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

11 (2024)

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) – 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)

Direttore responsabile: Massimo Giuliani

Progettazione grafica ed editing: Samuele Moser

Contatti: redazione.centrostudirosmini.lett@unitn.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; ogni articolo della rivista può essere scaricato, stampato, fotocopiato e distribuito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si modifichi o trasformi.

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

Sommario

EDITORIALE

La filosofia italiana: una questione aperta Pag. 1

Italian Philosophy: an Open Question » 5

Die italienische Philosophie: eine offene Frage » 9

La philosophie italienne : une question ouverte » 13

La filosofía italiana: una cuestión abierta » 21

LECTIO MAGISTRALIS

Introduzione » 25

PAOLO PAGANI, *Libertà e infinito in Antonio Rosmini* » 27

ROSMINIANA

Introduzione » 47

FRANCESCA FIDELIBUS, *Dai vaghi concubiti ai matrimoni certi: uno sguardo su Vico e Rosmini* » 49

SALVATORE CARANNANTE, *«Far divenire pazzo l'essere». Alcuni cenni su Rosmini critico di Hegel* » 65

COSIMO COLAZZO, *Filosofia di Rosmini e pensiero dell'arte astratta in Carlo Belli* » 77

MARTINO BOZZA, *L'ispirazione rosminiana nell'elaborazione del concetto di somaticità in Moretti-Costanzi* » 91

CHIARA LEGNARO, Veni lumen cordium. *La philosophia cordis rosminiana ed i trapianti di cuore* Pag. 97

OMAR BRINO, *Rosmini e la filosofia italiana del Novecento. Il contributo di «Rosmini Studies»* » 113

ANDREA MARRONE, *I periodici di cultura, la «Rivista Rosminiana» e la pedagogia cattolica del primo Novecento* » 125

FOCUS

Introduzione » 135

CLAUDIO TUGNOLI, *I miracoli nella filosofia di John Locke* » 137

MARCO MOSCHINI, *Dalla critica ai miracoli all'amore come "miracolo": una prospettiva negli* Scritti giovanili *di Hegel* » 157

ALBERTO PERATONER, *Dove il Soprannaturale si intesse nella trama della Natura. Il miracolo in Rosmini* » 175

LUIGI PERISSINOTTO, *Wittgenstein on miracles* » 197

FRANCESCA PERUZZOTTI, *Il miracolo nella proposta di Jean-Luc Marion. Possibilità necessaria della gratuità dei fenomeni* » 217

EXCURSUS

Introduzione »

IGOR AGOSTINI, Ad mentem Enrici*: la recezione seicentesca della dimostrazione dell'esistenza di Dio di Enrico di Gand* » 233

GIAN PIETRO SOLIANI, *Rosmini e la Seconda Scolastica. Osservazioni introduttive* » 251

HORS DE LA PAGE

Introduzione Pag. 269

ANDREA VITALI, *Rosmini, Newman e il "Catholic Revival" nell'Inghilterra vittoriana* » 269

SPAZIO APERTO

Introduzione » 307

GREGORIO FRACCHIA, *Ontology and Metaphysics in Vittorio Mathieu's Thought* » 309

GABRIELE PALASCIANO, *Joseph Ratzinger interprete di Agostino d'Ippona. Uno studio di* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche *(1954)* » 339

LUCA PELLARIN, *Giorgio Agamben als Leser Franz C. Overbecks* » 385

OVERTIME

Introduzione » 413

MICHELE NICOLETTI, *Contro la statolatria. Fabio Luzzatto e la* Filosofia del diritto *di Rosmini* » 415

FABIO LUZZATTO, *Morale e diritto nella filosofia di A. Rosmini* » 419

Rosmini Studies 11 (2024) 1-4

La filosofia italiana: una questione aperta

Negli ultimi anni si è sviluppato in Italia un intenso dibattito nel quale si è molto discusso sulla natura, sul valore e sulla specificità della tradizione di pensiero che nel nostro Paese – o, per essere più esatti, nella nostra Penisola – ha avuto inizio ed è continuata attraverso i secoli, fino ai tempi più recenti. Di tale tradizione si è anzitutto cercato di individuare i caratteri distintivi, sottolineando in modo particolare la sua vocazione squisitamente o prevalentemente storica, civile e politica. Ma ci si è anche interrogati sulle sue origini, rinvenendole per lo più nell'età umanistico-rinascimentale. Se ne sono indagati i rapporti con altre tradizioni filosofiche europee, rimarcando analogie e differenze e istituendo confronti dagli esiti assai proficui. Né si è mancato di riflettere, in un'ottica più generale e al di là del singolo caso italiano, su quello che è il vero problema metodologico e sostanziale di fondo, ossia sulla possibilità stessa di parlare di una filosofia 'nazionale' o, comunque, legata a una determinata tradizione linguistica e culturale. Quel che ne risulta, nel complesso, è una cospicua serie di studi e approfondimenti – nonché discussioni – di cui sono stati già tentati vari bilanci, tra i quali si segnala, per rigore e precisione, quello offerto da Corrado Claverini nella sua monografia La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi *(Quodlibet 2021).*

Questo dibattito, inoltre, è stato accompagnato da un crescente interesse per la filosofia italiana in ambito internazionale. In Europa e non solo, infatti, non poche sono le istituzioni accademiche, le riviste scientifiche (tra le quali spiccano l'americana «Differentia: Review of Italian Thought» e l'inglese «Journal of Italian Philosophy»), le iniziative editoriali e le ricerche di vario genere che ad essa hanno riservato – e riservano tutt'ora – un'attenzione specifica. E ciò non limitatamente al campo disciplinare degli Italian Studies *o agli autori più contemporanei, come dimostra il volume* From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950 *di Brian e Rebecca Copenhaver, pubblicato da Toronto University Press nel 2012 (e ora tradotto anche in italiano:* Filosofia in Italia (1800-1950). Uno sguardo dall'esterno, *Le*

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Lettere 2023): un volume che propone una significativa interpretazione – particolarmente attenta al contesto storico-politico del periodo preso in considerazione – di un segmento cruciale della filosofia italiana; e che, tra l'altro, ha il merito di trattare (e, in certi casi, di presentare per la prima volta al pubblico anglosassone), accanto all'opera dei pensatori più noti, anche quella di alcune figure meno conosciute o meno studiate, ma non per questo meno rilevanti nell'ottica di una valutazione d'insieme.

Va detto, peraltro, che la filosofia italiana in quanto tale è stata posta a tema, in Italia, anche in passato. È d'obbligo, in tal senso, menzionare anzitutto la Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli *(1862) di Bertrando Spaventa, opera meglio nota con il titolo datole da Giovanni Gentile quando la fece ristampare nel 1908, cioè* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, *in cui veniva avanzata la celebre e fortunata tesi della 'circolazione' del pensiero italiano, secondo la quale – per riassumerla in maniera molto sommaria – è proprio in Italia che, durante il Rinascimento e soprattutto con Bruno e Campanella (e, in seguito, anche con Vico), sarebbero state gettate le basi della filosofia moderna, che si sarebbe poi sviluppata (a causa delle non favorevoli condizioni politiche e religiose della storia italiana dopo il Cinquecento) nelle altre nazioni europee e specialmente in Germania, per ritornare infine da noi con Galluppi, Rosmini e Gioberti. E anche in questa occasione, così come ai giorni nostri, l'argomento fu oggetto di un'ampia discussione. Da un lato, la stessa tesi di Spaventa costituiva, di fatto, un'esplicita alternativa rispetto all'idea di un'ancestrale e autoctona sapienza italica, idea formulata da Vico nel* De antiquissima italorum sapientia *(1710) e ripresa, tra gli altri, da Vincenzo Cuoco nel suo* Platone in Italia *(1806), da Terenzio Mamiani nelle pagine del* Rinnovamento della filosofia antica italiana *(1834) e, da ultimo e principalmente, da Gioberti nel* Primato morale e civile degli italiani *(1843). Dall'altro lato, l'interpretazione spaventiana delle vicende relative alla filosofia italiana suscitò a sua volta e fin da subito, accanto a entusiastiche adesioni, anche critiche e reazioni decisamente negative. Per fare solo un esempio, nel volume* La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne, *pubblicato a Parigi nel 1868, Raffaele Mariano, allievo e seguace di Augusto Vera ed esponente della 'destra hegeliana' in Italia, si diceva disposto a concedere a Spaventa che il pensiero italiano del Rinascimento e della prima modernità era stato conculcato in patria dall'oppressione politica e religiosa e, quindi, costretto a 'emigrare' all'estero; ma negava che esso fosse poi rientrato e rifiorito, dal momento che le più recenti espressioni della filosofia nazionale (*in primis *proprio il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti 'esaltati' – per così dire – da Spaventa) non contribuivano in alcun modo*

ISSN 2385-216X

al progresso del pensiero tout court, *rappresentandone anzi – egli sosteneva – una fase di decadenza.*

Se dunque la riflessione della filosofia italiana su se stessa – anche caratterizzata al suo interno da polemiche più o meno accese – non è certo, a ben guardare, una novità, differente è invece la situazione per quanto riguarda quella che è la dimensione internazionale. Su questo versante si possono registrare, ad esempio, la grande fortuna europea di Giordano Bruno tra Seicento e Ottocento (da Naudé a Bayle, da Toland a Diderot, da Jacobi e Schelling a Hegel, non pochi sono coloro che hanno riconosciuto, a vario titolo e con diverse sfumature, l'importanza del Nolano nel quadro della storia del pensiero); oppure le letture in chiave filosofica di Leopardi da parte di un nutrito gruppo di autori di lingua tedesca (da Schopenhauer a Nietzsche, con una menzione particolare per l'"ultraleopardiano' Philipp Mainländer); o, ancora, la notevole diffusione, in area anglosassone, delle idee di Rosmini (che William James paragonava ai maggiori pensatori di ogni tempo, da Aristotele a Hegel). E, sempre a mo' d'esempio, si può anche ricordare – è un episodio forse marginale ma comunque degno di nota, sul quale è stata ultimamente richiamata l'attenzione – che nel 1874 Karl Hillebrand chiede a Francesco Fiorentino di scrivere, per la nascente rivista «Italia», da lui promossa e interamente dedicata alla cultura italiana, un articolo (che uscirà l'anno seguente) volto a illustrare la condizione della nostra filosofia dopo il 1860 (e – sia detto per inciso – Fiorentino assolverà il suo compito attenendosi fondamentalmente al paradigma interpretativo fissato da Spaventa). Ma – è appena il caso di notarlo – gli esempi di una significativa ricezione o influenza del pensiero italiano fuori dall'Italia, così come quelli di un particolare interesse straniero per alcuni suoi momenti o protagonisti, si potrebbero naturalmente moltiplicare (basti pensare – per aggiungere un ulteriore esempio, di taglio non strettamente o esclusivamente filosofico ma famosissimo – all'emblematico elogio del Rinascimento italiano formulato da Nietzsche nell'aforisma 237 del primo volume di Menschliches, Allzumenschliches*). Quello che però in altri Paesi sarebbe difficile trovare, nel corso del tempo, è una vera e propria tematizzazione del ruolo ricoperto dalla filosofia italiana nel suo complesso e nella sua eventuale specificità. Né, tantomeno, si potrebbe facilmente trovare un dibattito come quello che in Italia prende le mosse dall'operazione compiuta da Spaventa e prosegue, scandito dalle corpose opere storico-filosofiche di Gentile (a cominciare dal* Rosmini e Gioberti, *del 1898) e da testi fondamentali come* La filosofia di Giambattista Vico *(1911) di Croce, almeno fino alle* Cronache di filosofia italiana *(1955) e alla* Storia della filosofia italiana *(1966) di Eugenio Garin. Niente di paragonabile, in ogni caso, a ciò che nel vecchio continente e oltreoceano, tra la fine del secolo scorso*

ISSN 2385-216X

e l'inizio del nuovo millennio, è avvenuto e sta ancora avvenendo. Al netto delle ovvie differenze che sussistono tra le diverse epoche (storiche e storiografiche), si può allora forse affermare che quello a cui stiamo assistendo, a livello internazionale, è un fenomeno davvero nuovo.

Fatto sta che oggi il confronto sul tema è quanto mai vivo, sia in Italia che all'estero; e, alla luce della varietà delle posizioni sulle quali ci si attesta, dei punti di vista dai quali ci si pone e dei giudizi che vengono espressi, appare evidente che la questione relativa alla filosofia italiana è e rimane più che mai aperta. Proprio per questo, molte sono le direzioni che, volendo partecipare al suddetto confronto, si potrebbero prendere; ma, senza dubbio, tra esse vi è anche quella che, molto semplicemente, consiste nell'impegnarsi in studi e ricerche sugli autori e sulle opere della tradizione filosofica italiana, anche la più recente, basandosi su un rigoroso approccio di ordine sia teoretico che storico-filosofico. Quel che si vuol dire è che può essere di qualche utilità anche solo concentrarsi, senza porsi necessariamente il problema della 'nazionalità' del pensiero (un problema che probabilmente appartiene a una stagione della storiografia ormai conclusa), su ciò che di valido la filosofia italiana ha saputo, oggettivamente, produrre; e farlo enucleando e valorizzando, da un lato, i contenuti di natura squisitamente teorica e, dall'altro, svolgendo serie indagini ad ampio raggio sulle fonti, sull'inquadramento storico e sulla fortuna dei testi. Ed è proprio muovendosi in questa direzione che «Rosmini Studies» vorrebbe cercare di dare il suo modesto contributo, occupandosi certamente, in prima istanza, di Antonio Rosmini (figura chiave – come si è potuto vedere dai rapidi accenni che si sono fatti – nei tentativi già ottocenteschi di delineazione del 'canone' filosofico italiano, nonché autore assai studiato nel Novecento e all'origine di un'intera corrente di orientamento spiritualista) in una prospettiva non secondariamente europea, come è avvenuto nel caso della pubblicazione di numerosi lavori sulle possibili relazioni tra la sua filosofia e la fenomenologia; ma dedicando ampio spazio anche ad altri nomi, di maggiore o minore rilievo, del passato e del presente. Perciò la nostra rivista ha ospitato, nei numeri precedenti, articoli – anche a firma straniera – come quelli (per limitarsi alla sezione «Excursus») su vari aspetti del platonismo tra Quattro e Cinquecento, sulla filosofia civile del Settecento, sul rapporto tra idealismo e trascendenza in Piero Martinetti. E perciò, in questo numero, compaiono (per limitarsi alla sezione «Spazio aperto») un articolo su ontologia e metafisica in Vittorio Mathieu e uno su Giorgio Agamben lettore di Franz Overbeck.

(f.m.)

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 5-8

Italian Philosophy: an Open Question

In recent years, an intense debate has developed in Italy in which there has been much discussion about the nature, value and specificity of the tradition of thought which began in Italy – or, to be more precise, in our peninsula – and has continued through the centuries, until more recent times. First of all, there was an attempt to identify the distinctive characteristics of this tradition, underlining in particular its purely or predominantly historical, civil and political vocation. But there were also questions about its origins, finding them mostly in the Humanistic-Renaissance Age. The relationships with other European philosophical traditions have been investigated, highlighting analogies and differences and establishing comparisons with very fruitful results. Nor has there been a failure to reflect, from a more general perspective and beyond the individual Italian case, on what is the true underlying methodological and substantial problem, that is, on the very possibility of speaking of a 'national' philosophy or, in any case, linked to a specific linguistic and cultural tradition. The result, overall, is a conspicuous series of studies and in-depth research – as well as discussions – of which various assessments have already been attempted, among which the one offered by Corrado Claverini in his monograph La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi *(Quodlibet 2021), stands out for its rigour and precision*

Furthermore, this debate has been accompanied by a growing interest in Italian philosophy at an international level. In Europe and beyond, in fact, there are quite a few academic institutions, scholarly journals (among which the American "Differentia: Review of Italian Thought" and the English "Journal of Italian Philosophy" stand out), editorial initiatives and the various types of research that have paid – and still pay – specific attention to it. And this is not limited to the disciplinary field of Italian Studies or to more contemporary authors, as demonstrated by the book From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950 *by Brian and Rebecca Copenhaver, published by Toronto University Press in 2012 (and now also*

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

translated in Italian: Filosofia in Italia (1800-1950). Uno sguardo dall'esterno, *Le Lettere 2023): a book which proposes a significant interpretation – particularly attentive to the historical-political context of the period taken into consideration – of a crucial segment of Italian philosophy; and which, among other things, has the merit of dealing with (and, in certain cases, presenting for the first time to the Anglo-Saxon public), alongside the work of the most well-known thinkers, also that of some lesser-known or less studied figures, but no less important from the perspective of an overall evaluation.*

It should, however, be pointed out that Italian philosophy as such has also been a topic under discussion in Italy in the past. In this sense, it is obligatory to mention first of all the Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli *(1862): by Bertrando Spaventa, a work better known by the title given to it by Giovanni Gentile when he had it reprinted in 1908, i.e.* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, *in which the famous and successful thesis of the 'circulation' of Italian thought was advanced, according to which – to summarize it very briefly – it is precisely in Italy that, during the Renaissance and above all with Bruno and Campanella (and, later, also with Vico), the foundations of modern philosophy would have been laid, which would then have developed (due to the unfavourable political and religious conditions of Italian history after the sixteenth century) in other European nations and especially in Germany, to return finally to Italy with Galluppi, Rosmini and Gioberti. And also on this occasion, as in our times, the topic was the subject of extensive discussion. On the one hand, Spaventa's thesis itself constituted, in fact, an explicit alternative to the idea of an ancestral and autochthonous Italic wisdom, an idea formulated by Vico in* De antiquissima italorum sapientia *(1710) and taken up, among others, by Vincenzo Cuoco in his* Platone in Italia *(1806), by Terenzio Mamiani in* Rinnovamento della filosofia antica italiana *(1834) and, lastly and mainly, by Gioberti in* Il Primato morale e civile degli italiani *(1843). On the other hand, Spaventa's interpretation of the events relating to Italian philosophy in turn immediately aroused, both enthusiastic support, as well as criticism and decidedly negative reactions. To give just one example, in the book* La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne, *published in Paris in 1868, Raffaele Mariano, a student and follower of Augusto Vera and an exponent of the 'Hegelian Right' in Italy, said he was willing to concede to Spaventa that the Italian thought of the Renaissance and early modernity had been trampled at home by political and religious oppression and, therefore, forced to 'emigrate' abroad; but he denied that it had then returned and flourished again, since the most recent expressions of national philosophy (primarily Galluppi,*

Rosmini and Gioberti 'exalted' – so to speak – by Spaventa) did not contribute in any way to the progress of thought tout court, *in fact representing – he maintained – a phase of decadence.*

Therefore, if the reflection of Italian philosophy on itself – also characterized internally by more or less heated controversies – is certainly not, upon closer inspection, a novelty, the situation is however different with regard to the international dimension. On this front we can record, for example, the great European success of Giordano Bruno between the seventeenth and nineteenth centuries (from Naudé to Bayle, from Toland to Diderot, from Jacobi and Schelling to Hegel, there are quite a few who have recognised, in various capacities and with different nuances, the importance of the philosopher from Nola in the history of thought); or the philosophical readings of Leopardi by a large group of German-speaking authors (from Schopenhauer to Nietzsche, with a particular mention for the 'ultra-Leopardian' Philipp Mainländer); or, again, the notable diffusion, in the Anglo-Saxon area, of Rosmini's ideas (whom William James compared to the greatest thinkers of all time, from Aristotle to Hegel). And, still by way of example, we can also remember – it is perhaps a marginal but nevertheless noteworthy episode, to which attention has recently been drawn – that in 1874 Karl Hillebrand asked Francesco Fiorentino to write, for the nascent magazine "Italia", promoted by him and entirely dedicated to Italian culture, an article (which would be published the following year) aimed at illustrating the condition of Italian philosophy after 1860 (and – let it be said incidentally – Fiorentino will carry out his task fundamentally adhering to the interpretative paradigm established by Spaventa). But – it is barely worth noting – the examples of a significant reception or influence of Italian thought outside Italy, as well as those of a particular foreign interest in some of its moments or protagonists, could naturally be multiplied (suffice it – to add a further example, not strictly or exclusively philosophical but very famous – to recall the emblematic praise of the Italian Renaissance formulated by Nietzsche in aphorism 237 of the first volume of Menschliches, Allzumenschliches*). However, what would be difficult to find in other countries, in the course of time, is a real thematization of the role played by Italian philosophy as a whole and in its possible specificity. Nor, much less, could one easily find a debate like the one that in Italy starts from the operation carried out by Spaventa and continues, punctuated by the substantial historical-philosophical works of Gentile (starting from* Rosmini e Gioberti*, of 1898) and from fundamental texts such as Croce's* La filosofia di Giambattista Vico *(1911), at least up to* Cronache di filosofia italiana *(1955) and* Storia della filosofia italiana *(1966) by Eugenio Garin. Nothing comparable, in any case, to what happened and is*

ISSN 2385-216X

still happening in the old continent and overseas, between the end of the last century and the beginning of the new millennium. Apart from the obvious differences that exist between the different eras (historical and historiographical), we can then perhaps say that what we are witnessing, at an international level, is a truly new phenomenon.

