarità tra ideologia e teosofia.

La cosa va diversamente per quella che ho detto la introduzione trascendentalistica delle forme. Allora il punto di partenza è l'essere nella sua unità essenziale, che per un meraviglioso influsso del fondamento trinitario,¹⁰⁶ manifesta una «molteplicità coeterna». Ma la molteplicità coeterna non vien fuori per esternizzazioni gnoseologiche, ma per penetrazione modale dell'essere stesso.

La penetrazione modale dà come risultato che l'essere è un «per sé noto» e cioè conoscibile (a ciò si riduce ora la forma della oggettività); che è assolutamente essente, perché la conoscibilità svanirebbe senza soggetto conoscente; che rivela comunicabilità tra le due forme, onde s'instaura la terza del «per sé amato». «Quell'essere che è assolutamente essente, e che è anche per sé noto, è anche per sé amato». In questo caso i modi sono rifrazioni, e non parti, dell'uno. E si noti infine che sono modi dell'essere infinito, necessario e universale; della unità sussistente. Nel finito questa circolarità si spezza e viene solo adombrata. La forma reale non ha l'ampiezza di quella ideale, e la forma morale o l'amabilità dell'essere non ha l'estensione di quella reale. Non tutto ciò che è reale è anche morale. Si tratta dunque di «termini propri» dell'essere «assolutamente essente». La suggestione teologica è imprescindibile, in senso trinitario ed in senso metafisico. Come nella miglior tradizione medioevale. Qui i modi sono relazioni dell'essere, caratteristiche coestese. Poco fa significavano invece distinzioni gnoseologiche con carica dualistica.¹⁰⁷

La terza introduzione è fatta attraverso la dottrina dei contenenti e dei contenuti. «Le forme dell'essere hanno tutte e tre questa qualità di essere *contenenti massimi* dell'essere stesso» (*Teos.*, 181). Esse si presentano anche come le supreme forme di ogni contenenza: «*principio* d'ogni contenibilità e d'ogni contenenza» (*Teos.*, 182). Ma questa situazione che pone le forme contenenti dell'essere, cosa comporta in fatto di distinzione? Che esse siano logicamente precedenti al contenuto, come attivo di fronte a passivo; che determinino la conoscenza del contenuto; che siano autonome nella determinazione dal contenuto stesso. Chiarito ciò, il Rosmini procede affermando che nella forma reale è il subbietto che contiene massimamente; nell'ideale è l'oggetto; nella moralità è il nesso fra i due che diventa contenente massimo. Subbietto, oggetto e nesso sono l'essere stesso nei tre modi. Ergo «l'Essere in ciascuna delle sue tre forme è un *contenente massimo*, che ogni cosa contiene» (*Teos.*, 187).

Il Rosmini è convinto di aver chiuso così la partita del rapporto uno-tre. Ma delle due una: o considerare le forme come contenenti l'essere e contenenti irriducibili come sembrava dire all'inizio di questo modulo e tornare al triteismo sopra detto; oppure considerare l'essere il contenente massimo e allora le tre forme non si capisce come possono differenziarsi fuori dell'essere o per quell'essere medesimo che inside. Dice Rosmini: «Perocché se ciascuna delle tre forme non contenesse reciprocamente le altre due, esse non si potrebbero concepire se non come tre enti. Ma essendo l'une nelle altre reciprocamente inesistenti, si vedono inseparabili, e tutte e tre sempre costituenti il medesimo essere e il medesimo ente» (*Teos.*, 188). L'identità dell'essere non può

¹⁰⁶ Per questo influsso si veda *Teos.*, 191, 192, 193, 194.

¹⁰⁷ Per la introduzione trascendentalizzante cfr. *Teos.*, 1662.

essere il motivo della loro diversità: la loro diversità come può esserci con un essere identico? Il mito deduzionistico divora il suo stesso prodotto. O l'unità ineffabile o il triteismo metafisico o il relazionismo trascendentale.

II. - Allineo qui le osservazioni critiche. Lascio fuori il caso ultimo dei contenuti, perché se realmente significa un esito unitaristico, il Rosmini stesso lo ripudiò (cfr. *Teosofia*, 156-165).

A proposito della soluzione generale dell'aporia uno-molti, e cioè il ricorso all'essere iniziale ed ai suoi termini, qui c'è un dilemma ineliminabile: o l'essere iniziale è solo dialetticamente (in senso aristotelico) e come *ens rationis* considerato ed allora la sua presenza è nulla, e le tre forme balzano in primo piano dando luogo al triteismo parallelistico che come difetto generale sottende la visione dualistico-fenomenistica. Oppure l'essere come entità tra le altre è sussistente ed altro ed i termini lo completano come realtà diverse ed allora si rende inintelligibile sia lui come i termini stessi. Lui perché non è concepibile una unità senza modi e distinzioni; i termini stessi perché inconcepibili come termini che si distinguono dall'essere.¹⁰⁸

Forse l'unica sanatoria per questo implesso sarebbe quello di riproporre il discorso agostiniano-tomistico sulla Trinità. Le forme sono termini nati da relazioni sussistenti dell'unica natura. Ma di relazioni sussistenti *in rerum natura* e nell'essere degli enti non si dà caso.

A proposito del primo corno del dilemma ho parlato di appunto e difetto generale. Ma anche dall'esame particolareggiato delle tre forme quali risultano dalla introduzione gnoseologica e dalla figura del triteismo parallelistico si trovano notevoli aporie. Dapprima l'aporia della forma ideale.

La forma rosminiana dell'essere ideale nella sua figura mai smentita del puro oggettivismo è sulla linea gnoseologica moderna, sulla linea per intenderci dell'*être objectif* di Cartesio, del fenomeno di Kant, dell'idea come *ut quod*. È priva della intenzionalità e della secondarietà che la rende modo dell'essere reale, e si allinea invece parallelamente all'essere reale come modo della realtà. Se modo della realtà è l'essere attuale e possibile, l'*ens rationis* manca di un sé ontologico, esaurendosi tutto nella rappresentatività. Logico è l'ontologico in quanto pensato. Non parte o zona di esso, ma tutto quello nella relazione della conoscitività. Per cui l'ente logico e l'ente ontologico più che forme che dividono l'essere sono due totalità ed onniinclusività, ma a modo diverso, con diversa intenzionalità. L'essere ideale o logico è solo intenzionalità, è solo e tutto esser pensato. Attorno a questa concezione dualistica ed esternistica, che produce necessariamente il mediazionismo realistico, c'è una notevole consonanza in tutta la filosofia moderna, fino a quando le più recenti espressioni di pensiero ontologico ed idealistico non hanno dissolto il dualismo. Gentile, Carabellese, Heidegger, Sartre convengono in questa rinuncia al dualismo. Diversamente N. Hartmann che invece professa ancora una concezione ccordinazionistica tra ente

¹⁰⁸ «La situazione per tal modo è la più imbarazzante del mondo: o l'unità dell'essere senza la pensabilità, o la sua pensabilità con la contraddizione». Contraddizione perché «dire che l'essere è, ed è molteplice, è lo stesso che dire che l'essere è e non è, o, più esattamente, è lo stesso che affermare il non essere dell'essere» (JAJA, *op. cit.*, p. 20). Non condivido questa seconda aporia: non perché si parla del non dell'essere, cosa che già il *Sofista* di Platone aveva risolto sul piano fenomenologico: ma perché *fuori e diverse* dall'essere, le tre forme non si capiscono nel loro *esse in*.

ideale ed ente reale, che ricorda molto da vicino quella di A. Rosmini.¹⁰⁹

Anche il Carabellese consente che «la dottrina rosminiana delle forme va criticamente riveduta». La motivazione del dissenso più che puntare sulla natura subordinata dell'essere logico, punta sul fatto del dualismo. «Una volta posto l'Oggetto come Essere ideale in sé (Kant), e una volta posti i soggetti come enti reali coscienti (Cartesio), *possono veramente l'oggettività e la soggettività essere considerate come forme diverse dell'essere, cioè soddisfare esse, proprio come oggettività, l'esistenza fondamentale della diversità nella concretezza?* Io ritengo di no, perché ciascuna delle forme dell'essere ha, come sue intrinseche condizioni, nella concreta determinazione, sia l'oggettività che la soggettività: queste, che dovrebbero essere le forme diverse dell'essere, sono invece richieste entrambe da ciascuna di queste forme».¹¹⁰