The fact is that today the discussion on the topic is more lively than ever, both in Italy and abroad; and, in the light of the variety of positions held, of the points of view acting as starting points and of the judgments that are expressed, it seems evident that the question relating to Italian philosophy is and remains more open than ever. Precisely for this reason, there are many directions that one could take, wishing to participate in the above-mentioned comparison; but, without a doubt, among them there is also the one which, very simply, consists in engaging in studies and research on the authors and works of the Italian philosophical tradition, including the most recent, based on a rigorous theoretical and historical-philosophical approach. What this means is that it may be of some use just to concentrate, without necessarily posing the problem of the 'nationality' of thought (a problem that probably belongs to a season of now-concluded historiography), on what is, objectively, valid in Italian philosophy produced by identifying and appreciating, on the one hand, the contents of a purely theoretical nature and, on the other hand, carrying out thorough, wide-ranging investigations into the sources, historical framework and success of the texts. And it is precisely by moving in this direction that "Rosmini Studies" would like to try to make its modest contribution, certainly dealing, in the first instance, with Antonio Rosmini (a key figure – as can be seen from the rapid references to him – in the attempts already made in the nineteenth-century to delineate the Italian philosophical 'canon', as well as an author much studied in the twentieth century and at the origin of an entire current of spiritualist orientation) in a not secondarily European perspective, as happened in the case of the publication of numerous works on possible relationships between his philosophy and phenomenology; but also dedicating ample space to other names, of greater or lesser importance, from the past and present. Therefore, in previous issues, our magazine has hosted articles – including those by foreign writers – such as the ones (to limit ourselves to the "Excursus" section) on various aspects of Platonism between the fifteenth and sixteenth centuries, on the civil philosophy of the eighteenth century, on the relationship between idealism and transcendence in Piero Martinetti. And therefore, in this issue, there is (to limit ourselves to the "Open space" section) an article on ontology and metaphysics in Vittorio Mathieu and one on Giorgio Agamben as a reader of Franz Overbeck.

(f.m.)

ISSN 2385-216X

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 9-13

Die italienische Philosophie: eine offene Frage

In den letzten Jahren hat sich in Italien eine intensive Debatte entwickelt mit ausgedehnten Diskussionen über das Wesen, den Wert und die Eigenart der Denktradition, die in unserem Land – oder, um genauer zu sein, auf unserer Halbinsel – ihren Anfang genommen und sich über die Jahrhunderte fortgesetzt hat, bis in die jüngste Zeit hinein. An dieser Tradition hat man vor allem die unterscheidenden Merkmale herauszustellen versucht und dabei in besonderer Weise ihre rein oder überwiegend geschichtliche, gesellschaftliche und politische Aufgabe betont. Aber man hat auch die Frage nach ihren Ursprüngen gestellt und diese meistens in der Zeit des Humanismus und der Renaissance gefunden. Man hat ihre Beziehungen zu anderen philosophischen Traditionen in Europa untersucht und dabei Analogien und Unterschiede festgestellt sowie Vergleiche durchgeführt, die ausgesprochen reichhaltige Ergebnisse gebracht haben. Und man hat es auch nicht versäumt, mit einer allgemeineren Perspektive und über den Einzelfall Italiens hinaus über dasjenige nachzudenken, was das wahre methodologische und sachliche Grundproblem ist, nämlich darüber, ob es überhaupt möglich ist, von einer „nationalen" Philosophie zu sprechen oder jedenfalls von einer, die an eine bestimmte sprachliche und kulturelle Tradition gebunden ist. Der Ertrag aus alledem besteht, aufs Ganze gesehen, in einer ansehnlichen Reihe von Studien und Spezialuntersuchungen – und auch Diskussionen –, zu denen auch schon verschiedene Synthesen versucht worden sind; unter ihnen soll hier wegen ihrer methodischen Strenge und Exaktheit diejenige genannt werden, die Corrado Claverini in seiner Monographie La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi *(Quodlibet, 2021) vorgelegt hat.*

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Diese Debatte wurde außerdem begleitet von einem wachsenden Interesse an der italienischen Philosophie auf der internationalen Ebene. In Europa und nicht nur dort gibt es nämlich nicht wenige akademische Institutionen, wissenschaftliche Zeitschriften (unter denen Differentia: Review of Italian Thought *aus Amerika und das* Journal of Italian Philosophy *aus England herausragen), verlegerische Initiativen und Forschungen verschiedener Art, die ihr eine spezielle Aufmerksamkeit gewidmet haben – und nach wie vor widmen. Und das nicht so, dass diese Aufmerksamkeit auf den thematischen Umkreis der* Italian Studies *oder der eher der Gegenwart angehörenden Autoren beschränkt wäre, wie der Band* From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800–1950 *von Brian und Rebecca Copenhaver beweist, der 2012 bei der Toronto University Press erschienen ist (und jetzt auch ins Italienische übersetzt wurde:* Filosofia in Italia (1800–1950). Uno sguardo dall'esterno, *Le Lettere 2023): ein Band, der eine bedeutende Interpretation eines entscheidenden Abschnitts der italienischen Philosophie bietet, und zwar so, dass dem historisch-politischen Kontext des in den Blick genommenen Zeitraums besondere Aufmerksamkeit zukommt – und der unter anderem auch das Verdienst hat, neben dem Werk der bekanntesten Denker auch dasjenige einiger solcher zu behandeln (und in manchen Fällen zum ersten Mal dem angelsächsischen Publikum zu präsentieren), die weniger bekannt sind oder weniger studiert werden, aber deswegen im Blick auf eine Gesamtwürdigung nicht weniger relevant sind.*

Es muss im Übrigen auch gesagt werden, dass die italienische Philosophie als solche in Italien auch schon in der Vergangenheit zum Thema gemacht worden ist. In diesem Zusammenhang ist es unumgänglich, vor allem die Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli *(1862) von Bertrando Spaventa zu erwähnen, ein Werk, das besser bekannt ist unter dem Titel, den ihm Giovanni Gentile gegeben hat, als er es im Jahre 1908 nachdrucken ließ, nämlich:* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. *In ihm wird die berühmte und von großem Erfolg gekrönte These von der „Kreisbewegung" (circolazione) des italienischen Denkens vorgetragen, die – um sie in einer sehr summarischen Weise zusammenzufassen – besagt, dass gerade in Italien während der Renaissance und insbesondere mit Bruno und Campanella (und in der Folge auch mit Vico) die Fundamente der neuzeitlichen Philosophie gelegt worden seien, die sich dann (aufgrund der ungünstigen politischen und religiösen Rahmenbedingungen in der italienischen Geschichte nach dem 16. Jahrhundert) in den anderen europäischen Nationen und speziell in Deutschland entfaltet habe, um schließlich mit Galluppi, Rosmini und Gioberti nach Italien zurückzukehren. Und auch aus diesem Anlass war das Thema, ebenso wie in unseren Tagen, Gegenstand einer weitläufigen Diskussion. Auf der einen Seite stellte die These Spaventas tatsächlich eine*

ISSN 2385-216X

explizite Alternative zu der Vorstellung einer von alters her überlieferten und autochthonen italischen Weisheit dar, einer Vorstellung, die Vico in De antiquissima italorum sapientia *(1710) formuliert hatte und die (unter anderen) von Vincenzo Cuoco in seinem Buch* Platone in Italia *(1806), von Terenzio Mamiani in seinem Werk* Del Rinnovamento della filosofia antica italiana *(1834) und zuletzt und an vorderster Stelle von Vincenzo Gioberti in* Del primato morale e civile degli italiani *(1843) wiederaufgenommen wurde. Auf der anderen Seite hat Spaventas Interpretation der Ereignisse und Entwicklungen im Zusammenhang mit der italienischen Philosophie ihrerseits und von Anfang an neben begeisterter Zustimmung auch Kritik und entschieden negative Reaktionen hervorgerufen. Um nur ein Beispiel zu nennen: In dem Band* La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne, *erschienen 1868 in Paris, erklärt sich Raffaele Mariano, ein Schüler und Anhänger von Augusto Vera und führender Vertreter der „Hegel'schen Rechten" in Italien, durchaus bereit, Spaventa zuzugestehen, dass das italienische Denken der Renaissance und der beginnenden Neuzeit in der Heimat durch die politische und religiöse Unterdrückung niedergetreten und also zur „Emigration" ins Ausland gezwungen worden sei; er bestritt jedoch, dass es dann zurückgekehrt und wieder aufgeblüht sei, da die jüngsten Erscheinungsformen der einheimischen Philosophie in Italien (*in primis *eben Galluppi, Rosmini und Gioberti, die von Spaventa „gepriesen" worden seien) in keiner Weise zum Fortschritt des Denkens überhaupt beigetragen hätten und also – so behauptete er – Repräsentanten einer Phase der Dekadenz seien.*

Wenn also die Reflexion der italienischen Philosophie auf sich selbst – die in ihrem Inneren auch durch mehr oder weniger lebhafte Polemiken gekennzeichnet ist – sicherlich bei Licht besehen nichts Neues ist, so ist doch die Situation eine andere, was die internationale Dimension betrifft. Nach dieser Seite hin kann man zum Beispiel die große europäische Wirkung Giordano Brunos vom 17. bis zum 19. Jahrhundert nennen (von Naudé bis Bayle, von Toland bis Diderot, von Jacobi und Schelling bis zu Hegel sind es nicht wenige gewesen, die aus verschiedenen Motiven und in verschiedenen Nuancen die Bedeutung des Nolaners innerhalb der Geschichte des Denkens anerkannt haben) – oder auch die philosophische Leopardi-Lektüre seitens einer ansehnlichen Zahl von Autoren deutscher Sprache (von Schopenhauer bis Nietzsche, mit einer besonderen Erwähnung für den „Ultraleopardianer" Philipp Mainländer) oder dann die beachtliche Verbreitung, welche die Ideen Rosminis (den William James auf eine Stufe gestellt hat mit den führenden Denkern aller Zeiten, von Aristoteles bis Hegel) im angelsächsischen Bereich gefunden haben. Und man kann, ebenfalls nur als Beispiel, auch an eine Episode erinnern, die vielleicht nur marginal ist, aber jedenfalls erwähnenswert und auf die jüngst wieder aufmerksam gemacht worden ist: nämlich dass Karl Hillebrand im Jahre 1874

Francesco Fiorentino bittet, für die neu gegründete Zeitschrift Italia, *die er initiiert hatte und die ausschließlich der italienischen Kultur gewidmet war, einen Artikel zu schreiben (der dann im darauffolgenden Jahr erscheinen sollte), in dem es darum gehen sollte, die Lage der italienischen Philosophie nach dem Jahre 1860 zu schildern (und Fiorentino wird, das sei noch nebenbei gesagt, seine Aufgabe in der Weise erfüllen, dass er sich im Prinzip an das interpretative Schema Spaventas hält). Aber man könnte – und das muss man kaum eigens sagen – die Beispiele noch vervielfachen für eine umfangreiche Rezeption oder einen erheblichen Einfluss des italienischen Denkens außerhalb Italiens, und ebenso auch die für ein besonderes Interesse im Ausland an einigen seiner Momente oder seiner führenden Vertreter (es genügt – um ein weiteres Beispiel anzufügen, das einen nicht im strengen Sinne oder ausschließlich philosophischen Charakter hat, aber sehr berühmt ist –, an das paradigmatische Loblied auf die italienische Renaissance zu denken, das Nietzsche im Aphorismus 237 des ersten Bandes von* Menschliches, Allzumenschliches *formuliert hat). Was man jedoch in anderen Ländern im Laufe der Zeit nur schwer finden würde, ist eine wirkliche Thematisierung der Rolle, die der italienischen Philosophie als Ganzer und in ihrer eventuellen Eigenart zukommt. Und erst recht wäre es nicht leicht, eine Debatte zu finden wie jene, die in Italien von dem Unternehmen Spaventas ihren Ausgang nahm und die sich dann fortsetzt, rhythmisiert durch die umfangreichen philosophiehistorischen Werke von Giovanni Gentile (beginnend mit* Rosmini e Gioberti *aus dem Jahre 1898) und grundlegende Texte wie* La filosofia di Giambattista Vico *(1911) von Benedetto Croce, mindestens bis zu den* Cronache di filosofia italiana *(1955) und zur* Storia della filosofia italiana *(1966) von Eugenio Garin – nichts jedenfalls, was mit dem vergleichbar wäre, was auf dem Alten Kontinent und jenseits des Ozeans um das Ende des vergangenen Jahrhunderts und den Beginn des neuen Jahrtausends herum geschehen ist und weiterhin geschieht. Abgesehen von den offensichtlichen Unterschieden, die zwischen den verschiedenen (historischen und historiographischen) Epochen bestehen, kann man also vielleicht sagen, dass das, was wir gerade auf dem internationalen Niveau erleben, ein wirklich neues Phänomen ist.*

Es ist ein Faktum, dass heute die Diskussion über das Thema umso lebhafter ist, und zwar sowohl in Italien als auch im Ausland; und im Lichte der Unterschiedlichkeit der Positionen, denen man begegnet, der Standpunkte, von denen man ausgeht, und der Urteile, die zum Ausdruck gebracht werden, scheint es klar zu sein, dass die Frage, was es mit der italienischen Philosophie auf sich hat, mehr denn je offen ist und bleibt. Eben deswegen sind die Richtungen, die man einschlagen kann, wenn man an der genannten Diskussion teilnehmen will, zahlreich.

ISSN 2385-216X

Aber zweifellos gehört zu ihnen auch, ganz einfach, diejenige, die darin besteht, Untersuchungen und Forschungen über die Autoren und die Werke der italienischen philosophischen Tradition, auch der jüngsten, in Angriff zu nehmen, die auf einem methodisch strengen Ansatz sei es systematischer, sei es philosophiegeschichtlicher Art basieren. Damit soll gesagt werden, dass es durchaus auch von einigem Nutzen sein kann, sich lediglich, ohne sich unbedingt die Frage nach dem „nationalen" Charakter des Denkens zu stellen (eine Frage, die wahrscheinlich zu einer historiographischen Epoche gehört, die nunmehr abgeschlossen ist), auf das zu konzentrieren, was die italienische Philosophie objektiv an Gültigem hervorzubringen vermocht hat – und zwar indem man einerseits die Inhalte herausarbeitet und würdigt, die rein systematischer Natur sind, und andererseits weit ausgreifende und ernsthafte Untersuchungen ins Werk setzt über die Quellen, über die geschichtliche Einbettung und über das Schicksal der Texte. Eben indem sie in diese Richtung vorstoßen, möchten die Rosmini Studies *ihren bescheidenen Beitrag leisten, wobei sie sich natürlich an erster Stelle mit Antonio Rosmini beschäftigen (der – wie aus den raschen Andeutungen, die wir gegeben haben, zu erkennen war – eine Schlüsselgestalt gewesen ist bei den Versuchen bereits des 19. Jahrhunderts, einen philosophischen „Kanon" für Italien zu umreißen, und der ein Autor ist, der auch im 20. Jahrhundert viel studiert wurde und am Ursprung einer ganzen Denkströmung mit spiritualistischer Ausrichtung steht), und zwar in einer nicht bloß sekundär europäischen Perspektive, wie das schon bei der Publikation zahlreicher Arbeiten über die möglichen Beziehungen zwischen seiner Philosophie und der Phänomenologie der Fall war. Aber sie widmen auch anderen Namen reichlich Raum, mögen sie von größerer oder geringerer Bedeutung sein und mögen sie der Vergangenheit oder der Gegenwart angehören. Daher hat unsere Zeitschrift in den vorhergehenden Jahrgängen Artikeln (auch von ausländischen Autoren) gastliche Aufnahme gewährt wie etwa denen (um mich auf die Sektion „Excursus" zu beschränken) über die verschiedenen Aspekte des Platonismus im 15. und 16. Jahrhundert, über die Philosophie der Gesellschaft im 18. Jahrhundert, über das Verhältnis zwischen Idealismus und Transzendenz bei Piero Martinetti. Und deshalb erscheinen in dieser Ausgabe (um mich auf die Sektion „Spazio aperto" zu beschränken) ein Artikel über Ontologie und Metaphysik bei Vittorio Mathieu und einer über Giorgio Agamben als Leser Franz Overbecks.*

(f.m.)

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 15-19

La philosophie italienne : une question ouverte

Pendant ces dernières années en Italie s'est développé un intense débat dans lequel on a beaucoup discuté de la nature, de la valeur et de la spécificité de la tradition de la pensée qui, dans notre pays – ou, plus exactement, dans notre péninsule – a commencé et a continué à travers les siècles, jusqu'aux temps les plus récents. On a tout d'abord essayé d'identifier les caractères distinctifs de telle tradition, en soulignant particulièrement sa vocation typiquement ou principalement historique, civile et politique. Mais on s'est également interrogé sur ses origines, en les retrouvant davantage à l'époque humaniste et de la Renaissance. On a enquêté ses relations avec d'autres traditions philosophiques européennes, en remarquant des analogies et des différences et en établissant des comparaisons aux résultats très enrichissants. Et on n'a pas oublié de réfléchir, dans une optique plus générale et qui va au-delà du simple cas italien, autour de ce qui est le vrai problème méthodologique et substantiel de fond, c'est-à-dire de la possibilité même de parler d'une philosophie « nationale » ou, tout de même, liée à une déterminée tradition linguistique et culturelle. Ce qui en résulte, dans l'ensemble, c'est une riche série d'études et d'approfondissements – ainsi que de discussions – dont on a déjà essayé de faire le bilan, entre lesquels nous signalons, par rigueur et précision, celui offert par Corrado Claverini dans la monographie La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi *(Quodlibet 2021).*

De plus, ce débat a été accompagné par un intérêt croissant pour la philosophie italienne à niveau international. En effet, en Europe et ailleurs, il y a de nombreuses institutions académiques, des revues scientifiques (parmi lesquelles se distinguent l'américaine « Differentia: Review of Italian Thought » et l'anglaise « Journal of Italian Philosophy »), des initiatives éditoriales et des recherches de différents genres qui lui ont réservé – et qui lui réservent encore – une attention spécifique. Et ceci, non exclusivement au sujet du champ disciplinaire des Italian Studies *ou des auteurs les plus contemporains, comme le démontre le volume* From Kant to Croce : Modern Philosophy in Italy 1800-1950 *de Brian et Rebecca Copenhaver,*

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

publié par Toronto University Press en 2012 (et maintenant traduit également en italien : Filosofia in Italia (1800-1950). Uno sguardo dall'esterno, *Le lettere 2023) : un volume qui propose une interprétation significative – particulièrement attentive au contexte historique et politique de la période prise en considération – d'un segment crucial de la philosophie italienne ; et qui, d'ailleurs, a le mérite de traiter (et dans certains cas, de présenter pour la première fois au publique anglo-saxon), à côté de l'œuvre des penseurs les plus célèbres, aussi celle de certaines figures moins connues ou moins étudiées, mais pas pour cela moins importantes, dans l'optique d'une évaluation d'ensemble.*

Il faut dire, d'ailleurs, que la philosophie italienne en tant que telle a été étudiée, en Italie, également par le passé. A ce sujet, il est indispensable de mentionner tout d'abord la Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli *(1862) de Bertrando Spaventa, œuvre mieux connue avec le titre donné par Giovanni Gentile quand il la fit réimprimer en 1908, c'est-à-dire* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. *Ici on avançait la célèbre et heureuse thèse de la « circulation » de la pensée italienne, selon laquelle – pour la résumer de manière très sommaire – c'est bien en Italie, pendant la Renaissance et surtout avec Bruno et Campanella (et, après, avec Vico également), qu'on aurait jeté les bases de la philosophie moderne, qui se serait ensuite développée (à cause des conditions politiques et religieuses non favorables de l'histoire italienne après le XVI siècle) dans les autres nations européennes et spécialement en Allemagne, pour retourner finalement chez nous avec Galluppi, Rosmini et Gioberti. A cette occasion également, tout comme de nos jours, le sujet fut l'objet d'une ample discussion. D'un côté, la thèse même de Spaventa constituait, de fait, une alternative explicite à l'idée d'un savoir italique ancestral et autochtone, idée formulée par Vico dans le* De antiquissima italorum sapientia *(1710) et reprise, entre autres, par Vincenzo Cuoco dans son* Platone in Italia *(1806), par Terenzio Mamiani dans les pages du* Rinnovamento della filosofia antica italiana *(1834) et, en dernier et surtout, par Gioberti dans le* Primato morale e civile degli italiani *(1843). D'un autre côté, l'interprétation de Spaventa aux événements relatifs à la philosophie italienne engendra à son tour et tout de suite des adhésions enthousiastes, mais également des critiques et des réactions décidemment négatives. Pour apporter un exemple, dans le volume* La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne, *publié à Paris en 1868, Raffaele Mariano, élève et disciple de Augusto Vera et exposant de la « droite hégélienne » en Italie, se disait disposé à accorder à Spaventa que la pensée italienne de la Renaissance et de la première modernité avait été violée au sein de sa patrie par l'oppression politique et religieuse et, donc, obligée à*