Anche a proposito della forma reale due appunti sostanziali ci si impongono: uno relativo al rapporto con l'altra forma, l'ideale; ed uno relativo alla sua intima concepibilità. Quanto al rapporto sono i guai già detti della percezione intellettuale, e della noumenizzazione. L'altro polo del dualismo. Quanto alla concepibilità è assurdo che si dia un termine reale inteso come agente e come reale, ma non inteso come essere. Assurda questa eternità della forma reale all'essere. Una relazione dell'essere che si differenzia di fronte all'essere e non per entro l'essere. Come una forma imbuto che ha un in sé di realtà atto a ricevere l'essere.¹¹¹

La forma morale infine è essa pure in sé imperfetta, perché il semplice nesso tra idealità (del pensiero umano) e realtà non può generare il valore e la finalità. L'essere ideale, anche se raggio della luce divina, non è suscettibile di finalizzare l'ordine dell'essere e di intrinsecizzare sostanzialmente il valore alle cose. Ma di questo è stato detto, e più volte. Così pure in rapporto

¹⁰⁹ Ci sono notevoli consonanze tra il triteismo rosminiano e quello hartmanniano, anche oltre alla forma ideale. Sarebbe utile uno studio comparativo che ne mettesse in luce le precise convergenze e le dissonanze. Per una esatta impostazione di questi termini si veda S. VANNI ROVIGHI, *Essere reale, essere ideale, valore*, in *Note sulla teoria della conoscenza e sulla ontologia*, Marzorati, Milano 1947. Si parla anche dell'essere ideale hartmanniano. Nella *Grundlegung der Ontologie* (Dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1948) così lo Hartmann stesso conclude sulla sua dottrina dell'essere ideale: «Das ideale Sein [...] besteht auch unabhängig davon an sich – als das was es ist» (p. 313). Con l'annotazione però che «hat zwar auch Ansichsein, aber es ist ein "dünnere", schwebendes, substanzloses Sein, gleichsam nur halbes Sein, dem das volle Seinsgewicht noch fehlt» (p. 317).

¹¹⁰ CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 249. Si veda tutto il paragrafo della «critica della ideale oggettività e della reale soggettività come forme diverse dall'essere concreto».

¹¹¹ Anche G. BONAFEDE ha richiamato l'attenzione su questa aporia. «Lo stesso Rosmini afferma che il reale diventa ente in seguito all'atto entificante della percezione intellettuale, quindi in sé considerato non è ente, ma puro reale, e la natura divina dell'essere in modo alcuno non si contamina con le cose». *Rosmini e noi*, cit., p. 106. Cfr. per la distinzione tra essere e termine, *Teos.*, 376: «Quest'ente si riconosce di conseguente come composto: 1) di termine, e 2) di essere iniziale: ossia di reale finito e di essere».

alla coordinazione ed al parallelismo la forma morale si trova in una posizione fasulla. «La forma morale dovrebbe valere ed essere di più, per lo meno per noi che la realizziamo. Nell'ordine dell'intelligenza e della realtà tutto è dono, nell'ordine della moralità tutto è conquista».¹¹²

Ma c'è un senso profondo della teoria rosminiana delle forme, senso che emerge oltre l'ambito gnoseologico e come determinazione trascendentalizzante delle relazioni intime dell'essere. Torna la teoria dei trascendentali, *unum, verum, bonum*. Ma arricchita da una più chiara coscienza del loro nesso con il motivo teologico. Anzi con il motivo trinitario, ché le relazioni trascendentali dell'essere sono orme delle relazioni sussistenti della Trinità. Allora ogni essere diventa santo segno della Trinità, e l'impasto finito e infinito diventa armonioso e fecondo di luce spirituale. Questa correlazione tra i termini ontologici con i termini trinitari mi pare il traguardo sublime della *Teosofia* onde la teoria classica dei trascendentali acquista consonanze ed accenti che il dogma permette di sondare con terribile profondità.

Questo guadagno genuino conferma che il circolo davvero valido è quello teologico, non quello gnoseologico. E conferma pure che si tratta di un guadagno legato ad un circolo. Il circolo dell'argomento ontologico. Ancora, e per l'ultima volta, questo circolo è solido o rimane il circolo vizioso del *Nuovo Saggio*? O, in termini più aderenti, è la teologia che fonda questa ontologia, come questa chiede di essere fondata, o questa vien presupposta alla fondazione della teologia? Un simile *ysteron próteron* che si verificherebbe sia per la teologia sia per l'ontologia decide inequivocabilmente del destino razionale di questo pensiero. Il quale però conserva il suo fascino come commentario all'interno del dogma trinitario, quasi una epifania nuova dell'essere irradiata dalla luce della rivelazione.

La Teosofia diventa per tal modo una *Summa Theologica*, dove la filosofia dell'essere riverbera lo splendore dei dogmi trinitari.

L'ARGOMENTO ONTOLOGICO

Conferma programmatica – di quella esecutiva non dovrebbe rimanere dubbio – della posizione del circolo come argomento ontologico ci viene dal Rosmini stesso quando afferma che la dottrina delle forme non potrebbe essere suscettiva degli sviluppi profondi che i libri II e III della *Teosofia* stanno per darle «se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine, che con essi si rinvergono, ricevono poi compiuta dimostrazione». Questi due postulati sono l'esistenza di Dio e l'esistenza della Trinità (*Teos.*, 195).

Conferma dell'esattezza della nostra segnalazione circa l'aspetto positivo e fecondo del sapere teosofico; conferma infine della precarietà logica e istitutiva del costituirsi di questa metafisica. Basti l'inciso che vuol giustificare i due postulati e la natura stessa di postulati. «Dalle stesse dottrine, che con essi si rinvergono, ricevono compiuta dimostrazione». Questo è l'*ysteron próteron* della ontologia rispetto alla teologia (dottrina dell'essere uno trino che poggia sul postulato di Dio e della Trinità) e della teologia rispetto alla ontologia (Dio e Trinità che poggiano e

¹¹² Ancora BONAFEDE, *Loc. cit.*, p. 105.

son postulati dalla trinità delle forme e unità dell'essere).

Il Rosmini avverte l'incongruenza e si rifugia nella prova dell'ideologia. «Onde questa prima proposizione, che noi chiamiamo "postulato", rispetto all'Ontologia, è ad un tempo così dimostrata che non ci può essere punto negata», dimostrata appunto nella Ideologia (*Teos.*, 196). Dimostrata invero e nella Ideologia e nel *Sistema*; ma così dimostrata da non poter essere negata, questo no. Si ricordi l'aporia. Aporia che ritorna ora, perché le prove sono ancora quelle ideologiche, ma con forse una consistenza nuova per motivo dell'implesso teosofico. Se si fosse trattato di un semplice arretramento allo stadio ideologico, avremmo potuto dichiarar chiusa la ricerca e starcene paghi al risultato già conseguito. Ma c'è qualcosa di nuovo, meglio di esplicitato, che implicitamente la forza di questo nuovo c'era già nell'antica prospettiva. Il nuovo si chiama *astrazione teosofica* e dà un diverso sapore da quello oggettivistico a quell'essere iniziale che fu e vien posto alla base della prova. Un sapore di pienezza divina, d'instaurazione plotiniana. Una nota del Libro terzo della *Teosofia* è molto esplicita. «La dimostrazione dell'esistenza di Dio *a priori*, da noi data come un corollario della Ideologia, parve nuova ad alcuno. Nientedimeno il fondo di quella dimostrazione è il pensiero di tutta l'antichità, è un pensiero naturale all'uomo. Nelle idee fu ravvisato sempre qualche cosa di divino; e poiché le idee non mancano mai all'uomo, indi vien la facilità che ha l'uomo di ascendere quasi per istinto al pensiero di Dio». E cita Platone (*Teos.*, 796, n; E. N., vol. pp. 77-78).