« émigrer » à l'étranger ; mais il niait qu'elle fût ensuite revenue et qu'elle eût refleuri, du moment où les expressions les plus récentes de la philosophie nationale (in primis *Galluppi, Rosmini et Gioberti « exaltés » – pour ainsi dire – par Spaventa) ne contribuaient aucunement au progrès de la pensée tout court, en représentant au contraire – il disait – une phase de décadence.*

Si donc, en regardant de plus près, la réflexion de la philosophie italienne sur elle-même – caractérisée aussi à son intérieur par des polémiques plus ou moins vives – n'est certainement pas une nouveauté, la situation est en revanche différente en ce qui concerne la dimension internationale. Sur ce front, on peut enregistrer, par exemple, la grande fortune européenne de Giordano Bruno entre XVII et XIX siècle (de Naudé à Bayle, de Toland à Diderot, de Jacobi et Schelling à Hegel, ils sont nombreux ceux qui ont reconnu, pour diverses raisons et avec différentes nuances, l'importance de Nolano dans le cadre de l'histoire de la pensée) ; ou bien les lectures en clé philosophique de Leopardi de la part d'un nourri groupe d'auteurs de langue allemande (de Schopenhauer à Nietzsche, avec une mention particulière pour le « ultra-léopardien » Philipp Mainländer) ; ou bien encore, la diffusion remarquable, dans l'espace anglo-saxon, des idées de Rosmini (que William James comparait aux plus grands penseurs de tous les temps, d'Aristote à Hegel). Et toujours en guise d'exemple, nous pouvons également rappeler – il est peut-être un épisode marginal, mais digne de note tout de même, auquel on a dernièrement donné à nouveau attention – qu'en 1874 Karl Hillebrand demande à Francesco Fiorentino d'écrire, pour la revue naissante « Italia », qu'il promouvait et qui était entièrement dédiée à la culture italienne, un article (qui sortira l'année suivante) destiné à illustrer la condition de notre philosophie après 1860 (et – entre parenthèse – Fiorentino accomplira sa tâche en se limitant essentiellement au paradigme interprétatif fixé par Spaventa). Il faut cependant remarquer que les exemples d'une significative réception ou influence de la pensée italienne en dehors de l'Italie, ainsi que ceux d'un intérêt particulier pour l'étranger pour certains de ses moments ou de ses protagonistes, pourraient être naturellement multipliés (pour rajouter un ultérieur exemple, pas strictement ou exclusivement philosophique mais très célèbre, il suffit de penser à l'éloge emblématique de la Renaissance italienne formulé par Nietzsche dans l'aphorisme 237 du premier volume de Menschliches. Allzumenschliches*). Cependant, ce qui sera difficile de retrouver, au fil du temps, dans les autres pays, c'est une réelle thématisation du rôle recouvert par la philosophie italienne dans son ensemble et de son éventuelle spécificité. Et on ne pourrait pas non plus retrouver facilement un débat comme celui qui, en Italie, commence par l'opération accomplie par Spaventa et qui poursuit, articulé par les grandes œuvres historique-philosophiques de Gentile (en commençant par* Rosmini e

Gioberti, *de 1898) et par des textes fondamentaux comme* La filosofia di Giambattista Vico *(1911) de Croce, au moins jusqu'aux* Cronache di filosofia italiana *(1955) et à la* Storia della filosofia italiana *(1966) de Eugenio Garin. Dans tous les cas, rien de comparable à ce qui est arrivé et encore est en train d'arriver, entre la fin du siècle dernier et le nouveau millénaire, dans le vieux continent et au-delà de l'océan. A part les différences évidentes qui subsistent entre les différentes époques (historiques et historiographiques), on peut peut-être affirmer que ce à quoi nous sommes en train d'assister, à niveau international, est un phénomène véritablement nouveau.*

De fait, aujourd'hui le débat sur la thématique est plus vif que jamais, en Italie comme à l'étranger ; et, à la lumière de la variété des positions sur lesquelles on s'aligne, des points de vue d'où on regarde et des jugements qui sont exprimés, il semble évident que la question relative à la philosophie italienne est et reste plus que jamais ouverte. Et justement pour cela, nombreuses sont les directions qu'il serait possible de prendre, voulant participer au susmentionné débat ; mais sans aucun doute parmi elles il y a également celle qui, très simplement, consiste à s'engager dans des études et des recherches sur les auteurs et sur les œuvres de la tradition philosophique italienne, même la plus récente, en se basant sur une approche rigoureuse d'ordre théorétique ainsi qu'historique et philosophique. Nous essayons de dire que l'on peut être d'une quelque utilité tout juste en se concentrant, sans forcément se poser le problème de la « nationalité » de la pensée (un problème qui, probablement, appartient à une saison de l'historiographie désormais terminée), sur ce que la philosophie italienne a su, objectivement, produire de valide ; et le faire en exprimant et valorisant, d'un côté, les contenus de nature typiquement théorique et, de l'autre côté, en menant de sérieuses enquêtes à grande échelle sur les sources, sur l'encadrement historique et sur la réussite des textes. Et c'est bien en se dirigeant dans cette direction que « Rosmini Studies » voudrait essayer de donner sa modeste contribution, en s'occupant certainement, tout d'abord, d'Antonio Rosmini (figure clé – comme nous avons pu le voir dans les allusions que nous en avons faites – dans les tentatives faites déjà au XIX siècle de définir le « canon » philosophique italien, et également auteur très étudié au XX siècle et à l'origine d'un courant entier d'orientation spiritualiste) dans une perspective non secondairement européenne, comme il est arrivé dans le cas de la publication de nombreux travaux sur les relations possibles entre sa philosophie et la phénoménologie ; mais en dédiant également un ample espace à d'autres noms, plus ou moins importants, du passé et du présent. Pour cela dans les numéros précédents, notre revue a accueilli des articles – à signature étrangère également – comme ceux (pour se limiter à la section « Excursus ») sur différents aspects du platonisme entre XV et XVI siècle, sur la philosophie civile du XVIII siècle,

ISSN 2385-216X

sur la relation entre idéalisme et transcendance en Piero Martinetti. Et pour cela dans ce numéro, apparaissent (pour se limiter à la section « Spazio Aperto ») un article sur ontologie et métaphysique en Vittorio Mathieu et un article sur Giorgio Agamben lecteur de Franz Overbeck.

(f.m.)

ISSN 2385-216X

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 21-24

La filosofía italiana: una cuestión abierta

En los últimos años se ha desarrollado en Italia un intenso debate en el que se ha discutido mucho sobre la naturaleza, el valor y la especificidad de la tradición de pensamiento que en nuestro país – o, para ser más exactos, en nuestra Península – comenzó y ha continuado a través de los siglos, hasta los tiempos más recientes. De esa tradición se ha tratado de identificar, en primer lugar, las características distintivas, subrayando particularmente su vocación específica o predominantemente histórica, civil y política. Pero también se ha reflexionado sobre sus orígenes, individuándolos principalmente en la era humanística-renacentista. Se ha investigado su relación con otras tradiciones filosóficas europeas, destacando analogías y diferencias, y estableciendo comparaciones con resultados considerablemente proficuos. Asimismo, no ha faltado la reflexión, en una perspectiva más general y más allá del caso italiano en particular, sobre el verdadero problema metodológico y sustancial de fondo, es decir, sobre la misma posibilidad de hablar de una filosofía 'nacional' o, en todo caso, ligada a una determinada tradición lingüística y cultural. El resultado, en su conjunto, es una abundante serie de estudios y profundizaciones – así como discusiones – sobre las cuales ya se han realizado diversas valoraciones, entre las cuales destaca, por su rigor y precisión, la ofrecida por Corrado Claverini en su monografía La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi *(Quodlibet 2021).*

Este debate ha sido acompañado por un creciente interés en la filosofía italiana en el ámbito internacional. De hecho, no son pocas las instituciones académicas, las revistas científicas (entre las cuales destacan la estadounidense «Differentia: Review of Italian Thought» y la inglesa «Journal of Italian Philosophy»), las iniciativas editoriales y las investigaciones de diversa índole que, en Europa y otros lugares, le han reservado – y le siguen reservando – una atención específica. El interés no se limita al campo disciplinario de los Italian Studies *o a los autores más contemporáneos, como lo demuestra el volumen* From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950 *de Brian y Rebecca Copenhaver,*

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

publicado por Toronto University Press en 2012 (y ahora traducido también al italiano: Filosofia in Italia (1800-1950). Uno sguardo dall'esterno, *Le Lettere 2023): un volumen que propone una interpretación representativa – particularmente atenta al contexto histórico-político del período en consideración – de un segmento crucial de la filosofía italiana; representación que, entre otras cosas, tiene el mérito de tratar (y, en ciertos casos, de presentar por primera vez al público anglosajón), junto a la obra de los pensadores más conocidos, también la de algunas figuras menos conocidas o menos estudiadas, pero no por ello menos relevantes en el contexto de un análisis de conjunto.*

Es oportuno señalar que en Italia la filosofía italiana como tal ha sido tema de estudio también en el pasado. Es obligatorio, en este sentido, mencionar en primer lugar la Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli *(1862) de Bertrando Spaventa, obra mejor conocida con el título dado por Giovanni Gentile cuando la reeditó en 1908, es decir,* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, *en la que se planteaba la célebre y acertada tesis de la 'circulación' del pensamiento italiano, según la cual – para resumirla en manera breve – es precisamente en Italia, durante el Renacimiento y sobre todo con Bruno y Campanella (y, posteriormente, también con Vico), donde se habrían sentado las bases de la filosofía moderna, que posteriormente (debido a las condiciones políticas y religiosas no favorables de la historia italiana después del siglo XVI) se habría desarrollado en las otras naciones europeas, especialmente en Alemania, para regresar finalmente a nosotros con Galluppi, Rosmini y Gioberti. Y también en esta ocasión, al igual que en la actualidad, el tema fue objeto de un amplio debate. Por un lado, la misma tesis de Spaventa constituía, de hecho, una alternativa explícita a la idea de una sabiduría ancestral y autóctona italiana; idea formulada por Vico en el* De antiquissima italorum sapientia *(1710) y retomada, entre otros, por Vincenzo Cuoco en su* Platone in Italia *(1806), por Terenzio Mamiani en las páginas del* Rinnovamento della filosofia antica italiana *(1834) y, finalmente y principalmente, por Gioberti en el* Primato morale e civile degli italiani *(1843). Por otro lado, la interpretación spaventiana de los eventos relacionados con la filosofía italiana suscitó a su vez y desde el principio, junto con entusiastas adhesiones, críticas y reacciones decididamente negativas. Para dar solo un ejemplo, en el volumen* La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne, *publicado en París en 1868, Raffaele Mariano, alumno y seguidor de Augusto Vera y exponente de la 'derecha hegeliana' en Italia, se decía dispuesto a conceder a Spaventa que el pensamiento italiano del Renacimiento y de la primera modernidad había sido reprimido en su país por la opresión política y religiosa y, por lo tanto, obligado a 'emigrar' al extranjero; pero negaba que luego*

hubiera regresado y florecido, ya que las expresiones más recientes de la filosofía nacional (en primer lugar, Galluppi, Rosmini y Gioberti 'exaltados' – por así decirlo – por Spaventa) no contribuían de hecho en modo alguno al progreso del pensamiento, sino que representaban, según él, una fase de decadencia.

Si, por tanto, la reflexión de la filosofía italiana sobre sí misma –caracterizada interna y simultáneamente por polémicas más o menos inflamadas – no es ciertamente una novedad, diferente es la situación por lo que respecta a la dimensión internacional. En este aspecto se pueden señalar, por ejemplo, la gran fortuna europea de Giordano Bruno entre los siglos XVII y XIX (de Naudé a Bayle, de Toland a Diderot, de Jacobi y Schelling a Hegel, no son pocos los que han reconocido, de una u otra manera y con diferentes matices, la importancia del Nolano en el marco de la historia del pensamiento); o las lecturas en clave filosófica de Leopardi por parte de un nutrido grupo de autores de lengua alemana (de Schopenhauer a Nietzsche, con una mención especial para el 'ultraleopardiano' Philipp Mainländer); o la notable difusión en el área anglosajona de las ideas de Rosmini (a quien William James comparaba con los mayores pensadores de todos los tiempos, desde Aristóteles hasta Hegel). Y, también se puede recordar, a modo de ejemplo – un episodio tal vez marginal pero digno de mención, sobre el cual se ha llamado la atención recientemente – que en 1874 Karl Hillebrand pidió a Francesco Fiorentino que escribiera, para la naciente revista «Italia», promovida por él y dedicada enteramente a la cultura italiana, un artículo (que se publicará al año siguiente) destinado a ilustrar la condición de nuestra filosofía después de 1860 (tarea que Fiorentino cumplirá adhiriéndose fundamentalmente al paradigma interpretativo fijado por Spaventa). Vale la pena señalar que los ejemplos de una significativa recepción o influencia del pensamiento italiano fuera de Italia, así como aquellos de un particular interés extranjero por algunos de sus momentos o protagonistas, podrían multiplicarse naturalmente (baste pensar – para añadir un ejemplo más de carácter no estrictamente o exclusivamente filosófico pero muy conocido – al emblemático elogio del Renacimiento italiano formulado por Nietzsche en el aforismo 237 del primer volumen de Menschliches, Allzumenschliches*). Lo que sin embargo será difícil de encontrar en otros países, a lo largo del tiempo, es una verdadera tematización del papel desempeñado por la filosofía italiana en su conjunto y en su oportuna especificidad. Ni mucho menos se podrá individuar con facilidad un debate como el que inicia en Italia con la operación realizada por Spaventa y que continúa, marcado por las importantes obras histórico-filosóficas de Gentile (comenzando con el* Rosmini e Gioberti*, de 1898) y por textos fundamentales como* La filosofia di Giambattista Vico *(1911) de Croce, al menos hasta las* Cronache di filosofia italiana *(1955) y la* Storia della filosofia italiana *(1966) de Eugenio Garin. Nada comparable,*

en cualquier caso, a lo que en el viejo continente y al otro lado del Atlántico, entre finales del siglo pasado y el inicio del nuevo milenio, ha ocurrido y sigue ocurriendo. Al margen de las obvias diferencias que existen entre las diferentes épocas (históricas y historiográficas), se puede quizás afirmar que lo que estamos presenciando, a nivel internacional, es un fenómeno realmente nuevo.

El hecho es que hoy el debate sobre el tema está más vivo que nunca, tanto en Italia como en el extranjero; y, a la luz de la variedad de posiciones sobre las que se basa, de los puntos de vista desde los que se aborda y de los juicios que se expresan, resulta evidente que la cuestión relativa a la filosofía italiana es y sigue siendo más que nunca una cuestión abierta. Precisamente por eso, son muchas las direcciones que se podrían tomar si se desea participar en dicho debate. Sin duda, entre ellas encontramos la que consiste simplemente en dedicarse a estudios e investigaciones sobre los autores y las obras de la tradición filosófica italiana, incluída la más reciente, basándose en un enfoque riguroso tanto teórico como histórico-filosófico. Lo que se quiere decir es que puede ser útil concentrarse, sin necesidad de plantearse el problema de la 'nacionalidad' del pensamiento (un problema que probablemente pertenece a una etapa de la historiografía ya concluida), en aquello en lo que la filosofía italiana ha sabido producir objetivamente de valor; y hacerlo destacando y valorando, por un lado, los contenidos de naturaleza esclusivamente teórica y, por otro, realizando investigaciones serias a gran escala sobre las fuentes, el encuadre histórico y la recepción de los textos. Es precisamente moviéndose en esta dirección que «Rosmini Studies» intenta hacer su modesta contribución, ocupándose ciertamente, en primer lugar, de Antonio Rosmini (figura clave – como se ha podido ver en los breves apuntes que se han hecho – en los intentos ya decimonónicos de delineación del 'canon' filosófico italiano, así como un autor ampliamente estudiado en el siglo XX y en el origen de toda una corriente de orientación espiritualista) en una perspectiva no secundariamente europea, como ha ocurrido en el caso de la publicación de numerosos trabajos sobre las posibles relaciones entre su filosofía y la fenomenología; sino dedicando amplio espacio también a otros nombres, de mayor o menor relevancia, del pasado y del presente. Por ello, nuestra revista ha acogido en números anteriores, artículos – incluso de autores extranjeros – como aquellos (por limitarse a la sección «Excursus») sobre varios aspectos del platonismo entre los siglos XV y XVI, sobre la filosofía civil del siglo XVIII, sobre la relación entre idealismo y trascendencia en Piero Martinetti. Y es por ello que en este número aparecen (por limitarse a la sección «Spazio aperto») un artículo sobre ontología y metafísica en Vittorio Mathieu y otro sobre Giorgio Agamben como lector de Franz Overbeck.

(f.m.)

ISSN 2385-216X

Lectio magistralis

Il testo che viene pubblicato nelle pagine seguenti costituisce la Lectio magistralis *svolta, e successivamente rivista, dal prof. Paolo Pagani giovedì 23 marzo 2023 in apertura alla VIII edizione roveretana dei* Rosmini Days. *Paolo Pagani è attualmente professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Dall'ottobre del 1997 fino al settembre del 2002 è stato responsabile della "Cattedra Rosmini" presso la Facoltà di Teologia di Lugano (FTL). Membro di vari organismi legati a riviste, collane e centri di ricerca specializzati, dal 2012 fa parte del consiglio scientifico della "Fondazione Sciacca" e dal 2021 del comitato scientifico del Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università di Trento. La sua ricerca filosofica è rivolta in particolare all'etica e all'antropologia e spazia su parecchi filosofi della tradizione occidentale, da Platone ad Agostino, da Tommaso a Pascal, da Kant a Nietzsche: su Rosmini è autore di numerosi saggi pubblicati in libri e riviste negli ultimi trent'anni.*

Nella sua Lectio *Pagani procede a una fondazione ontologica della libertà umana. A suo avviso la libertà in Rosmini non può essere compresa se non a partire dall'«essere iniziale», ossia quell'essere iniziale o originario, che è forma della nostra mente, del nostro desiderio e della nostra umanità nel suo complesso. Questo essere iniziale è virtualmente infinito, ma l'uomo a sua volta, partecipando di esso, può partecipare della infinità che a questo compete e ciò in tre modi, corrispondenti rispettivamente alle tre «forme» ontologiche fondamentali: reale, ideale e morale. Ma va precisato che la virtualità dell'infinito dista in modo assoluto dalla virtualità del finito. Rosmini radica quindi la libertà nell'intuizione dell'essere: quell'essere iniziale che dà forma alla persona umana. Grazie alla intuizione dell'essere, l'uomo abbraccia - nell'orizzonte ontologico, appunto – ogni realtà, compresa se stessa; ha cioè presente a sé il mondo, come qualcosa di relativo a quell'orizzonte: come qualcosa rispetto a cui disporsi, dunque, secondo libertà.*

Rosmini Studies 11 (2024) 27-46

Paolo Pagani

LIBERTÀ E INFINITO IN ANTONIO ROSMINI

Freedom and Infinity in Antonio Rosmini

In his Lectio, *Pagani moves towards an ontological foundation of human freedom. In his opinion, Rosmini's notion of freedom cannot be understood if not by starting from the "initial being", that is, that initial or original being that is the form of our mind, of our desire and of our humanity as a whole. This initial being is virtually infinite, but the human being by participating in it, can (in turn) participate in the infinity that pertains to it. This can happen in three ways, that correspond respectively to three fundamental ontological "forms": the real, the ideal and the moral one. Rosmini, therefore, roots freedom in the intuition of being – that initial being that gives form to the human person. Thanks to the intuition of being, the human being embraces – in the ontological horizon, precisely – every reality, including himself; that is, he has the world present to himself, as something relative to that horizon: as something with respect to which he can therefore place himself according to freedom.*

Nessuno può sostituirsi ad altri nel vedere. Si può però guardare insieme; anzi, addestrarsi a farlo, per arrivare a vedere ciò che altrimenti, da soli, difficilmente si vedrebbe. Antonio Rosmini è l'interlocutore che ci siamo scelto in questa occasione, per vedere e considerare più a fondo la figura della libertà umana, e il suo radicamento nella capacità che l'uomo ha dell'infinito. Ma all'infinito cui l'uomo è aperto si attribuisce – per una immemoriale tradizione, che Rosmini riprende e intelligentemente valorizza – il nome di «essere».

I. PENSARE L'INFINITÀ DELL'ESSERE

1. Una premessa sull'essere iniziale

1.1. Rosmini è considerato da tutti il filosofo dell'essere. Non sempre, però, viene adeguatamente ricordato che la sua nozione dell'essere, prima di articolarsi nelle tre «forme» – ideale, reale e morale – si configura come «iniziale», cioè come precedente rispetto a questa

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

articolazione, e tale da renderla possibile.[1]

Scrive Rosmini a proposito dell'essere iniziale: «con questa parola intendiamo quell'atto d'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere».[2] Questo atto d'essere è la virtuale condizione di ogni contenuto particolare, ideale o reale che sia; e, in tal senso, rivela di avere due dimensioni: una «formale» (o di struttura) e una «materiale» (o di contenuto). La prima lo vede come «essere puro» o obiettivo, cioè come principio di univocità; la seconda lo vede come «essere virtuale», cioè come principio di declinazione analogica, per cui la inizialità va intesa come tensione a un concreto compimento.

Si può dire, così, che l'essere iniziale sia l'implicito custode della idealità, della realità, e della loro reciproca relazione. Idealità e realità sono da intendersi come tra loro dissimmetricamente disposte: infatti, l'idealità è centro di gravitazione della realità, e non viceversa. La maggiore gravità ontologica della prima si accerta rilevando che una entità puramente ideale è concepibile, mentre è contraddittorio ipotizzarla come qualcosa di autonomamente sussistente; invece una entità che fosse puramente reale, cioè priva di idealità, sarebbe di per sé radicalmente inconcepibile.[3]

1.2. L'ente finito non adegua mai l'essere – non ne è appropriata attuazione -, perché, prima ancora, non coincide col proprio esserci, come attesta il suo carattere transeunte. E in questo consiste la «differenza ontologica».[4] Tipicamente, «l'essere dell'uomo non è lui stesso».[5] Anzi, l'uomo è quell'ente (finito, ma «completo», cioè relato intenzionalmente all'essere) in cui questa differenza è vissuta consapevolmente.

1.3. Secondo Rosmini, quelli che gli Scolastici chiamavano "trascendentali" sono i concetti elementari che caratterizzano l'ente considerato in quanto tale, ma non propriamente l'essere:[6] quell'essere iniziale o originario, che è forma della nostra mente, del nostro desiderio e della

---

[1] Al riguardo, mi permetto di rinviare a: P. PAGANI, *L'essere iniziale nella* Teosofia *di Rosmini*, in «Giornale di metafisica», nuova serie, XLII, 2020, pp. 505-523. Anche in altre occasioni farò riferimento a qualche mio scritto dedicato al Roveretano, per evitare di sovraccaricare la presente esposizione.

[2] Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia,* a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma1998-2002, Libro III, n. 806 (d'ora in poi, la *Teosofia* verrà citata semplicemente con la sigla T, seguita dal numero arabo indicante il paragrafo).

[3] Cfr. T 800.

[4] Cfr. T 803.

[5] Cfr. T 740. Rosmini dice, qui, che l'essere "dell'uomo" non è l'uomo, e non semplicemente che l'"essere" non è l'uomo; ma si capisce che è proprio il diffalco tra l'uomo e il suo proprio essere (e quindi il carattere transeunte dell'ente uomo) a giustificare – quanto a lui – la differenza rispetto all'essere in quanto tale.

[6] Si veda al riguardo: T 296.

ISSN 2385-216X

nostra umanità nel suo complesso.

Si può dire che il carattere «innato» che nel giovanile *Nuovo Saggio* Rosmini riconosce all'essere corrisponda – più appropriatamente – a quella originarietà o principialità, per cui il significato di «essere» non è ottenibile da operazioni psicologiche che – tutte, in un modo o nell'altro – dovrebbero già presupporne una qualche nozione per potersi strutturare.

1.4. Le caratteristiche dell'essere che lo distinguono dall'ente Rosmini le chiama «primalità», usando una vecchia espressione di Tommaso Campanella.[7] Esse sono «incomunicabili» agli enti finiti, ma da questi ultimi partecipate. Ad esempio: gli enti, partecipando della incontraddittorietà, sono incontraddittori, ma non sono autosufficienti (cioè, non risultano incontraddittori se considerati al netto di condizioni ulteriori); partecipando della necessità, gli enti sono necessari quanto al loro esserci attuale, ma non sono necessari in senso assoluto;[8] partecipando della universalità, gli enti sono universalizzabili, ma non sono di per sé universali.[9]

2. L'infinito come primalità

2.1. Tra le primalità ontologiche individuate da Rosmini, spicca l'infinità. L'essere, non avendo rispetto a sé una alterità che sia istanziabile, è «virtualmente infinito»[10] – dove "virtualmente", però, non significa "potenzialmente". Questa infinità, a ben vedere, gode infatti di una sua attualità, anche se solo formale. Dunque – va ribadito - l'infinità iniziale-virtuale non è una infinità di tipo potenziale.

2.2. L'infinità potenziale è dovuta invece al fatto che alcuni "sommi generi" che nascono dalla considerazione astratta del mondo fisico (spazio, durata, possibilità) possono essere partecipati dagli enti secondo un infinito aumento o una infinita diminuzione di misura, cioè *ad indefinitum* - dove l'indefinito è la partecipazione del finito all'infinito. Così, si può progettare che un certo corpo possa aumentare o diminuire all'infinito in relazione allo spazio; che una certa quantità di tempo possa farlo in relazione alla durata; che un certa quantità numerica possa farlo in relazione alla possibilità.[11] Ci sono poi casi specifici di questi generici infiniti unilaterali (o *secundum quid*): si pensi alla linearità, rispetto alla spazialità, dove la seconda è più potente della prima (secondo i moduli del transfinito).[12]

2.3. L'uomo a sua volta, partecipando all'essere inizial-virtuale, può partecipare della

---

[7] Cfr. T 2851.

[8] Si pensi alla nota formula aristotelica, secondo la quale è necessario che alcunché sia, quando è – ma non in assoluto (cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione,* 9, 19 a 23-27).

[9] Cfr. T 332.

[10] Cfr. T 488.

[11] Cfr. T 699-701.

[12] Cfr. T II, 698 e 723. Rosmini non ammette invece l'esistenza di un numero infinito in atto nella mente divina – differenziandosi in ciò da Agostino.

ISSN 2385-216X

infinità che a questo compete. E ciò in tre modi, corrispondenti rispettivamente alle tre «forme» ontologiche fondamentali. (a) Secondo la dimensione reale: il che accade quando l'uomo scopre i propri limiti secondari (ovvero, non essenziali) e vi vede la potenzialità di un miglioramento di sé e del mondo. (b) Secondo la dimensione ideale: il che accade quando l'uomo scopre nuove forme di disvelamento veritativo, nell'ambito fisico, metafisico, artistico. (c) Secondo la dimensione morale: il che accade quando l'uomo cerca di imitare la perfezione morale (la gratuità) di cui il Creatore è l'esemplare originario.[13]

2.4. Per Rosmini c'è una differenza a sua volta infinita tra l'infinito iniziale e gli infiniti *secundum quid*.[14] Come tra la istanziazione concreta dell'essere infinito (cioè l'infinito di perfezione) e l'ente finito c'è una «differenza assoluta, infinita», così la virtualità dell'infinito dista in modo assoluto dalla virtualità del finito. In altre parole, gli infiniti potenziali o quelli unilaterali sono infinitamente distanti dall'infinito inizial-virtuale, che vale per le sue primalità. Ad esempio, gli infiniti *secundum quid* sono divisibili in parti e hanno misura, in modo da essere tra loro confrontabili (come avrebbe mostrato Cantor); non così, invece, le primalità.

2.5. Finito e infinito sono concetti tra loro eterogenei. Non si ottiene l'uno diminuendo l'altro, né l'altro aumentando l'uno: non hanno, infatti, un «quanto» di misura comune. E lo stesso infinito potenziale non è un semplice finito aumentato, perché nasce da una "ragione generatrice", che contiene in sé la potenzialità attiva (il motore) che innesca il progresso *ad indefinitum* (l'"e così via") di una serie di elementi finiti , cioè la tensione asintotica avente come termine l'infinito iniziale, che svolge qui una funzione regolativa.

2.6. Secondo Rosmini, la specifica infinità che pertiene all'essere iniziale è quella virtuale: quella che nasconde la sua appropriata terminalità all'intuizione umana. La virtualità consente all'essere iniziale di venir partecipato «tutto» - cioè, secondo tutti i suoi caratteri essenziali -, anche se «non totalmente», da ogni ente finito. Essendo assolutamente semplice, l'essere non può essere partecipato secondo quantità, ma solo secondo il modulo dalla «insidenza», per cui esso è presente (o insidente) nell'ente finito. Dunque, nell'ente – in ogni ente – è presente l'essere, anche nella sua infinità[15] - come è attestato dalla possibilità di incrementare idealmente all'infinito ogni entità finita, o di attrbuirle idealmente un valore infinito.

2.7. Occorre precisare che l'infinito su cui Rosmini focalizza in prima battuta la propria attenzione non rientra nella catalogazione più diffusamente riconosciuta: quella che considera (sia pure in senso critico) tre tipi di infinito.

(a) L'infinito di perfezione, corrispondente all'*id quo maius cogitari nequit*. Si tratta, almeno come ipotesi concepibile, di alcunché di dato *totum simul* metafisicamente. Questo è quell'infinito "determinato e non incrementabile" che tutti chiamano Dio.

(b) L'infinito potenziale, che trova la propria istanziazione tipica nelle serie matematiche. Esso non è dato *totum simul*; ma si dà o in forma finita (come serie insatura) o sotto la forma, pure finita, di una ragione generatrice (o matrice). Si tratta di un infinito "indeterminato e

---

[13] Cfr. T 698-703.

[14] Su questo, si veda: PAGANI, *L'essere iniziale nella* Teosofia *di Rosmini*, cit., pp. 519-520.

[15] Cfr. T 701.

ISSN 2385-216X

incrementabile".

(c) Il transfinito, costituito dalle serie matematiche infinite, date - per ipotesi - come altrettanti insiemi, composti ciascuno da un numero infinito di elementi. Tali insiemi si dispongono gerarchicamente secondo "potenze" differenti; per cui – come teorizzato da Cantor - la potenza dei "numeri reali" è superiore a quella dei "numeri razionali". Il transfinito può essere inteso come un infinito "determinato e incrementabile".

(d) Invece, l'infinito "iniziale" – ovvero trascendentale - è quell'infinito radicale che è condizione di costruibilità del secondo e del terzo (il potenziale e il transfinito), ed è condizione di concepibilità del primo (l'infinito di perfezione). Esso satura la precedente sequenza, in quanto si rivela essere "indeterminato ma non incrementabile". "Indeterminato", in quanto – nel suo carattere d'orizzonte - non corrisponde ad alcun contenuto determinato; "non incrementabile", in quanto è onnicomprensivo, e determinabile solo dal proprio interno.

2.8. Nella sua enfatizzazione della figura dell'infinito, Rosmini è in sintonia con il cuore teorico della modernità. Esso consiste – a livello filosofico, ma anche sapienziale, cosmologico, matematico – nella considerazione positiva dell'infinito. In ciò, il neoplatonismo e l'agostinismo[16] (attraverso la mediazione dello scotismo) hanno avuto – almeno culturalmente - la meglio su un certo aristotelismo.[17] Modernamente, il Creatore è pensato anzitutto (e non solo secondariamente) come l'infinito di perfezione. L'uomo è pensato come un Io aperto sulla infinità del possibile, che trova luogo – certo, non fisicamente - dentro di lui. Nella modernità, l'infinito, e non il finito, viene inteso come l'analogato principale dell'essere. Esso – nelle sue varie forme - appare come la suprema risorsa concettuale su cui puntare, e non come una difficoltà da tenere sotto controllo.

2.9. Abbiamo detto che l'infinito iniziale non è un mero infinito potenziale, bensì un infinito attuale. Ma che tipo di infinito attuale? Non un infinito di perfezione, bensì un infinito che è attuale solo come orizzonte, cioè nell'ordine della esistenza, ma non della sussistenza. Correlativamente, l'apertura – di conoscenza e di desiderio – propria dell'Io non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d'apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura.

2.10. La polemica moderna tra razionalisti ed empiristi trova qui, nella irriducibilità

---

[16] Per Agostino, Dio è infinito di perfezione. L'interiorità oggettiva che l'uomo scopre in sé ne è la traccia, autentica ma astratta, che va ricondotta alle sue condizioni di concretezza.

[17] Certo, non si può dimenticare che la dicotomia tra neoplatonismo e aristotelismo non regge se si pensa a un autore come Tommaso d'Aquino, in cui leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all'infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell'intelletto all'infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43). Infatti, se non vi fosse una tale realtà intelligibile infinita (che è poi l'orizzonte dell'essere), l'intelletto starebbe aperto su niente – così ragiona Tommaso.

ISSN 2385-216X

semantica dell'infinito al finito, il suo luogo più acuto di insistenza. Mentre il razionalismo (si ricordi la Terza Meditazione di Cartesio) difende l'irriducibilità dell'infinito al finito, l'empirismo più puro conosce solo l'infinito potenziale (ovvero seriale), e quindi riconduce l'infinito al finito.[18] Si pensi, al riguardo, al paradigmatico tentativo di John Locke (nella Appendice al suo *Essay*), di ridurre l'infinito a infinito potenziale, e quindi addizione costante di finiti quantitativi.

Se non che, l'irriducibilità dell'infinito al finito (che poi è declinabile come irriducibilità del pensare all'immaginare) è ciò che della modernità va custodito come acquisizione permanente. E va custodito, anzitutto, dalle riduzioni che la modernità stessa ne ha variamente tentato dal proprio interno.[19]

II. LA LIBERTÀ UMANA

1. La radice della libertà

1.1. Nella nostra sobria esposizione ci soffermeremo sulle condizioni radicali della libertà umana, piuttosto che sulla psicologia dell'atto libero, alla quale Rosmini dedica per altro interessanti analisi nel Libro III della sua *Antropologia in servizio della scienza morale*. Rosmini radica la libertà nella intuizione dell'essere: quell'essere iniziale che dà forma alla persona umana. L'unica realtà che gode di quella relativa autonomia o completezza nell'esistere, che la tradizione esprime come "sostanzialità", è proprio la persona. Significativo, al riguardo, è che – secondo Rosmini – la piena individualità (ovvero l'autonomia) sia conferita alla persona dalla intuizione dell'essere.[20] È proprio l'intuizione dell'essere che consente alla persona di ritornare su di sé e di possedersi, senza perdersi nel sentito.[21]

1.2. Grazie alla intuizione dell'essere, la persona abbraccia - nell'orizzonte ontologico,

---

[18] La tendenza post-moderna a genealogizzare, cioè a ricondurre ogni figura che abbia implicazioni trascendentali a qualcosa di precedente e di imaginale - e quindi di finito - trova il suo antecedente nella posizione empiristica.

[19] Si pensi – emblematicamente – alla hegeliana riduzione dell'infinito alla sintesi dei finiti.

[20] E questo, in polemica con certa tradizione scolastica, che identificava indiscriminatamente il *principium individuationis* con la *materia signata quantitate*.

[21] Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia,* a cura di V. SALA, voll. 9-10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1988-89, Parte I, Libro IV, nn. 567-571. Rosmini opportunamente osserva che «l'ente reale in tanto è indivisibile, in quanto è uno. Ma vi hanno diverse maniere di unità, così vi hanno diverse maniere d'indivisibilità, e per conseguente di individui» (cfr. ivi, n. 461). Già Boezio, nel II Libro del suo Commento all'*Isagoge* di Porfirio (cfr. *Commentaria in Porphyrium*, in PL 64, coll. 97-98), ricordava che *in-dividuum* è per eccellenza la mente in quanto autocosciente, e perciò radicalmente indivisibile.

ISSN 2385-216X

appunto – ogni realtà, compresa se stessa; ha cioè presente a sé il mondo, come qualcosa di relativo a quell'orizzonte: come qualcosa rispetto a cui disporsi, dunque, secondo libertà. Niente, infatti, che non adegui l'idealità dell'essere è in grado di intercettare in modo ultimativo l'energia con cui la persona aderisce all'essere.

1.3. La libertà è dunque – nella persona umana - il segno più esplicito della «completezza entitativa»;[22] così come in Dio lo è della completezza ontologica. L'ente finito completo – non a caso – è quello in relazione al quale è possibile scoprire l'essere in quanto tale. Infatti, l'alterità effettivamente irriducibile o inassimilabile per la persona, è quella dell'altra persona – conformemente a quanto già indicava la *Fenomenologia* hegeliana parlando della *Verdopplung des Selbstbewußtseins*; quindi è lì, sembra dirci anche Rosmini, che la persona incontra l'ente, cioè una realtà che inequivocabilmente dà spessore all'orizzonte dell'essere, pur non adeguandolo né tantomeno istituendolo. Del resto, che le sostanze che sono enti in senso proprio e paradigmatico siano le persone, lo testimonia il fatto che, in analogia a queste, l'uomo finisce per trattare anche le altre: quelle animali, vegetali, e persino quelle inorganiche e oggettuali.[23]

1.4. Possiamo dire che la persona umana è data a se stessa come relazione intuitiva ad una presenza che, nella sua oggettività, è manifestazione iniziale della Persona originaria e originante. In tal senso, la persona umana è una realizzazione limitata, ma intensiva (cioè capace di consapevolezza), dell'essere stesso: quindi è un ente finito ma completo. Così, se la possibilità di acquistare coscienza riflessa dell'essere come tale, e di se stessa nell'essere, resta legata, nella vicenda psicologica naturale della persona, all'incontro con il reale – come Rosmini sostiene nella *Antropologia*[24] e nella *Psicologia*[25] -, ecco che tale incontro è, in concreto, l'incontro con la persona d'altri. La relazione con l'altra persona umana è dunque, propriamente, introduzione alla relazione con la Persona originante (cioè con la concretezza ultima dell'essere).

1.5. Rosmini è esplicito nel sostenere che la tendenza della persona ad «aderire» all'essere (tendenza da lui detta «ragion pratica»),[26] ha per suo termine appropriato la «sostanza

---

[22] Da quanto abbiamo detto, emerge che la persona umana è «ente finito completo», in relazione al quale, soltanto, anche le realtà non-personali potranno dirsi enti (cfr. T 2620).

[23] «Non si dà essere completo, se non è persona: la persona è condizione ontologica dell'essere. [...] Alcune [anime] finalmente sono soggetti perfetti, perché hanno il sé, e quindi si può a tutta ragione dire di esse che hanno un'esistenza in sé, queste sono le sostanze intellettive le quali e sono enti-principio e non dipendono da niuna sostanza contingente né antecedente, né conseguente ad esse» (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro II, nn. 876-877).

[24] Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1981, Libro IV, n. 801.

[25] Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte I, Libro II, nn. 190 ss.

[26] Si tratta della ragione, considerata in quanto orientante la tensione con cui l'uomo aderisce all'essere. Così intesa, la figura è assimilabile al tommasiano *adpetitus rationalis*, anziché alla omonima figura kantiana. (Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro IV, nn. 1406 ss).

ISSN 2385-216X

intelligente», cioè un'altra persona. Solo questa, infatti, è realizzazione a suo modo completa dell'essere: dove completa vuol dire consapevolmente unita all'essere infinito, e avente in esso la propria «sede». Insomma, la persona è per l'altra persona il luogo, non solo psicologicamente occasionale, ma anche pedagogicamente adeguato, per aprirsi esplicitamente all'incontro con quella Persona di cui l'essere stesso è annuncio.[27] Aprirsi ad ulteriore incontro – diciamo -, perché per Rosmini la persona umana, in quanto ha di limitato, non può essere termine adeguato, e quindi propriamente «morale», della ragion pratica, la quale ha l'ampiezza stessa dell'essere.[28]

1.6. Scrive Rosmini in proposito, che le sostanze intellettive «non dipendono da niuna sostanza contingente [...], ma dipendono soltanto dall'essere eterno e divino. Queste sole hanno la suità, e possono dire: Io [...] ed esistendo un Io, esiste una vera causa, onde sono veri agenti dotati di libertà. L'atto con cui queste sostanze esistono, essendo indipendente da ogni sostanza creata, può quindi sovrastare a tutte, ed operare in modo da non essere necessitato dall'azione di alcuna creatura: intendensi sempre in quanto sono intelligenze e non legate all'essere sensitivo e corporeo, come accade dell'uomo: essere misto di sensitività corporea e d'intelligenza».[29] Se non che, in tanto in quanto l'uomo è persona, la precedente descrizione vale anche per lui.

1.7. Più precisamente, l'uomo è persona, in quanto riceve la sua forma propria dalla presenza a lui dell'essere iniziale. Per questa ragione, è strutturalmente persona, e non semplicemente portatore accidentale dei caratteri della persona.

1.8. L'essere, in quanto è forma della mente umana,[30] è la verità; e quest'ultima non è il

---

[27] «Né pure il principio meramente senziente-animale può costituire il termine finale della ragione pratica come quello che non è ente completo, ma solo un cotal rudimento di ente, è in via ad essere ente. Oltre di che dovendo questa sempre spingersi all'infinito, il che la rende morale, e il principio animale niente avendo in sé d'infinito, egli non può essere in alcun modo ultimo termine della ragione pratica. L'essere intelligente all'incontro essendo quello che ha sua sede nell'infinito, nell'essere ideale, nell'essenza dell'ente in universale, in quanto che in questa s'affissa e riposa; partecipa della dignità infinita di questo, perché è a questo ordinato, e quindi ha ragione di fine, e di termine della ragione pratica. Ma posciaché anche fra gli esseri reali-intelligenti v'ha un ordine, e il reale finito non è che una produzione dell'infinito, che lo crea; così è necessario alla ragione pratica di aderire all'ente intelligente finito in modo da riferirlo al suo principio, a Dio creatore; nel quale solo s'acquieta interamente come in suo termine ultimo, completo, assoluto» (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro IV, nn. 1442-1443).