La giustificazione teoretica di questo qualcosa di divino che solo una filosofia «entusiasta e declamatoria» fa coincidere con Dio (*Teos.*, 299) avviene attraverso la dottrina dell'astrazione teosofica. Ma cosa sia e cosa comporti dal punto di vista della definizione finale di questa ontologia sarà detto fra poco. Giova ora soffermarsi su almeno due tipi di dimostrazione dell'esistenza di Dio, proposti nella *Teosofia*. Prima ancora si osservi in qual maniera il Rosmini delinea la struttura formale di ogni prova dell'esistenza di Dio. «Dopo che la mente si è formato il concetto dialettico dell'essere iniziale, l'applica ad un ente, a cui pensa che gli sia essenziale. Ora se l'essere è essenziale ad un tal ente, quest'ente è l'essere. Ma l'ente è sempre terminato: l'essere dunque in tal caso deve essere terminato, e non più iniziale. Tale è il concetto dell'essere compiuto ed assoluto. I termini in questo caso sono proprî dell'essere, e non a lui stranieri, perché egli termina se stesso» (*Teos.*, 376).

Tre osservazioni. Importa veder cosa importi quest'essere iniziale perché debba essere applicato ad un ente. Importa veder come avviene questa dichiarazione di essenzialità dell'essere all'ente, o struttura della prova. Importa da ultimo considerare che questo ragionamento, in cui non entra la considerazione della contingenza del finito, conduce semmai alla constatazione che nell'essere ci dev'essere l'Assoluto, ma non dice *Chi* quest'Assoluto sia. Carezza della dimostrazione della contingenza come elemento fondamentale della prova.

Si osservi il funzionamento di questi tre importanti quesiti nella prova. «L'essere virtuale e iniziale, ossia l'essere intuito per natura, di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiam veduto, perché l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente, è dunque qualcosa d'un ente. Ma quest'ente di cui quell'essere è qualche cosa non può essere un ente contingente, perché il contingente è l'opposto del necessario. Dunque l'essere intuito dell'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario ed eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio» (*Teos.*, 298). *Ad primum* è da osservare che l'essere iniziale è un semplice termine dialettico (in senso aristotelico) e

pertanto non può diventare il fondamento dimostrativo.¹¹³ *Ad secundum*, la struttura della dimostrazione poggia tutta sul presupposto che l'essere iniziale sia necessario, e che pertanto non può essere se non «un'apparenza dell'assoluto» (*Teos.*, 297). La prova fila solo presupponendo che l'essere iniziale è questa apparenza, ma se lo è già all'inizio perché provarlo? Dov'è la marcia? *Ad tertium* si parla di assoluto e di contingente senza far ricorso ad enti concreti, ad enti di esperienza: domina il deduzionismo.

Identiche osservazioni sulla seconda prova. È tratta dalla *Dialettica* o V libro della Teosofia. «1°) Ogni ente reale deve essere conosciuto: poiché tutto ciò che è, è possibile e tutto ciò che è possibile è tale, perché è concepito da una mente: non può esser dunque alcuna cosa reale se non a condizione che sia oggetto d'una mente. 2°) Ma molte cose reali si danno, che non sono conosciute dalla mente umana. 3°) Dunque vi ha una mente superiore, che conosce tutte le cose reali, tutta affatto la realtà, compreso se medesima [...]. Questa mente eterna ed infinita, dicesi Dio» (*Teos.*, lib. V, cap. XX; E. N., vol. XI, p. 342). Anche qui gioca il presupposto che il possibile è legato alla mente di Dio, cosa vera nell'ordine costruttivo, ma non in quello constatativo. Ma di questo s'è detto a proposito del possibile nella prima parte del nostro saggio.