[28] «L'attività morale va direttamente nell'essere, e però è universale come l'essere; di maniera che se il segno ultimo a cui tende si restringesse, e così cessasse d'essere il puro essere, e da assoluto com'è l'essere diventasse relativo, com'è ciò che si concepisce distinto dall'essere, non ci sarebbe più nulla di morale» (cfr. T 2029).

[29] Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro I, n. 877.

[30] L'essere umano ha dunque la propria forma specifica in un fattore che fisicamente non gli appartiene. Nell'evidenziare questo consiste l'essenza del platonismo di Rosmini.

ISSN 2385-216X

prodotto della prima, perché la mente umana, nella sua realtà soggettiva, è finita, e non può il finito produrre l'infinito: questa considerazione, enfatizzata da Cartesio, è giustamente tenuta ferma da Rosmini.[31]

1.9. Ora, solo l'infinito ha ragione di fine per gli esseri intelligenti; i quali, a loro volta, in quanto portatori dell'infinito, sono reciprocamente degni di intensivo rispetto. La persona umana è così soggetto (e non oggetto) di diritto, in quanto «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito».[32] Nel legame strutturale con l'essere infinito ha dunque la sua radice la libertà di coscienza: nessuno può rescindere questo strutturale legame, che consente alla persona umana di relativizzare, per poi assumere o rifiutare, ogni possibile indicazione o suggestione possa venirle da qualunque parte.

2. La legge della libertà

2.1. I *Principi della scienza morale* sono dedicati da Rosmini alla individuazione della legge propria della libertà, cioè della legge cui la libertà deve aderire per perfezionare la persona umana. Si tratta della legge morale – o «norma della giustizia» -, che Rosmini riconduce al seguente principio: «riconosci l'essere nel suo ordine; dove il riconoscere – diversamente dal mero conoscere – è un atto dell'ordine pratico, è cioè già un operare secondo quel che si è conosciuto». E il riconoscimento di tale ordine è la «giustizia».[33]

---

[31] Rosmini si rivela formalmente anti-psicologista, chiarendo che l'essere per sé manifesto non può essere inteso come una modificazione dell'anima umana, in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari» - mentre l'essere non lo è (cfr., in particolare, T 1537-1538).

[32] Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del* diritto, a cura di M. NICOLETTI E F. GHIA, voll. 27-28/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2013-15, Diritto individuale, n. 49. A ben vedere, è la persona stessa a essere «il diritto sussistente» - secondo la ben nota formula rosminiana. E lo è, anche quando non abbia una dispiegata coscienza di esserlo. Si può dire che il giuspersonalismo di Rosmini sia l'esatto inverso del formalismo giuridico, o almeno della sua variante estrema, che concepisce la persona come una *fictio*, sotto la quale si riassumerebbe una serie di autorizzazioni giuridiche. Al contrario, per il nostro autore la persona è il modello che garantisce la – ideale - completezza sintattica e semantica del linguaggio giuridico, che altri affidano ad artificiosi espedienti vòlti a sterilizzarne le possibili contraddizioni e a colmare le inevitabili incompletezze o lacune cui esso può andare soggetto (cfr., al riguardo, P. PAGANI, *Note su Rosmini e il formalismo giuridico*, in *Legge, coscienza e libertà. Teologia, filosofia e diritto a confronto*, a cura di G. PICENARDI, Atti del XX corso dei "simposi Rosminiani", Edizioni Rosminiane, Stresa 2020, pp. 99-132).

[33] Qui nel senso etimologico, per cui "giusto" (*iuxtum*) è ciò che è adeguato, aderente: nella fattispecie, all'ordine dell'essere. La libertà è chiamata a far prevalere, nella valutazione dei beni,

2.2. Riconoscere l'ordine è affermare l'essere per quel che è veramente, e non per quello che ci piacerebbe che fosse o che immaginiamo che sia; vuol dire, dunque, non contraddirsi praticamente, riconoscendo un essere diverso da quello che si dà a conoscere.[34] Affermare l'essere secondo un ordine diverso da quello che gli è proprio non sarebbe veramente affermare l'essere, bensì affermare un nostro parere su di esso (in questo sta la contraddizione). In una tale affermazione, e adesione, disordinata all'essere consiste – spiega Rosmini – il male morale. Esso è quindi concepibile come un amore disordinato al bene.[35]

2.3. Il male morale è, dunque, l'ingiustizia, che si traduce in violenza. La violenza che divarica la realtà da quella idealità che nella realtà è originariamente inscritta. Tale divaricazione, pur deformando la realtà, non riesce per altro a deformarne, o tanto meno a riformarne, la dimensione ideale. L'ordine ideale non viene mutato da chi lo vìola nella realtà, così come uno spartito - e tanto meno le regole dell'armonia e della composizione – non verrebbe modificato da chi suonasse male il pianoforte.

2.4. In tal senso, il male ha una sua effettualità; ma questa consiste tutta nella suddetta divaricazione. Esso corrisponde al progetto di un impossibile (rifare l'ideale); ma la sua effettualità sta nel fatto che il tentare l'impossibile fa male alla realtà, pur non realizzando il proprio intendimento, ovvero la propria pretesa specifica.

3. Libertà e possibilità

3.1. Il regno della persona, in tanto in quanto è libera, è quello del possibile. E il costituirsi della persona in relazione all'essere come tale – e specificamente della idealità infinita che ad esso appartiene – coincide con l'apertura stessa dello scenario delle possibilità. L'essere ideale – afferma Rosmini – è «la possibilità di tutte le possibilità». L'essere è dunque l'orizzonte di una

---

la considerazione «oggettiva» rispetto a quella «soggettiva» (cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., Libro III, Sez. I, cap. IV, art. III).

[34] Scrive Rosmini: «Dico che l'obbligazione in questa prima operazione del riconoscere ciò che pur si conosce è per sé evidente [...]. Io sono dunque l'autore del male in me, perché io colla mia volontà sono l'autore della contraddizione e della pugna in me stesso, cioè della pugna fra la ricognizione e la cognizione». Dunque, «non abbiamo ridotta con ciò la scienza dei costumi alla sua prima ragione? [...] Se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò che non è? in tal modo non operiamo noi contro il principio di non contraddizione, che dice 'ciò che è non può non essere, e ciò che non è non può essere'? non oppugnamo noi con questo l'essere, poiché ci sforziamo di fare che non sia ciò che pur è e che sia ciò che pur non è?» (cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di A. MURATORE, vol. 23 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1990, cap. V, art. VI).

[35] Cfr. ivi, cap. IV, art. VII.

ISSN 2385-216X

vera e propria esplorazione del possibile.[36]

3.2. Se non che, la possibilità, il poter essere, si dà secondo differenti livelli. Dal punto di vista «psicologico» la possibilità è per Rosmini la lettura del reale come termine dell'essere ideale, e si traduce nella formazione dei concetti universali. La concepibilità di contenuti semantici che eccedano quelli istanziati nel reale, dà invece luogo alla «possibilità logica», alla quale è sufficiente la condizione della incontraddittorietà. Ora, anche se è l'ampiezza formale della possibilità logica a fare da sfondo all'agire della persona, quest'ultima in concreto dovrà fare i conti con quella che Rosmini chiama «possibilità fisica»: cioè con la effettiva realizzabilità, nelle condizioni date, di un progetto concepito quale astrattamente possibile. E una tale realizzabilità non è mai nota veramente a priori a una mente che, soggetta a limitazione, non è in grado di considerare integralmente quali spazi effettivi si aprano nell'interazione reciproca degli enti reali che il proprio progetto finisce per coinvolgere. Ecco allora che la possibilità fisica è altrettanto oggetto di tentativo quanto di implicita invocazione: invocazione alla forza che, avendo potere sui reali, li può disporre in modo opportuno ad accogliere il progetto – strutturalmente velleitario[37] – concepito dalla persona umana.[38]

3.3. Ora, l'ipotesi che il possibile fisico sporga rispetto a quanto si realizza mano a mano nel divenire, cioè l'ipotesi che l'accadere sia contingente (nel senso bilaterale e sincronico dell'espressione) resta verificata solo alla condizione che il potente originario (cioè, la forza che governa i possibili) non sia una mera entità impersonale, ma sia piuttosto una Persona libera, che opera lasciando un corrispettivo latente a ciò che di volta in volta accade. Ed ecco che, in questo quadro, l'agire libero della persona umana, giunto a un adeguato grado di consapevolezza, viene ad assumere l'aspetto della preghiera.

III. LA LIBERTÀ ORIGINARIA

1. Considerazioni preliminari

1.1. Un adeguato svolgimento del tema della libertà umana non può non coinvolgere il tema della libertà originaria o creatrice. Non nel senso che la prima presupponga epistemicamente la seconda, bensì nel senso che la presuppone ontologicamente, in quanto negare la contingenza del mondo significherebbe togliere una radicale condizione di possibilità all'atto umano libero; e la contingenza – da parte sua - è un corollario della libertà creatrice. Inoltre, la libertà umana si pone inevitabilmente come interlocutrice di quella originaria, nel senso che poco fa abbiamo richiamato, e che riprenderemo al termine di questo intervento.

---

[36] Cfr. T 1598.

[37] Non accidentalmente, ma strutturalmente velleitario, perché non garantito – di diritto – circa la propria effettiva realizzabilità.

[38] Cfr. T 1554; T 452.

ISSN 2385-216X

1.2. La libertà dell'Assoluto emerge, classicamente, come un corollario, non della completezza entitativa (come nel caso dell'uomo), bensì della completezza ontologica: più precisamente della immutabilità che all'Assoluto compete e che ne segna la trascendenza rispetto al mondo diveniente. Tradizionalmente si sono affermati due modelli che evidenziano tale corollario: uno di matrice scotista, l'altro di matrice agostiniana. Rosmini, di fatto, all'interno della propria proposta metafisica valorizza entrambi i modelli.

2. Due vie alla libertà creatrice

Per una prima approssimazione a questo tema, faremo riferimento alla *Teosofia*, e in particolare al Libro Unico (cap. III) e al Libro II "L'essere uno" (Sezz. III e IV).

2.1. La libertà dell'originario, cioè di Dio, è introdotta dal nostro autore come un corollario della metafisica della trascendenza. A proposito delle vie argomentative alla trascendenza, la più tipicamente rosminiana è la via «a priori pura» o puramente ontologica. Essa pone l'Essere sostantivo (eterno, unico, infinito) come la realtà concreta formalmente adeguata a quell'astratto che è l'essere iniziale: posizione che avrebbe come alternativa l'ipotesi – autocontraddittoria - che la realizzazione originaria dell'essere (con le sue primalità, tra cui l'infinità, l'unità e l'immutabilità) si dia nei termini finiti, molteplici e transeunti che segnano l'ambito della realtà ontica.[39]

2.2. Dei tre argomenti portati da Rosmini a favore del rapporto di creazione (quindi di produzione libera) tra l'Essere sostantivo e il mondo ontico ne tratteniamo due: quelli che, nell'ordine dell'esposizione rosminiana, risultano il secondo e il terzo.[40]

2.2.1. Il primo di questi due argomenti è, di fatto, una rivisitazione di quello scotista del *De rerum principio*.[41] Le realtà «possibili a essere e a non essere» – argomenta Rosmini - hanno l'essere non essendone titolari, quindi ce l'hanno non da sé, ma da altro. Esse ci sono in forza dell'essere (inizial-virtuale), che non cessa quando loro cessano, e che è a sua volta una appartenenza dell'Essere concreto; dunque, ci sono – ultimamente - in forza di quest'ultimo (cioè di Dio). Il loro esserci è transeunte; dunque, se fossero poste necessariamente da Dio, il loro essere transeunti si rivelerebbe una appartenenza di Dio: Dio sarebbe esso stesso – contraddittoriamente con la sua essenza - coinvolto in una struttura ontologica segnata dal divenire.[42] Si noti che qui Rosmini

---

[39] Cfr. T, II, 298 ss.

[40] Cfr. T, II, 454.

[41] Questa argomentazione è reperibile *in nuce* nel *De rerum principio*: opera presente nel *corpus* scotiano, ma che è in realtà attribuibile a un autore della scuola scotista (Cfr. VITAL DU FOUR (?), *De rerum principio,* IV, 1, 1; in *Opera Ioannis Duns Scoti*, edizione WADDING, vol. 3 della ristampa Olms, Hildesheim 1968-69).

[42] L'ipotesi che l'Assoluto immutabile produca il diveniente in modo necessario (*de necessitate*) implica che l'autentico Assoluto sia una struttura cui appartengono tanto l'Immutabile quanto il diveniente. Una tale struttura ingloberebbe il divenire nell'Assoluto come elemento costitutivo

ISSN 2385-216X

chiama «contingenza» la «differenza ontologica» che attraversa il finito. Ma questa non è la contingenza metafisicamente calibrata: corrisponde, piuttosto, a una interpretazione ontologica del divenire, basata su una sua elementare fenomenologia. La contingenza metafisicamente calibrata (in senso bilaterale sincronico) è invece un corollario della creazione.

2.2.2. Quanto al secondo dei due argomenti, esso è di fatto una rivisitazione di quello di matrice agostiniana.[43] L'Essere concreto è già perfetto *ab aeterno*; così, l'ente finito non può risultare essenziale all'Essere concreto, ovvero non può risultare necessario alla completezza di quest'ultimo: pena la contraddizione. Dunque, l'ente finito è liberamente posto dalla «intelligenza amorosa e pratica di Dio».

Si noti che qui l'ente empirico è chiamato in causa, non più in quanto diveniente, bensì in quanto finito. Esso, appunto in quanto finito, non può essere essenziale al compimento dell'infinito di perfezione (quello che in termini tomistici è l'*Ipsum Esse*), non può cioè, di suo, aggiungergli alcunché.

2.3. È attraverso questi sviluppi metafisici che si sa della libertà divina. Scrive Rosmini: «di qui appunto si trae il concetto della libertà divina, e se ne prova l'esistenza necessaria».[44] Si tratta – precisa il nostro autore – di una libertà da intendersi in senso non «bilaterale» (non aperta, cioè, al bene e al male),[45] bensì pienamente morale, cioè affermante fino in fondo il bene (la cui idealità si concreta ultimamente in Dio stesso). La libertà bilaterale in Dio configurerebbe per Lui

---

di quest'ultimo: così, l'Assoluto sarebbe a sua volta diveniente. Ma l'assolutizzazione del diveniente deve essere esclusa come implicante l'autocontraddittoria sussistenza del non-essere assoluto. Perciò l'ipotesi va esclusa – pena la contraddizione. Più precisamente, l'Assoluto, nel caso in cui producesse necessariamente il diveniente, non potrebbe stare senza questo. Così avremmo – per ipotesi – l'appartenenza originaria o strutturale del diveniente all'Assoluto. In tal caso, l'Assoluto incorporerebbe in sé il diveniente, con la negatività che a quest'ultimo inerisce. Ma, in tal caso, il negativo che il divenire fa registrare (come non-esserci-più o non-esserci-ancora di alcunché) 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. Né il succedaneo di ciò che nel divenire non è più può proporsi come ciò che eviterebbe tale lettura: infatti, il positivo che prima era, pur lasciando spazio ad altro positivo, nella sua configurazione originaria ora – appunto - non è più.

[43] Cfr. AGOSTINO, *Confessioni,* XIII, 2.2; 4.5.

[44] Cfr. T 455.

[45] Il termine "bilaterale" è usato da Rosmini in un senso che non è – evidentemente - quello da noi usato per qualificare la contingenza metafisicamente intesa.

ISSN 2385-216X

la possibilità di volgersi a una alternativa negativa (fino all'ipotesi dell'autoannullamento): alternativa priva di senso per l'Originario, che non ha originariamente altro da Sé da poter affermare, e per il quale, ovviamente, neppure il non-essere assoluto può costituire (pena la contraddizione) un termine d'approdo.[46]

2.4. Così la libertà morale dell'Assoluto coincide con una «necessità morale». Quest'ultima è diversa dalla «necessità fisica», che sarebbe invece incompatibile con la libertà, corrispondendo al non poter non operare o al non poter operare altrimenti (*ad intra* o *ad extra*). In Dio non c'è necessità fisica, perché Egli è immutabile, e quindi nulla può essere originariamente potente su di Lui, così da determinarlo nell'operare. Quanto alla necessità morale divina, essa è – a ben vedere – l'analogato principale di quella necessità per cui il beato non vuole altro dalla visione beatifica di cui gode: infatti, nella visione beatifica la sua scelta può coincidere pienamente con l'orientamento originario del suo volere. Scegliere ciò che propriamente si vuole, è possibile all'uomo solo nell'ipotesi della condizione beatifica; mentre Dio è originariamente costituito in tale situazione. Necessità, in senso morale, è dunque – ultimamente - coerenza con la propria essenza, cioè non-contraddittorietà.

2.5. Occorre considerare che il nostro autore dà per intesa, senza enfatizzarla, la considerazione per cui acquisire la libertà della realtà originaria implica acquisirne intelligenza e volontà: elementi che alla libertà appartengono analiticamente, e che sinteticamente presi danno il carattere di "persona". La mancata enfasi è plausibilmente dovuta al fatto che questi elementi e questi caratteri sono da Rosmini, almeno in intenzione, già acquisiti con le vie attraverso le quali egli previamente riconosce la trascendenza dell'Originario.[47]

3. Un approfondimento

Per un approfondimento del tema faremo riferimento al Libro terzo della *Teosofia:* "L'essere trino" (Sez. VI).

3.1. L'atto di creazione del mondo è inscritto nella «natura» di Dio (meglio sarebbe dire nella sua essenza), ma non in senso necessario. Infatti, in Dio «subietto» e «atti» sono identici, ma la qualità dell'atto può essere non necessaria. Più precisamente, lo è quella dell'atto generativo intratrinitario, ma non quella dell'atto creativo: il primo è costitutivo di Dio, il secondo no - per le ragioni già evidenziate.

3.2. "Libero" non significa però "contingente". Infatti, la libertà di Dio non si colloca nel tempo, così da poter configurare contingenza (né nel senso assunto da Rosmini né nel senso sincronico cui noi facciamo riferimento): la contingenza non è dunque implicita nell'essenza della libertà.[48] Anzi; se per contingenza si intende quella sincronica, allora essa è piuttosto il correlato oggettivo della libertà creatrice. Può essere, però, che un soggetto libero – si pensi all'essere

[46] Così come non può costituirlo neppure per una realtà contingente.

[47] Su questo punto posso rinviare a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 257-263.

[48] Cfr. T 51.

ISSN 2385-216X

umano – sia contingente: ma non lo sarà in quanto libero, bensì in quanto diveniente – e, più radicalmente, in quanto creato. Libero, di per sé, è chi è "*dominus actus sui*" (signore del proprio agire): nozione nella quale non è implicata la contingenza.

3.3. All'agire dell'Originario è riferibile solo una necessità morale, cioè una necessità che sia espressione della sua libera adesione a Sé. È sempre la necessità morale che è all'opera nella libertà creatrice, nel senso che l'affezione a Sé dell'originariamente autoconsistente lo eccede, anche se non per necessità fisica.[49]

3.4. Gli enti finiti, in quanto non sono alcunché al netto dell'atto creatore, non possono essere degni d'amore per sé presi; né lo è la loro mera possibilità, che non ha luogo se non, remotamente, nella dimensione ideale-oggettiva del Creatore stesso. Per questo, la libertà creatrice non riceve una autentica «mozione». Essa è piuttosto «spontaneità libera e primitiva», in cui il soggetto divino si fa da se stesso «causa reale in atto». In ciò, è diversa dalle «spontaneità posteriori», che hanno davanti a sé un movente esteriore. Spontaneità libera e primitiva, a ben vedere, vuol dire gratuità.

3.5. La libertà creatrice appartiene a Dio; e, come tutto ciò che a Lui appartiene, gli è anche essenziale. Lo è però – già lo accennavamo - come «perfezione di ridondanza», quindi come perfezione non costitutiva. L'atto creatore, in cui questa libertà si esprime *ad extra,* non va a perfezionare – per le ragioni dette – il Creatore, bensì è corollario della perfezione divina. È sofistico – secondo Rosmini - pensare che Dio, creando, si arricchisca di una perfezione; la creazione, piuttosto, esprime la perfezione immutabile di Dio. Del resto, non c'è una situazione in cui Dio sia solo in potenza rispetto all'atto creatore; infatti, l'atto creatore non si colloca nel tempo: in altre parole, esso è eterno come lo è il suo soggetto.[50]

3.6. Quale ragione ha Dio per creare anziché non creare? Creare e non creare sono opzioni assiologicamente non omogenee e neppure categorialmente differenti, bensì tra loro assolutamente incommensurabili. Del resto, assolutamente incommensurabili sono tra loro i contenuti rispettivi di tali opzioni, ovvero l'essere e il non essere - in questo caso, l'essere e il non essere dell'ontico.[51]

---

[49] Rosmini ritiene, invece, che la più compiuta applicazione all'Originario di una necessità di tipo «fisico», sia rinvenibile nel sistema hegeliano, dove la dialettica è potente sull'essere, così da costituire l'Idea, e ciò che ad essa consegue. Sulla critica di Rosmini alla dialettica hegeliana si veda in particolare: T 1955-1957.

[50] Cfr. T 51.

[51] Una «elezione», in generale, richiede due condizioni in chi la compie: (1) la volontà del bene in quanto tale; (2) l'avvistamento del fine che rappresenta il bene da conseguire. Nel caso della libertà di scelta bilaterale, sappiamo come le due condizioni entrano in relazione tra loro. Ma, nel caso di una libertà di scelta non bilaterale? Nel caso ora considerato, il fine è Dio stesso, inteso a sua volta come fine degli enti creati. Il fine, cioè, non è il mondo in sé considerato – che è niente, al netto dell'atto creatore. Il valore che Dio trova nel mondo è il suo essere finalizzato alla relazione con Lui (cfr. *ibidem*).

ISSN 2385-216X

3.7. Per Rosmini, la ragione dell'esserci di questa alterità reale che il mondo è, rispetto a Dio, resta un mistero. Ma il «mistero» va inteso come alternativa all'«assurdo»: l'assurdo cui addurrebbe la negazione del rapporto di creazione. In proposito, il nostro autore precisa che «dimostrabile» è inconciliabile con «indimostrabile», ma non certo con «misterioso».[52] La tesi della creazione è tale che la tesi ad essa contraddittoria involge l'assurdo, anche se la dinamica creatrice implica il mistero. Essa non ha alternative che non siano autocontraddittorie, e fin dove siamo spinti da questa necessità a riconoscere e affermare alcunché, possiamo e dobbiamo farlo. Possiamo, proprio perché dobbiamo.

4. Osservazioni sulla gratuità del Creatore

4.1. Come abbiamo detto, la spontaneità libera e primitiva è indice di gratuità. Si potrebbe dire, in proposito, che la gratuità è il paradigma della libertà. Anche *in humanis* si è liberi in ragione della gratuità che si esprime nei propri atti, cioè in tanto in quanto tali atti non sono generati dal bisogno o da sollecitazioni empiriche, o attratti nella semplice orbita di scopi immediati e circoscritti. Più in generale, l'agire umano è tanto più libero quanto più mette esplicitamente a tema il bene nella sua idealità.

4.2. *In divinis*, il Creatore crea non per compiere se stesso, cioè non per "andare in sé": crea dunque gratuitamente. La gratuità, però, non è una assenza di ragioni, bensì è la ragione di ogni possibile ragione.

4.2.1. È proprio ciò che "non serve a niente" a essere la ragione motrice ultima di ogni azione, e anche della produzione di ciò che invece ha il suo senso nel servire ad altro. La bellezza (*gratia* in latino, *charis* in greco) non è funzionale ad altro da sé; ma, proprio per questo, è ciò in funzione di cui tutto si mobilita. Si può dire che l'agire gratuito abbia nella affermazione della bellezza il suo contenuto proprio.

4.2.2. Si pensi a come, al contrario, nella cultura del Novecento – tipicamente in autori come Sartre -, il termine "gratuito" abbia assunto normalmente il significato di "ingiustificato", e quindi di "insensato". Un gesto "gratuito", una reazione "gratuita" sarebbero così qualcosa di privo di ragione.

4.3. Si può allora dire che la ragione del creare originario stia nella bellezza del creato? Per poter rispondere a questa domanda, occorre considerare che l'altro dal Creatore non è alcunché al netto del suo essere creato; quindi non può essere un originario *focus* di attrazione, non può "meritare" autonomamente agli occhi del Creatore. Il *creandum* (il non ancora creato) può essere ragione di alcunché, solo se il Creatore vuole che sia così. Egli gli conferisce l'essere, perché possa costituire ragione di attrazione. E la ragione di tale attrazione può essere questa: che esso entri a far parte della relazione che il Creatore ha con se stesso. In questa ipotesi, la ragione ultima del creato risiede nella relazione – diffusiva - dell'Assoluto con se stesso.[53] Aggiungiamo che per Rosmini - in questo, originalmente coerente con la grande tradizione metafisica classica - l'Essere

[52] Cfr. T 462.

[53] Cfr. T 51-52.

ISSN 2385-216X

originario è una intrinseca relazione felicitante: creare è evocare altro, perché esso possa partecipare di questa articolazione felicitante.[54]

5. Nota su libertà e immaginazione divine

5.1. Nella sua complessa interpretazione della dinamica creativa, Rosmini evidenzia un fattore – l'immaginazione – che fa da cerniera tra l'intelligenza e la volontà amorosa del Creatore. Questi ultimi due fattori sono ampiamente presenti nella riflessione scolastica sulla dinamica creatrice, in quanto analiticamente implicati nella libertà del Creatore. L'immaginazione produttiva (*Einbildungskraft*) è invece un fattore che Rosmini sembra riprendere dalla tradizione idealistica tedesca. Kant la indicava come potere umano di leggere schemi nei fenomeni, così da renderli omogenei all'apparato categoriale che ad essi si applica. Fichte invece le riservava un ruolo rilevante nella produzione inconscia del non-Io da parte dell'Io.[55] Schelling le attribuiva un ruolo nella attività produttrice di Dio.[56] A sua volta, la tradizione idealistica tedesca – Schelling in particolare – sembra debitrice di questa figura nei confronti di Jacob Böhme.[57]

5.2. Secondo Rosmini, l'intelligenza divina «non potrebbe liberamente contemplare il termine reale limitato da lei dell'essere, se non creandolo, cioè facendolo esistere non solo relativamente a sé, ma anche in se stesso»: facendolo dunque sussistere. Questo, perché il reale non è – in quanto tale – concepibile (neppure da Dio) se non in quanto realizzato, cioè attuato nella forma sussistente che gli è propria. Infatti, esso non è riducibile all'ideale. Nel caso del reale finito, non si può averne una effettiva conoscenza, se non realizzandolo, oppure percependolo realizzato.

5.2.1. Ora, quel che nel soggetto finito è il percepire, nel Creatore è il creare. Il Creatore percepisce la creatura creandola; in modo analogo a come l'artista umano percepisce l'opera d'arte realizzandola; ed è insoddisfatto, come in un travaglio, finché non l'ha portata alla luce: prima ne aveva solo un presentimento.

5.2.2. Pensare un reale altro da Sé, senza realizzarlo effettivamente, sarebbe per Dio pensare una illusione; quindi è necessario – pena la contraddizione – che il coglimento del finito si traduca per Lui in un atto realizzativo. Il che, naturalmente, non vuol dire che Dio crei secondo necessità: lo «sguardo libero» di Dio pone come alterità effettiva ciò che Egli ama. Del resto le presenti considerazioni partono dalla precedente acquisizione della libertà dell'atto creatore, e non possono essere condotte in un senso che vada a contraddire la base di premesse su cui si

---

[54] Su questo si può considerare: P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini,* in ID., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 91-138.

[55] Si veda emblematicamente: J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794-95), a cura di G. BOFFI, Bompiani, Milano 2003, pp. 555-557.

[56] Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (1809), trad. it. di M. LOSACCO, Carabba, Lanciano 1919, p. 61.

[57] J. BÖHME, *Questioni teosofiche. Vero esame della divina Rivelazione in 177 domande* (1624), a cura di F. CUNIBERTO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, in particolare cap. V.

ISSN 2385-216X

fondano.[58]

5.3. Come abbiamo anticipato, nella descrizione della dinamica creatrice Rosmini assegna un ruolo decisivo alla immaginazione divina. L'immaginazione divina è lo stesso Essere assoluto nella sua forma soggettiva.[59] Se l'astrazione divina isola l'essere iniziale dal principio in cui sussiste, l'immaginazione divina vi immagina produttivamente un termine limitato che sia reale: il mondo. Tanto nell'essere umano quanto in Dio l'immaginazione è intellettiva, e quindi non meramente riproduttiva di immagini già date, bensì anche produttiva di configurazioni originali. In particolare, l'immaginazione produttiva divina (a) è guidata «da un amoroso diletto»; (b) e conferisce sussistenza all'oggetto amato.[60]

5.4. In Dio c'è uno «sguardo necessario» e uno «sguardo libero». Il primo considera l'essere come tale, nella sua inizialità. Il secondo limita tale «oggetto» a un complesso di particolari, che sono quelli, ma potrebbero essere altri.

5.4.1. Il Creatore è libero, infatti, non solo quanto al creare, ma anche quanto al come farlo. Ora, «secondo qual regola l'essere subiettivo [cioè il Creatore] limita il suo sguardo in modo che trovi la realtà di misura e di specie e d'ordine fornita [...]?».[61] In che senso, dunque, l'istinto

---

[58] Rosmini è consapevole di avanzare, a proposito della dinamica interna all'atto creatore, delle semplici ipotesi interpretative. E in proposito scrive: «Non pretendo d'alzare il velo misterioso che copre l'atto creativo, ma solo descriverlo fin dove è concepibile all'uomo; e così concepito, dimostrare: e che non involge in se stesso contraddizione, e che in qualunque altro modo se ne pensi, la contraddizione è inevitabile, il che è una dimostrazione della sua verità». Al riguardo, si può osservare che, se la introduzione della libertà creatrice ha uno statuto apagogico, non così l'introduzione della dinamica ad essa interna, che appare – per come Rosmini la interpreta - non contraddittoria, ma, d'altra parte, non tale da fondarsi sulla autocontraddittorietà della sua negazione.

[59] Cfr. T 462.

[60] Cfr. *ibidem.* Nel caso dell'uomo, l'immaginazione consegue alla percezione, per cui si basa (richiamandolo, ricombinandolo, dilatandolo) sul dato percepito, giungendo anche a schematizzarlo: la produzione di immagini suppone comunque alcunché di percepito. In Dio, invece – dove l'immaginazione coincide con la sua stessa sussistenza -, immaginare altro da Sé significa farlo sussistere. Altrimenti, il contenuto della immaginazione non sarebbe il reale stesso, bensì un mero possibile, cioè una semplice idea di ciò che potrebbe sussistere. Conoscere il reale come altro da Sé significa "percepirlo": e se, nel caso dell'uomo, ciò implica incontrarlo; nel caso di Dio ciò implica produrlo, per poterlo incontrare.

[61] Cfr. T 466. Nella dinamica creativa, i reali precedono i possibili. Come a dire che Dio non trova i possibili bell'e fatti, per poi attuarli (secondo il modello leibniziano), bensì disegna i reali, che possono essere letti come possibili. L'«esemplare» del mondo, dunque, non è già lì – come qualcosa che si imponga all'atto creatore -, bensì è da questo prodotto nel produrre il mondo reale. Quello che è già lì – per così dire – è l'essere iniziale-virtuale, su cui l'immaginazione divina opera,

ISSN 2385-216X

amoroso, che cerca il proprio oggetto, non è «cieco», non è dominato da un inconscio? La domanda acquista maggiore rilievo, se si considera che secondo un autore ben noto a Rosmini – qual è Schelling – Dio ha un fondamento inconscio (*Grund*), che è come una sorta di principio gravitazionale che, dal suo interno, ne precede la consapevolezza e ne condiziona l'azione (come una sorta di originario dell'Originario).[62]

5.4.2. Rosmini afferma che l'istinto amoroso si conforma anzitutto ai principi dell'essere iniziale (quindi alla grammatica della non-contraddizione) e a ciò che ne consegue, considerato che tali principi sono dimensioni astratte della stessa essenza di Dio, e non qualcosa che – secondo una ipotesi evidentemente autocontraddittoria - a Lui si imporrebbe estrinsecamente (anche qui, come una sorta di originario dell'Originario).

5.4.3. In secondo luogo, l'istinto amoroso del Creatore si accorda a suoi propri criteri estetici. «Sì come la mente d'un artista dai principi dell'arte sua è guidato a trovare i più bei tipi dei suoi lavori, così la divina mente coi principi sapienziali, che sono nell'essere iniziale [...] trova e determina quel reale finito, che nella sua finitezza sia ottimo e perfetto, tanto per riguardo al numero, peso e misura, quanto per riguardo alle specie, e al loro ordine, acciocché ottengano il fine proprio del loro amore».[63]

5.5. In ogni caso, la libertà divina non può essere intesa come tale da poter destituire le sue stesse condizioni costitutive. Questo è il contenuto fondamentale del concetto di «necessità morale». Ma, nell'alveo della non-contraddizione, tale libertà si esprime come creatività immaginativo-produttiva. Il Creatore non va considerato come un ragioniere cui chiedere conto di sprechi o di inefficienze, in relazione a un che di dovuto, bensì come un poeta (che, per altro, si vale artisticamente di criteri matematici). Il culmine della creatività poetica sta nella produzione di nature, cioè di centri autonomi di causalità: principalissima, tra queste, la natura libera dell'uomo.

6. Una nota a margine

6.1. Andando oltre il dettato di Rosmini – ma muovendoci all'interno del suo tracciato - potremmo chiederci: che senso ha dire che il Creatore non è costretto (o tenuto) a fare *x*; dire cioè che a farlo non lo obbliga nessuno - appurato che non c'è qualcosa o qualcuno che possa intervenire sull'atto creatore per condizionarlo originariamente? Non è questa, forse, una tautologia? Se il Creatore fa *x*, vorrà dire che *x* è ciò che ha senso fare, è ciò che non ha rivali ai suoi occhi. Se non che – osserviamo -, una libertà creata potrebbe tentare di interagire con la libertà creatrice, per cercare di fare in modo – o anche per chiedere - che accada *y* (o comunque altro) al posto di *x*. Al riguardo, si pensi emblematicamente all'episodio di Abramo al querceto di

---

senza precondizioni già tracciate (come potrebbe esserlo, invece, qualcosa come il migliore dei mondi possibili).

[62] Ci riferiamo a: SCHELLING, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano,* cit., pp. 58 ss.

[63] Cfr. T 467.

ISSN 2385-216X

Mamre (narrato in *Genesi,* 18). Ecco allora che il possibile che fa da correlato metafisico del contingente, potrebbe essere revocato dalla latenza che gli spetterebbe, grazie all'efficace intervento di una libertà interlocutrice. Tale correlato è dunque rilevante per quest'ultima, pur non essendolo in prima battuta per il Creatore considerato nella sua assolutezza.

6.2. Solo nel quadro di una piena contingenza del mondo, si può ritenere intelligibile che la libertà del Creatore lasci che la libertà creata sia così potente da sfruttare la latenza dei possibili – cioè l'ambivalenza dell'atto creatore –, per orientare la libertà creatrice, rivelandosi così essa stessa - in senso analogo - creatrice. Questa considerazione introduce il concetto di "permissione": un concetto che è stato ampiamente esplorato sul versante del male, ma che meriterebbe una non meno attenta esplorazione sul versante del bene.

pagani.p@unive.it

(Università Ca' Foscari – Venezia)

ISSN 2385-216X

Rosminiana

Confronti, ricezioni, cenni critici. È su questa linea di inserimento del pensiero di Rosmini nel suo tempo e nell'orizzonte della sua storia degli effetti che la rubrica «Rosminiana» si è mossa, sulle pagine della nostra rivista, fin dai suoi esordi. L'obiettivo è quello di offrire, se pure nell'ordine necessariamente sparso di una rubrica che vuole essere una raccolta di voci e ispirazioni diverse tra loro, ma pur sempre accomunate dalla convinzione della rilevanza storica e critica del pensiero rosminiano, una galleria di profili, personaggi, temi, problemi, intrecci teorici legati alla figura e all'opera del Roveretano. Lo mostrano in maniera plasticamente evidente i contributi presentati in questo numero: che si tratti di Vico o di Hegel, e della loro ricezione in Rosmini, che si tratti di Carlo Belli o di Teodorico Moretti-Costanzi, che si tratti di possibili attualizzazioni e problematizzazioni della «philosophia cordis» rosminiana nel dibattito bioetico contemporanea, o che si tratti, infine, della presenza di Rosmini nella filosofia italiana e nella pedagogia cattolica del Novecento, l'ottica è sempre quella di cogliere, della speculazione rosminiana, gli elementi utili a mantenere in vita dibattiti e prospettive che, pur attingendo linfa e vita nel passato (o forse proprio e anche per questo), non appaiono inesorabilmente transitati o transeunti.

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 49-64

FRANCESCA FIDELIBUS

DAI VAGHI CONCUBITI AI MATRIMONI CERTI: UNO SGUARDO SU VICO E ROSMINI

FROM THE "VAGHI CONCUBITI" TO THE "MATRIMONI CERTI": A LOOK AT VICO AND ROSMINI

The aim of the essay is to investigate the institution of marriage in the works of Giambattista Vico and Antonio Rosmini. Both authors, in fact, derive universal lessons by investigating particular historical societies. Even marriage, a historically varied institute, assumes in both Vico and Rosmini a universal ethical-legal value, to which the function is added that family plays with respect to the constitution of the civil order (against the background of the propulsiverole of conflict).

I. INTRODUZIONE

Pur distanti geograficamente e cronologicamente tanto Giambattista Vico quanto Antonio Rosmini sono accomunati dalla necessità di pensare la conservazione e la caduta delle società e delle nazioni, la loro capacità di stare, di rimanere e il pericolo di decadere. Un «terribile problema»[1] a cui danno risposte per certi versi simili e per molti altri diversi. Entrambi sono accomunati dall'urgenza di rifondare il diritto contro ogni utilitarismo elevato a principio primo senza per questo disconoscere il valore produttivo e positivo dell'utile ma sono anche accomunati dal costante tentativo di tenere assieme universale e particolare, eterno e tempo, forma e vita, concetto e storia come dimostra, tra le altre, la riflessione giuridica che non si riduce mai né ad una precettistica né ad una isolata metafisica, ma diviene lo sforzo di affiancare principi universali ed istituti storicamente particolari. E, certamente, come già notava Pietro Piovani nel 1953, in quel saggio ancora insuperato dedicato a *Rosmini e Vico*, innumerevoli apparirebbero le

[1] Cfr. F. TESSITORE, *Vico, la decadenza e il ricorso*, in ID., *Un impegno vichiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 77-94.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

concordanze a voler ricercare tutti gli elementi comuni tra le dottrine particolari di entrambi.[2]

Alle analogie, poi, si affiancano le tante divergenze. A partire da quello stile che è anche modo di pensare che li distingue. L'uno – Vico – avviluppato ad un lirismo che gli ha fatto scontare le accuse di oscurità; l'altro – Rosmini – lineare, ordinato in quell'argomentare finanche infastidito dal *modus scribendi* del napoletano. Al sondaggio dei testi, Vico non è propriamente un 'autore' di Rosmini. Sembra, finanche, che lì dove le critiche del Roveretano si appuntano su Romagnosi, in alcuni casi, sia in realtà Vico il bersaglio polemico. E, purtuttavia, in quel «pensoso interesse» di Rosmini per Vico, Piovani ha rintracciato, a ragione, un nesso più profondo:

> Comunque sia, dal Vico proviene al Rosmini l'abitudine di risalire perennemente dal particolare all'universale, il metodo di figgere lo sguardo nel profondo delle società civili per trarne la lezione valida non tanto per l'«umanità», quanto per l'uomo, per l'individuo umano, ammonito da quella lezione a non farsi inferiore alla propria condizione umana, che è quotidiana conquista e che sempre può farsi, colpevolmente inferiore a se medesima. Se c'è in Vico il convincimento di una responsabilità *della* storia, come tale tramutantesi, per gli individui, in una assoluta irresponsabilità, non c'è, in questo senso, un vichismo di Rosmini. Ma se c'è in Vico il convincimento di una responsabilità *nella* storia, come tale tramutantesi in preciso obbligo di individui e di nazioni, c'è, in questo senso, un vichismo di Rosmini.[3]

In questo orizzonte, all'interno del quale tanto Rosmini quanto Vico sono attenti a ricavare lezioni universali dalle indagini delle società particolari, è possibile individuare un luogo teorico su cui si misura, in parte, l'itinerario filosofico di entrambi. Tale luogo è l'universale valore etico-giuridico che affidano al matrimonio e il ruolo e la funzione che svolge nell'un caso lo «stato famigliare» e nell'altro caso la «società domestica». Si tenterà, dunque, sia pure per accenni, di misurare analogie e differenze tra i due filosofi del matrimonio[4] tenendo presente le parole che già Giovanni Ambrosetti riservava a questo tema sottolineandone, nel caso specifico di Rosmini, la portata strettamente teorico-speculativa. Le pagine rosminiane che hanno come argomento la società coniugale, il matrimonio

> contengono una profonda ed originale speculazione, lo assumono in universale, fino a renderlo espressivo per la filosofia, ma insieme indicano, in termini di impressionante attualità, come le realtà sociali e giuridiche del matrimonio e della famiglia, costituiscono un nodo fondamentale per l'umanità, onde la loro negazione segna e rivela immancabilmente un profondo sconvolgimento, sconvolgimento – d'altra parte – da cui non si può uscire senza la ripresa e la riaffermazione delle verità stesse contenute in queste realtà, scrutate da Rosmini con mente alta e cuore sconfinato.[5]

---

[2] Cfr. P. PIOVANI, *Rosmini e Vico*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1990, p. 240.