In conclusione, le prove rosminiane suppongono, nel punto di partenza, per l'essere ideale ed il possibile l'appartenenza divina, la presenza dell'assoluto. Diversamente non si direbbe che l'essere iniziale è necessario e che un essere è reale solo se è pensato da una mente. Ed infatti sulla appartenenza di quest'essere iniziale alla realtà divina la Teosofia insiste molto. E rende così salvo dal puro oggettivismo l'essere. Una volta che si sia posta a base della ontologia rosminiana la teoria dell'astrazione teosofica, il pensiero che nel piano autonomo e filosofico non riesce a costituirsi si rafforza per entro ad un ambito teologico, e diventa un importante commentario del dogma cristiano. Fino a che punto poi l'autonomia del dogma e la sua ortodossia rimanga salva, è problema che esula dal nostro impegno critico.

«La prima operazione della suprema Intelligenza per riguardo all'essere finito fu quella che chiamerò *l'astrazione divina*. Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente estrasse dall'Assoluto *l'essere iniziale*, cioè, oltre intendere *l'essere assoluto oggettivo*, ella fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'*essere assoluto* distinse *l'inizio* dal *termine* e vide quello separato da questo, non perché nell'essere assoluto obiettivo fosse veramente separato, ma perché ella lo separava per astrazione mentale» (*Teos.*, 461). «Non sembri quindi una contraddizione il dire, che in Dio c'è l'identica essenza dell'essere che risplende alla nostra mente, e il dire nello stesso tempo, ch'ella c'è in altro modo più perfetto, e che non è identico Iddio e l'essenza dell'essere in quel modo astratto nel quale apparisce alla nostra mente [...]. Ora, una simile astrazione è quella che fa l'uomo colla speculazione teosofica; egli s'accorge che deve una tale astrazione essere stata fatta da Dio, il quale altramente non gli avrebbe comunicato *l'essere ideale*, che ha natura di astratto, mancandogli la sussistenza: e però ripete in qualche modo *l'astrazione divina coll'astrazione teosofica*» (*Teos.*, 1182).

Questo è il vero filo d'Arianna che rimette ordine e sicurezza nella filosofia prima di A. Rosmini. Ma è un filo teologico e come tale alieno dal sapere razionale ed autonomo.

¹¹³ Cfr., per la teoria dell'essere iniziale, *Teos.*, 277, 281, 282, 285-289, ecc. Si veda l'indice analitico della *Teosofia*, vol. XIV, pp. 144-145.

Cominciando da Dio inteso come il soggetto di tutta la teoria metafisica fatta plotinianamente a cascata – metafisica della discesa o *προόδος* – il Rosmini riacquista la verità e la sua verità, cioè valore teoretico e il particolare contributo alla storia del pensiero. Ma è un contributo di filosofia panoramica, priva di fondamento autonomo. Contributo speculativo per entro l'ambito teologico. Egli pertanto diventa uno dei pilastri di quella *quarta* ontologia, che già delineammo accanto a quella dialettica di Platone, a quella astratta di Aristotele, a quella esistenziale di Heidegger. L'ontologia di tipo plotiniano o del Platone idealistico. O, forse con maggior verità, l'ontologia e la metafisica che perseguiva Agostino quando commentava i versetti del *Genesi* o quando cercava le analogie trinitarie nella anima.

Chi ripudiasse questo ambito per aderire ad un rosminismo filosofico ed autonomo, cosa invero più aderente alla volontà volente del Rosmini storico, non so come potrebbe evitare quanto di insicuro ed aporematico siamo venuti esponendo. Forse dovrà continuare o nello scolasticismo sterile dell'esegesisimo letterale o nelle varie riforme idealistiche ed esistenzialistiche che da più parti si vanno tentando. Il metodo filosofico e il tragitto speculativo di A. Rosmini conducono necessariamente in braccio alla *Teosofia*, il cui centro genuino è nell'implesso dell'argomento ontologico e della astrazione teosofica. Per tutti questi motivi – positivi e negativi – noi dobbiamo constatare il fallimento del rosminismo di fronte al fondamento trascendentale o teoria dell'essere e di fronte al fondamento trascendente o esistenza di Dio, che è quanto dire il fallimento della metafisica.