[3] Cfr. Ivi, p. 238.

[4] A considerare, in particolare Vico, «*il* filosofo del matrimonio» è G. ZANETTI, *Vico eversivo*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 87 ma l'espressione può essere estesa, senza dubbio, anche a Rosmini.

[5] G. AMBROSETTI, *Matrimonio e famiglia nell'aspetto filosofico e giuridico*, in AA. VV., *La società domestica. Matrimonio e famiglia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1982, p. 31.

ISSN 2385-216X

II. IL MATRIMONIO TRA VICO E ROSMINI

Ella è la storia che ci mostra la legge de' matrimoni antica quanto l'umana società; ella è la storia pure che ci attesta, che ove qualche popolazione dallo stato selvaggio ed errante, a cui fosse rovinata, si volle rilevare a stato di natura comunanza, uno de' primi passi che si dovette farle fare si fu quello di sottomettere la congiunzione de' sessi a degli stabili regolamenti, instituendo così de' veri matrimoni inviolabili.[6]

Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti.[7]

Tanto Rosmini quanto Vico possono essere considerati filosofi del matrimonio a cui attribuiscono un universale valore etico-giuridico.[8] Strettamente intrecciato al, seppur non coincidente col, concetto più allargato di famiglia, in entrambi gli itinerari teorici, pur con formulazioni indipendenti, l'istituto matrimoniale, storicamente diversificato, assume un valore filosofico di primo piano. Il matrimonio, in effetti, è una costante in tutte le nazioni, un *fatto* che, nel caso specifico di Vico, diviene principio, condizione di possibilità del sorgere delle nazioni. Interessato a ricongiungere assieme norma e fatti, giustizia e diritto, Vico colloca la sua prima considerazione 'sistematica' del matrimonio, all'interno dell'opera giuridica nota con il titolo di *Diritto Universale* e divisa in due parti distinte – il *De Uno* e il *De Constantia*. Nello sforzo di combattere le tesi utilitaristiche e sensistiche incarnate, in un accostamento indistinto, da Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle, il *Diritto Universale* diviene il tentativo di rifondare metafisicamente il diritto rintracciando un unico, vero principio capace di stabilire un giusto eterno, accettato da tutti e in grado di farsi regola, misura dei diritti storici positivi.

In quest'orizzonte, Vico, non negando affatto la produttività dell'utile nel farsi storico del diritto, ne risemantizza il senso riconducendolo all'*occasio*: l'utile, cioè, non è né può essere *cagione* del giusto ma solo una sua *occasione*.[9] È la Provvidenza che si serve di *usus* e *necessitas* per ricondurre gli uomini divisi dal peccato alla vita «compagnevole e sociale».[10] Anche il

---

[6] A. ROSMINI, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, in ID., *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, pp. 101-102.

[7] G. VICO, *Scienza Nuova* 1744, in ID. *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, §333, p. 542, vol. I (d'ora in avanti si indicherà SN44, capoverso e pagina di riferimento).

[8] Cfr. PIOVANI, *Rosmini e Vico*, cit., pp. 240-241.

[9] G. VICO, *De universi iuris uno principio et fine uno*, in ID., *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, XLVI, [1], pp. 60-61 (d'ora in avanti si indicherà solo *De Uno*, capitolo, capoverso e pagina. Allo stesso modo, per la seconda parte del *Diritto Universale*, il *De Constantia iurisprudentis*, si indicherà *De Constantia*, capitolo, capoverso e pagina).

[10] *De Uno*, XLVI, [1]-[3], pp. 60-61.

ISSN 2385-216X

matrimonio si reinserisce in quest'orizzonte di risemantizzazione rappresentando una delle espressioni dell'*auctoritas* attraverso cui l'umanità procede nel suo percorso di incivilimento e di ricomposizione della natura corrotta dal peccato.[11] In particolare, la fase iniziale dell'umanità è caratterizzata da una precisa forma di accoppiamento che è inserita all'interno di un lessico fortemente proprietario – lessico che, lo si vedrà, anche Rosmini condivide – che si ripete, pur nei suoi contesti e nelle sue declinazioni differenti, nelle tre stesure della *Scienza Nuova*. All'interno del *De Uno*, in particolare, Vico distingue tra gli atti di possesso delle cose e gli atti di possesso della persona. Dai primi sorgono le proprietà e dai secondi la famiglia «primo abbozzo dei civili governi».[12] Tale distinzione è collocata dal filosofo napoletano lì dove fa riferimento alle diverse manifestazioni dell'*auctoritas*, «il secondo dei due fondamentali principii di ogni diritto e di ogni giurisprudenza, dei quali è primo constitutivo elemento la ragione».[13] La primissima *auctoritas* che Vico riconosce è quella naturale che, in quanto tale, si identifica con il possesso inalienabile dell'uomo del proprio *nosse*, del proprio *velle* e del proprio *posse*[14] che solo con la morte può venir meno e che corrisponde nell'uomo a quel che è «in Dio l'aseità».[15] È ciò che lo rende sovrano di tutta «la natura mortale».[16] A differenza delle forme di *auctoritas* giuridica che da quella derivano, l'*auctoritas naturale* appartiene all'uomo sin dal momento in cui è nato, gli viene data. L'*auctoritas iuris*, invece, deve affermarsi, estrinsecarsi faticosamente – ma sempre provvidenzialmente – nel tentativo di porre ordine alle utilità.

L'affermazione dell'*auctoritas iuris* si dipana, dunque, per passaggi nella concretezza della vita storica. Le prime forme di *auctoritas* si impongono attraverso la violenza corporea e la forza

---

[11] Sulla funzione del peccato come ciò che, nel *Diritto Universale*, risulta razionalmente accessibile ma non distrugge il piano divino poiché la verità è presenza incancellabile nella mente umana non nella forma di una *res* ma di una *vis* in grado di risvegliarsi dai e stare nei *sensi*, negli impulsi passionali e corporei senza perdere la sua propria logica tensione, la sua spinta al vero, all'eterno e all'ordine cfr. G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutala nel* De Uno, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1923, pp. 427-452 (ora in ID., *Opere*, Giuffré, Milano 1959, vol. IV, pp. 15-16).

[12] *De uno*, CIII [1]-[2], p. 116.

[13] Ivi, pp. 104-105.

[14] Come dice Capograssi l'*auctoritas* vichiana coincide con l'idea di personalità umana, che sottraendosi alla soggezione delle cose esteriori, si appropria veramente di sé, creando sul piano dell'utile e dell'azione l'ambito del *suum*, della rilevanza giuridica. Cfr. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà e tutela nel* De Uno, cit. ma anche F. BOTTURI, *La sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 246-254.

[15] *De Uno*, XCIII, pp. 108-109.

[16] *Ibidem*.

ISSN 2385-216X

in linea con la natura rozza dei primi uomini «divisi e sbandati nel loro vagabondare»,[17] sebbene la natura metafisica del diritto consenta di far prevalere solo quella *violentia* che ha in sé un portato di vero e di giusto. La prima *auctoritas*, in questo contesto, è quella *monastica* o *solitaria* in cui l'uomo è sovrano della propria solitudine e l'unico diritto vigente è lo *ius violentiae*. Si tratta del diritto delle genti maggiori in cui si usava «privatamente la forza» e i giudizi «erano duelli, ovvero combattimenti di due persone uguali, per non esservi un terzo a troncare, qual sovrano giudice, la contesa, e ad impedire l'uso della forza».[18] In assenza di leggi, nei primi tempi dell'umanità, gli uomini «pigliavano manescamente le cose che loro abbisognavano [*usu capiebant*] adoperando la forza per conservarsele». Motivo per il quale *mancipia* erano «le cose materialmente con forzosa mano pigliate» da cui ha origine la *proprietà*. Finanche nello *ius violentiae*, però, vi è un ricongiungimento con il diritto oggettivo dello *iustum* poiché anche in quello agisce un'ordinante natura migliore che dirige l'uso della forza.[19]

Lo stesso uso della forza viene applicato non solo sulle cose ma anche sulle «femmine» in possesso «dei viri, ma sulle quali questi non avevano ancora diritto di podestà». Ciò che conduce a impossessarsi di *certe* donne è il *pudor*: «In tal modo presi dal pudore per il fatto di accoppiarsi in maniera così svergognata di fronte a Dio, [...] decisero di ritirarsi ciascuno con la propria donna, per celare alla vista quella loro sconcia vita».[20] Il *pudor*, che nel *Diritto Universale* ha più di un significato,[21] qui si configura come pudore sessuale che «ha la sua radice nel timore del cielo, e che consiste nella contrapposizione della pratica sessuale "ferarum ritu" alla definizione della certezza, la scelta di "certas uxores", e del divagamento degli "ignavi errones" al "certis sedibus [...] consedere et occupatas terras colere", da cui deriva la fondazione delle "familiae" e delle "gentes"».[22]

L'impossessarsi anche di donne conduce gli uomini ad avere *concubiti certi* continuativi non più vaghi tanto da segnare il passaggio dall'*auctoritas monastica* all'*auctoritas oeconomica* caratteristica di quella che Vico chiama «società famigliare», in cui «patres in familia summi», i padri sono sovrani esercitando anche il diritto di vita e di morte – *ius vitae et necis* – sui propri figli. È il momento in cui l'autorità solitaria si estende alla famiglia e «la padronanza [*dominium*] esercitata da ciascuno sulle cose proprie, venne a comprendere la pecunia» che andò a formare il patrimonio nonché l'eredità in caso di morte del padre. Nella famiglia «venne a confondersi la libertà di ogni singolo» e la paterna potestà «abbracciava la tutela di ogni singolo, e si estendeva fino al diritto di adoperar la forza sovra i figliuoli».[23]

---

[17] *De Constantia* XX, [17], pp. 522-523.

[18] *De Uno*, XCVIII, [1]-[8], pp. 110-113.

[19] BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., p. 268.

[20] *De Constantia* XX, [19], pp. 522-523.

[21] Cfr. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 331-336.

[22] Ivi, p. 333.

[23] *De Uno*, CII, [1]-[3], pp. 116-117.

ISSN 2385-216X

Proprio la famiglia costituisce il primo abbozzo dei civili governi in cui il padre con l'esercizio della *patria potestas* ha più di un tratto in comune con i sovrani che ordinano e governano la cosa pubblica.[24] Il passaggio dalla società famigliare ai civili governi non avviene, però, come sarà nella *Scienza Nuova*, per il tramite del conflitto generato dai subalterni costretti a lavorare la terra d'altri ma per la «forza istessa delle cose»:

> per questa occasione, i padri già naturalmente disposti alla sociabile compagnia, vennero tosto a proclamare tra di essi l'uguaglianza dei diritti, e la forza istessa delle cose gli spinse a stabilire l'ugual diritto del reciproco uso e del vicendevole godimento dei patrimoni, delle famiglie e delle patrie podestà, accomunandone le ragioni, come se ad una sola persona le avessero trasportate. Laonde [...] costituirono un ordine, destinato a viemmeglio contrastare alle commozioni della plebe.[25]

Nell'opera giuridica vichiana per quanto l'unificazione di più famiglie conduca a resistere meglio alle rivendicazioni plebee non sono queste a occasionare la formazione dei civili governi, ma la naturale tendenza, la forza stessa delle cose che condusse alla «collazione di tutti i diritti trasportati da ogni singolo all'universalità» dando forma alle «repubbliche»[26] in virtù del criterio di giustizia che agisce all'interno della storia e si compendia nella vicenda della città romulea.

Come nel *Diritto Universale* il pudore svolge un ruolo centrale, seppur diverso, anche nella *Scienza Nuova* in cui il tenore argomentativo e l'impianto metafisico dell'opera giuridica si stemperano per aprire un nuovo orizzonte che tiene assieme storia e crisi senza ricongiungimenti assicurati sin dall'inizio dal divino circolo, dalla natura umana fatta a somiglianza di Dio e che a Dio tende nonostante il peccato. L''istituzionalizzazione' del pudore, vincolo che conserva unite le nazioni assieme alla religione,[27] dà vita al matrimonio che nella *Scienza Nuova*, a partire dalla stesura del 1730, da *fatto* storicamente accertato in tutte le nazioni e le società – per quanto diversificato nelle sue modalità – diviene anche *principio*. Infatti, il matrimonio è un fatto filologicamente ritrovato in ogni società umana, all'origine del passaggio dallo stato «nefario» dei «vaghi concubiti» – espressione che utilizzerà anche Rosmini[28] – ai primi passi della vita societaria collettiva. Ma questo fatto, come spesso accade nel procedere vichiano, si converte in struttura essenziale della *natura* umana, in senso comune.[29] Il matrimonio, cioè, è uno dei tre principi «universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali sursero e tutte vi si conservano in nazioni».[30] Dalla religione, o meglio dalla cognizione di una qualche divinità, dai matrimoni, cioè dalla moderazione delle passioni, e dalle sepolture incominciò «appo tutte l'umanità, e per

---

[24] Cfr. ivi, CIII, [1]-[2], pp. 116-117.

[25] Ivi, CV, [1], p. 126.

[26] Ivi, CVI, pp. 126-127.

[27] SN44 §504, p. 645.

[28] Cfr. *Filosofia del diritto*, II, p. 450.

[29] Cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 156.

[30] SN44 §332, p. 551.

ISSN 2385-216X

ciò si debbono santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo».[31] Tutti e tre sono, al contempo, principi – condizioni di possibilità delle nazioni ma anche della scienza vichiana –, sensi comuni[32] del genere umano strutturalmente radicati nella natura dell'uomo e istituti storicamente determinati. Cosicché il matrimonio diviene il luogo a partire dal quale può svilupparsi tanto la natura umana quanto le società, le nazioni.

È la fiaccola accesa posta sopra l'altare tra l'acqua e il fuoco a rappresentare nella *Dipintura* che apre l'opera vichiana il matrimonio. Essa sta ad indicare «il seminario delle famiglie, come le famiglie lo sono delle repubbliche».[33] Il matrimonio, dunque, è il germe delle famiglie, ma, lo si vedrà, queste non si esauriscono in quello. Nella narrazione vichiana del cominciamento, il momento in cui alcuni, «pochi giganti» alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo conduce a sentire il pudore del proprio corpo, ad avvertire la necessità, per il timore di una divinità tonante creduta tale, di *fermarsi* in *certi* luoghi, con *certe* donne, facendo *certi* figli:

> quivi, a certe occasioni dalla divina provvedenza ordinate [...], scosse e destate da un terribile spavento d'una da essi stessi finta e creduta divinità del Cielo e di Giove, finalmente se ne ristarono alquanti e si nascosero in certi luoghi; ove, fermi con certe donne, per lo timore dell'appresa divinità, al coverto, coi *congiungimenti carnali religiosi e pudichi*, celebrarono i matrimoni e fecero certi figliuoli, e così fondarono le famiglie.[34]

Nel momento in cui si pone fine all'erramento, al divagamento, al nomadismo, si dà per Vico la nascita dell'istituzione familiare. La fine dell'erramento è la «conseguenza sociale»[35] della nascita dell'idea di divinità, del conseguente originarsi del pudore e dell'istituto matrimoniale. Il passaggio dal concubito vago ai congiungimenti pudichi avvengono, come nel *Diritto Universale*, tramite una presa di possesso. Vico, cioè, utilizza il lessico proveniente dal diritto romano e più specificatamente dall'ambito proprietario per spiegare l'origine della primissima, germinale, abbozzata forma di famiglia. All'interno di questo nucleo germinale si danno precisi rapporti tra padri e figli nonché tra marito e moglie.[36]

---

[31] Ivi, §333, §360, pp. 542 e 555 ma cfr. anche SN25 §10, p. 984.

[32] Su questo si veda G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanisetta-Roma 1983.

[33] SN44 §11, p. 422.

[34] Ivi, §13, p. 423.

[35] A. BATTISTINI, *Note*, in G. Vico, *Opere*, Mondadori, Milano 1990, vol. II, p. 1484.

[36] Di ciò Vico dà conto sia nella *Spiegazione della Dipintura*, sia nella *Morale* e nell'*Iconomica Poetica*. Qui è il *conatus* a svolgere un ruolo di primo piano slittando da un piano metafisico a quello fisico presentandosi, al contempo, come una forza fisica frenante – che tenne «in freno il vezzo bestiale d'andar errando fa fiere per la gran selva della terra» avvezzandosi «ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi» – e come ciò che è in grado di risvegliare il pudore: «col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine

ISSN 2385-216X

L'uomo prende possesso della terra come di una *certa* donna e si introducono i matrimoni, «carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di una qualche divinità».[37] Tali carnali congiungimenti vengono fatti con «una sola donna» ma «anco» in «perpetua compagnia di lor vita».[38] Né poligamia né divorzio – sebbene quest'ultimo, ricorda Vico, venne introdotto più tardi nel diritto romano – sono ammessi. È Giunone a rappresentare l'unione matrimoniale. Come Giove rappresenta la religione terribile del fulmine tonante, Giunone è la seconda divinità delle genti maggiore. Ed è al contempo «sorella e moglie» di Giove «perché i primi matrimoni giusti» ossia legittimi «da fratelli e sorelle dovetter incominciare».[39] Ma Giunone è anche «giogale» da quel «giogo ond'il matrimonio solenne fu detto "*coniugum*", e "*coniuges*" il marito e la moglie». Al giogo Vico affianca anche la rappresentazione, in una alterazione del mito omerico, di «Giunone appiccata in aria con una fune al collo, con le mani pur con una fune legate, e con due pesanti sassi attaccati a' piedi» a indicare, con la fune al collo, «la forza fatta da' giganti alle prime donne»; con la fune alle mani, «la quale poi appo tutte le nazioni s'ingentilì con l'anello», la «suggezion delle mogli a' mariti» e con i pesanti sassi ai piedi «la stabilità delle nozze».[40]

Così anche il rapporto filiale assume toni analoghi. I figli «mentre sono in potestà de' lor padri, si deono stimare essere nello stato delle famiglie» e, di conseguenza, «non sono in altro da formarsi e fermarsi [...] che nella pietà e nella religione». I figli, dunque, rimangono all'interno dello stato delle famiglie fino a quando sono sotto la patria potestà formandosi nella pietà e fermandosi nella religione dei loro padri perché «non sono ancor capaci d'intender repubblica e leggi» e dunque devono "riverire" e "temere" «i padri come vivi simolacri di Dio».[41] Nel descrivere l'abbozzo delle prime famiglie, nei primi tempi dell'umanità, Vico si muove all'interno dello stato di natura in cui non vi è ancora la città propriamente detta ma la «dispotica signoria» dei padri di famiglia, la «monarchica potestà» che essi «avevano avuto» nello «stato di natura sopra le loro famiglie, la qual poi essi si dovettero conservare in quello dell'eroiche città».[42]

Anche per Rosmini il matrimonio assume un valore etico-giuridico universale. Nel matrimonio, nella società coniugale, il singolo si compie nel riconoscimento dell'altro senza per questo perdere la sua propria personalità individuale. Il matrimonio, nello specifico, diviene uno dei luoghi in cui si ricompone la natura umana scissa dal peccato: maschio e femmina, infatti, scrive

---

bestiale di esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo; e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita; e si usarono con esse la venere umana al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia» (SN44 §504, p. 644).

[37] Ivi, §504, p. 645.

[38] Ivi, §507, pp. 645-646.

[39] Ivi, §511, p. 647.

[40] Ivi, §§513-514, pp. 648-650.

[41] SN44 §14, pp. 424-425,

[42] Ivi, §513, pp. 648-649.

ISSN 2385-216X

Rosmini, sono «due porzioni di un solo essere umano» in cui l'uomo è «naturalmente il capo, il governatore»[43] e la loro diversità diviene la condizione di quell'unificazione in cui, tuttavia, le identità rimangono «*inconfusibili*»[44] a differenza di quanto sembra suggerire Vico lì dove sottolinea come nella famiglia si confonde la libertà di ogni singolo.[45] Una differenza che, probabilmente, trova la sua ragion d'essere nell'attenzione che Rosmini riserva all'individuo, alla persona e che Vico riserva, invece, alle società, alle nazioni, alle collettività. In Rosmini, dunque, il matrimonio diviene la più intensa possibilità di unione per le due forme separate della natura umana: «il marito e la moglie sono due esseri umani che s'uniscono con tutta la pienezza possibile a realizzarsi fra persone di sesso diverso, secondo la retta ragione. Tale è il vero concetto di matrimonio»[46] in cui si articolano i livelli costitutivi dell'uomo: quello ideale-intellettuale, quello reale-sensitivo e quello morale-volitivo. È il vincolo di una persona con un'altra che Rosmini distingue dal vincolo che unisce le persone alle cose. Per il filosofo roveretano, infatti, l'uomo tende naturalmente ad unificare quel che appare plurale e diverso da sé. La riduzione della pluralità all'unità può avvenire nell'intendimento o nel sentimento. L'unificazione che l'uomo fa delle cose produce la proprietà mentre quella che fa delle altre persone produce la società e il matrimonio è precisamente un tipo di società che il Roveretano chiama società coniugale.

Nonostante alla base del matrimonio Rosmini individui il consenso e la reciprocità, egli sembra comunque guardare alla più ampia società domestica dal punto di vista dei 'fondatori', dei padri, di chi la istituisce reinserendo in un lessico proprietario molto simile a quello vichiano tanto il rapporto coniugale marito-moglie quanto il rapporto parentale genitori-figli. Così, si legge nella *Filosofia del diritto*, «la società parentale» non è «di quelle che esigono il consenso delle parti e con queste s'istituiscano; ma ella s'istituisce e dura col solo volere del padre; non rimanendo al figliuolo che il dovere giuridico di sottomettersi, consentendo al volere paterno».[47] A differenza del rapporto padre-figlio, quella tra marito e moglie è basato sul consenso reciproco poiché il «primo vincolo che mette in essere ed abbraccia tutti gli altri nell'unione congiugale è necessariamente quello delle volontà: è dunque il mutuo volere, il libero consenso delle parti, o quell'atto che così le associa».[48] Tale consenso dà al rapporto «congiugale» i tratti delle società

---

[43] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Edizioni Cedam, Padova 1968, vol. II, p. 484 (d'ora in avanti *Filosofia del diritto* II).

[44] Cfr. L. PRENNA, *La società coniugale nell'antropologia morale di Rosmini*, in AA. VV., *Ricerca pedagogica ed educazione familiare: studi in onore di Norberto Galli*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 311.

[45] Cfr. *De Uno*, CII, [1], [2], pp. 116-117.

[46] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Edizioni Cedam, Padova 1969, col IV, p. 996 (d'ora in avanti *Filosofia del diritto* IV).

[47] *Filosofia del diritto* II, p. 381.

[48] *Filosofia del diritto* IV, p. 1021.

ISSN 2385-216X

«perché ella viene stretta», aggiunge Rosmini, «con un contratto o patto sociale».[49] Dunque il matrimonio è l'unione «perfetta secondo natura» tra due individui di «sesso diverso» che acconsentono liberamente e volontariamente per il tramite di un contratto che «induce obbligazione stabile, vitalizia».[50] Tale contratto è un'obbligazione morale normativa e il matrimonio nella sua intima essenza è superiore «all'autorità civile» così come «gli è superiore altresì la famiglia, che col matrimonio s'istituisce e si forma». Tuttavia, in tale consenso reciproco libero non si dà affatto uguaglianza tra marito e moglie. Per quanto padre, madre e figli costituiscano una «persona speciale», una «persona collettiva» in cui non esistono «soggetti» e «oggetti» essendo tutti egualmente oggetto e soggetto di diritti, di fatto il padre viene considerato «soggetto assoluto» che esercita nel concreto l'autorità. La donna, dunque, si «congiunge coll'uomo in una indivisibile società, a lui si subordina»; il marito è «proprietario assoluto».[51] Nello stato di natura delle famiglie autorità parentale e potere civile coincidono poiché nella patria potestà «si racchiude anche la potestà civile». Per quanto «ogni società suppone *uguaglianza*», data una parte uguale in due individui intelligenti, «può l'altra parte di essi essere disuguale».[52] In particolare, «la parte uguale tra i coniugi è la natura umana da cui derivano i doveri comuni e quella disuguale è il sesso da cui derivano i diritti e i doveri distinti» cosicché «i diritti della moglie stanno sotto la tutela e 'l governo del marito»[53] che è «l'amministratore e il governatore assoluto della società domestica»[54] più generale. La donna è, nello specifico, mezzo rispetto all'uomo per quanto riguarda la filogonia, quel sentimento «proprio del sesso maschile, non del femminile» che diviene, nel matrimonio, «titolo di superiorità da parte dell'uomo».[55]

Non vi è, dunque, alcun rapporto paritario all'interno della famiglia. Anzi, è finanche un pericolo trasportare i principi democratici nel nucleo famigliare: «sragiona» colui che «consiglia di trasportare quella democrazia nel seno stesso di ciascuna famiglia» applicando una falsa analogia. La società civile può essere un'unione di «capi di famiglia indipendenti» ma «i membri della società congiugale sono per natura dipendenti».[56] Società coniugale e società parentale formano quella che Rosmini chiama società domestica. Il bene a cui essa tende è la soddisfazione dell'umana natura nella piena unione delle «due forme, in cui ella sussiste, e nel suo incremento,

---

[49] *Ibidem*.

[50] Ivi, p. 1027.

[51] *Filosofia del diritto* II, p. 486

[52] *Filosofia del diritto* IV, p. 1069.

[53] *Ibidem*.

[54] *Filosofia del diritto* II, p. 384.

[55] *Filosofia del diritto* IV, pp. 1129-1131.

[56] Ivi, p. 1144.

ISSN 2385-216X

effetto di quella unione, per la quale la specie si perpetua, si moltiplicano gl'individui».[57] Il fine prossimo della società domestica è lo sviluppo della natura umana e, per ciò stesso, «giustamente le si dee l'appellazione di *naturale*».[58] Essa, dunque, è prima della società civile che non esiste senza quella.

III. FAMIGLIA E CONFLITTO

La famiglia è tanto per Vico quanto per Rosmini la condizione di possibilità dei «civili governi» (Vico) e della «società civile» (Rosmini) tanto che, scrive il filosofo napoletano, «anco mancassero gli stranieri commerzi, anco mancassero tutti i frutti civili, ancor mancassero esse città», «in tali casi ultimi almeno si conservino le famiglie, dalle quali sia speranza di risurger le nazioni».[59] Così anche per Rosmini, la società domestica è «fondamento della civile», la «comunità originaria» dalla quale nasce e deve nascere la società civile pena il restringimento dell'uomo nel suo egoismo familiare e nel potere prevaricatore, signorile del padre.[60] Se da un lato, infatti, senza la famiglia non sorgerebbe la società civile, dall'altro lato, non è auspicabile una chiusura nella sola sfera familiare per Rosmini. Questa quanto più si raggomitola su se stessa tanto più rischia di estinguere «le affezioni universali (l'umanità)» in nome dell'accrescimento delle sole «affezioni di sangue»[61] tale, «se non giugnesse ad associarsi in civili consorzj», da non consentire all'umanità di «compiere i suoi destini».[62]

Quel che, tuttavia, appare radicalmente distinto tra i due è la composizione della famiglia nonché la sua tenuta interna. Di fatto la costituzione della società politica in Vico vede protagoniste le *familiae* e le *clientelae*, *rudimenta rerumpublicarum*. Ciò che rispetto ad un certa tradizione varia è l'inclusione proprio all'interno della *familia* dei *famuli* ovvero, appunto, i *clientes*. Emblematico, in tal senso, appare il capitolo del II Libro della *Scienza Nuova* intitolato *Delle famiglie de' famoli innanzi delle città senza le quali non potevano affatto nascere le città*. La famiglia naturale in Vico si dà, come in Rosmini, tra uomo, donna e figli. Ma questa, poi, risulta allargata, «con la

---

[57] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Edizioni Cedam, Padova 1969, vol, V, p. 1203 (d'ora in avanti *Filosofia del diritto* V).

[58] *Ibidem*.

[59] SN44 §525, p. 658.

[60] Cfr. G. CAMPANINI, *Famiglia e società*, in C. RIVA et al., *La società domestica. Matrimonio e famiglia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1982, p. 75.

[61] *Filosofia del diritto* V, pp. 1344-1345. Cfr. su questo e sul legame tra il mondo giuridico e il 'cuore' M. NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 31-62.

[62] *Filosofia del diritto* V, p. 1346.

ISSN 2385-216X

giusta legge di protezione», ai famoli «ricevuti» dagli «eroici» che erano già uniti in famiglia e avevano già dato origine all'agricoltura impossessandosi e coltivando i campi. Per Vico si tratta di comprende le condizioni del sorgere della società ma quel che è più rilevante è che non si dà città senza conflitto, non è pensabile il sorgere del governo civile senza il conflitto che scinde dall'interno la società. Tale conflitto diviene uno strumento epistemologico ed euristico[63] per Vico per spiegare il sorgere delle società ma esso si situa già all'interno della famiglia. Non è pensabile, per il filosofo napoletano, una società familiare senza un elemento subalterno che vi si innesti. Senza l'elemento di dominio non si capirebbe né la società familiare né il sorgere della politica. Le città, scrive, infatti:

> sursero sopra le famiglie non sol de' figliuoli ma anco de' famoli (onde si truovano naturalmente fondate sopra due comuni: uno di nobili che vi comandassero, altro di plebei ch'ubbidissero; delle quali due parti si compone tutta la polizia, o sia la ragione de' civili governi); le quali prime città, sopra le famiglie sol di figliuoli, si dimostra che non potevano, né tali né di niuna sorta, affatto nascere nel mondo.[64]

L'attenzione vichiana alla struttura della famiglia è tanto rilevante che torna a più riprese nella *Scienza Nuova*. Il filosofo napoletano appare consapevole della novità introdotta: è stato un errore della «volgar tradizione» considerare la famiglia «sol di figliuoli». Su questa «falsa Iconomica», si legge nella stesura del 1730, «stabilirono una più falsa Politica». È uno degli errori più gravi commessi da Bodin, per esempio, così come da Aristotele:

> E'n questi principi [lo stato delle famiglie costituite da soli figli] doveva dar Aristotile ed altri c'hanno scritto della dottrina iconomica, che, per difetto di questa Scienza, essi non poterono vedere per la parte de' figliuoli, e molto meno per l'altra de' famoli. Perché tutti i filosofi, ingannati da' filologi, stimarono le famiglie nello stato di "natura" essere state di soli figliuoli.[65]

Se si vuole spiegare la generazione degli Stati civili, se si vuole comprendere la formazione di un'istituzione pubblica occorre, invece, che il nucleo privato delle famiglie si estenda a comprendere anche componenti esterne. Solo ammettendo, pertanto, il conflitto e la funzione dinamica dei famoli subordinati sin dal primo momento è possibile spiegare il passaggio dalle «potestà famigliari» alla «civil potestà» nonché il sorgere del «patrimonio pubblico» dai «patrimoni privati».[66] Non è possibile, senza pensare all'ammutinamento dei famoli contro «essi eroi», come

---

[63] Sul ruolo del conflitto nell'opera vichiana rimando a P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, PUPS, Paris 2008.

[64] SN44 §25, p. 432,

[65] G. VICO, *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 206.

[66] SN44 §585, pp. 699.

ISSN 2385-216X

dallo stato «delle famiglie» si sia giunti alle «repubbliche».[67] Solo pensando il conflitto «si può al mondo intendere» come «truovossi apparecchiata la materia delle repubbliche d'un ordine di pochi che vi comandi e della moltitudine de' plebei la qual v'ubbidisca: che sono le due parti che compiono il subbietto della politica».[68] Solo ammettendo la presenza di soggettività che squarciano l'unità chiusa e compatta della famiglia si rende spiegabile quel processo di emancipazione che nel *Diritto Universale* si condensa in una vera e propria teodicea storica e nella *Scienza Nuova* (1744) in un arrivo tanto fragile quanto mai definitivo segnato dall'«ugualità», dalla razionalità «dispiegata» di quelli che Vico chiama «tempi umani». In tal senso, a differenza di Rosmini, la famiglia non è «una società [...] della maggiore unità che possa essere fra individui dell'umana specie»[69] né il frutto del libero consenso reciproco.

C'è poi un'altra considerazione da fare che riguarda il matrimonio e il rapporto tra genitori e figli. Il matrimonio in Vico ruota attorno a due diversi livelli: uno legato alla natura umana e l'altro alla legalità, al riconoscimento giuridico che costringe l'istituzione matrimoniale ad una relativa mutevolezza. Ciascun uomo, divenendo tale, sente il bisogno di moderare le passioni e, dunque, di accoppiarsi con una *certa* donna. L'unione con una *certa* donna è strutturalmente radicata nella natura umana in quanto tale, assumendo, così, un valore universale. Diverso è, invece, il riconoscimento *legale* di quell'accoppiamento e con esso dei diritti testamentari che ne derivano. Da questo punto di vista, l'istituto matrimoniale è uno dei motivi attorno a cui ruota la lotta sociale che si fa volano e occasione dell'evoluzione istituzionale ed etico-giuridica delle nazioni nel loro corso temporale poiché il suo accesso è aperto ad alcuni – ai padri nei tempi divini, ai nobili nei tempi eroici – ma interdetto ad altri. Non è un caso, in questo senso, che i tempi umani si aprano proprio nel momento in cui i plebei conquistano progressivamente gli istituti di diritto pubblico dai quali dipende anche la stabile acquisizione di quelli di diritto privato.[70] Tra questi proprio il diritto a matrimoni legittimi e al testamento, «libera espressione di una volontà individuale, resa fertile e agente dalla "tenerezza"».[71]

---

[67] Ivi, §583, p. 697. Come ha notato anche BOTTURI (*La sapienza della storia*, cit., pp. 365-366) «l'assenza della figura dei "clientes" nella definizione dello "stato delle famiglie" infatti non permette di comprendere il significato autentico delle testimonianze che ci provengono dal tempo oscuro, in specie le tracce mitologiche delle primitive forme di conflittualità sociale e di organizzazione civile. Vico è insomma consapevole di proseguire il paradigma aristotelico della nuclearità sociale della famiglia; ma anche di innovarlo, spezzandone appunto la linearità di sviluppo ed immettendovi l'elemento della lotta sociale come occasione dell'evoluzione istituzionale».

[68] Ivi, §264, p. 524.

[69] *Filosofia del diritto* II, p. 485.

[70] Cfr. SN44 §987, pp. 896-897.

[71] Cfr. sul rapporto tra utile e tenerezza del sangue nella SN e alla trasvalutazione di senso cui si assiste nel passaggio dall'eroe all'uomo R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli 2006, pp. 99-108.

ISSN 2385-216X

In Rosmini, invece, non sono ammesse le «scissure» e gli «squarci» all'interno della famiglia.[72] Per quanto essa risulti, come visto, gerarchica non è e non deve essere conflittuale al suo interno. È, invece, il consenso a giocare un ruolo centrale nella struttura familiare descritta da Rosmini. E, tuttavia, anche nel Roveretano il conflitto svolge una funzione, in un certo senso, euristica ed epistemologica. Senza di esso non sarebbe spiegabile storicamente e teoricamente il sorgere della società civile. Questa, infatti, nasce dall'unione di più famiglie o di padri di famiglia e, in particolare, dal loro conflitto potenziale o effettuale:

> Nello stato di natura, una famiglia è indipendente dall'altre ma ella può coll'altre aver litigio per diritti incerti, può dall'altre ricevere danno, o ancor ajuto e vantaggio. Allora la società civile si vien formando al fine di regolare queste vertenze: è una istituzione tendente a provvedere, che la convivenza di più famiglie sia pacifica, a niuna pregiudichevole, a tutte vantaggiosa.[73]

Se all'interno della famiglia Rosmini non sembra ammettere alcuna forma di conflitto, la società civile, al contrario, sorge dal conflitto che si ha o si può avere tra famiglie indipendenti tra loro. È assai «difficile» la «perfetta unione di più famiglie» in una società civile «laonde» questa «consociazione non suole accadere mai pienamente per *via pacifica*».[74] Tutto il contrario della via pacifica. La Provvidenza s'incarica di «scuotere» le famiglie, di «scompigliarle», di «squarciarle in brani», i «quali brani poscia sono appunto materiali acconci, e purgati a comporre l'edificio nuovo, maestoso e regolare della civile associazione» in cui, tuttavia, appare superata la concezione puramente patriarcale dell'autorità.[75] Il conflitto fa sorgere e permea la società civile: «la società civile», aggiunge, infatti, «non ha luogo se non allora quando il genere umano, diviso in più famiglie, sente il bisogno di concertare un accordo fra esse». Se il fine prossimo della famiglia è quello di far sviluppare la natura umana, quello della società civile – che rivela la sua artificialità – è quello di «regolare le relazioni fra più famiglie coesistenti, acciocché convivano nel modo più sicuro e più vantaggioso a ciascuna».[76]

Al contrario della famiglia che trae il suo cominciamento dalla *cognizione spontanea* e naturale, la società civile trae il suo cominciamento «dalla libera riflessione; e sotto questo aspetto ella non è l'opera della natura ma dell'industria dell'uomo; onde può dirsi con acconcia denominazione, *artificiale*, siccome quella che non ha per fine prossimo un *bene* dato dalla natura, ma un bene trovato dall'ingegno e dall'arte umana».[77] Una «cagione straordinaria» era necessaria «acciocché la società domestica, che per sé poteva fiorire e prosperare, si risolvesse d'associarsi con altre società domestiche in comunanza civile» e tra queste cagioni Rosmini individua la volontà

---

[72] *Filosofia del diritto* II, p. 485.

[73] *Filosofia del diritto* V, p. 1203.

[74] Ivi, p. 1346.

[75] *Ibidem*.

[76] *Filosofia del diritto* V, p. 1204.

[77] Ivi, pp. 1204-1205

ISSN 2385-216X

di offendere, soggiogare, conquistare e il bisogno di difendersi dall'assalto di altre società. Lo scontro tra famiglie, dunque, si fa volano dalla società domestica a quella civile senza che questa annulli quella[78]. Per quanto Rosmini sottolinei che «nel seno della società domestica si trovano i servi» questi non svolgono alcun ruolo produttivo. Quella che ha in mente e che interessa a Rosmini è una famiglia ristretta, nucleare, in cui la relazione servo-padrone è esclusa dalla sua struttura costitutiva della poiché relazione «insociale» o «asociale». I servi devono «vivere contenti dell'umile condizione in cui sono stati messi dalla Provvidenza; prestare ubbidienza ai padroni nelle cose oneste e giuste; essere loro fedeli, cioè usare ogni diligenza di non nuocere e giovare in tutto al padrone».[79] Il «vincolo di servitù» insomma non è «vincolo sociale» lì dove, al contrario, in Vico è *il* vincolo sociale, il *nexus* da sciogliere nella storia dalla moltitudine che consente il dispiegamento della ragione e con essa della giurisprudenza e delle istituzioni.

IV. CONCLUSIONE

Fissando lo sguardo sulla storia, sui suoi istituti particolari e sulla natura umana tanto Rosmini quanto Vico tentano di ricavarne lezioni universali. In tal senso Pietro Piovani individuava una stretta connessione tra il metodo di Rosmini e quello di Vico tra i quali, tuttavia, rimane uno iato incolmabile nella dottrina della conoscenza che fa da sfondo all'uno e all'altro. Il metodo 'storico' vichiano viene accolto da Rosmini in tutta la sua opera giuridico-politica ma è totalmente assente nelle pagine metafisiche e gnoseologiche. Uno iato che, in parte, emerge anche rispetto al matrimonio e alla società domestica in cui la persona rosminiana è già, «nativamente», razionalità.[80] Il matrimonio è uno di quegli istituti particolari che assumono un valore universale configurandosi come momento originario, centrale per lo sviluppo della persona (Rosmini) e delle nazioni (Vico). Al matrimonio si affianca la più ampia società domestica, la famiglia che assume un ruolo centrale rispetto alla costituzione dell'ordine e della società civile. Il rapporto tra *oikos* e *polis* ruota, infatti, attorno al ruolo che consenso e conflitto giocano in relazione ad esso. Una pista da percorrere e ulteriormente approfondire, da questo punto di vista, potrebbe

---

[78] Cfr. CAMPANINI, *Famiglia e società*, in *La società domestica*, cit., pp. 63-104 e in particolare p. 77 in cui l'autore sottolinea come «la società domestica» si ponga «in atteggiamento dialettico nei confronti della società civile: si proietta verso di essa, ma insieme se ne ritira» cosicché vi è tra l'una e l'altra «continuità e rottura: solo accettando in qualche modo i propri limiti, e dunque uscendo da se stessa, la società domestica si fa società civile. Vi sono così un "elemento gentilizio", che tende a conservare; ed un "elemento individuale" che tende a innovare» o un elemento di resistenza ed uno di movimento. Entrambi ugualmente essenziali: «tutta la storia della società, secondo Rosmini, è data dall'opposizione, che non dovrebbe mai trasformarsi in esclusione reciproca, fra innovazione e conservazione».

[79] A. ROSMINI, *Compendio di Etica*, p. 207.

[80] G. CAMPANINI, *Famiglia e società*, cit., p. 100.

ISSN 2385-216X

essere precisamente il conflitto e la sua funzione in Vico e Rosmini tanto in termini epistemologici quanto in termini storico-fattuali di cui qui si è cercato di dare solo un accenno.

francesca.fidelibus@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 65-76

Salvatore Carannante

«Far divenire pazzo l'essere». Alcuni cenni su Rosmini critico di Hegel

«Far divenire pazzo l'essere»: Some Notes on Rosmini as a Critic of Hegel

The article aims to outline some of the fundamental junctures of the close polemical confrontation Antonio Rosmini engaged in with Hegel's philosophy; more specifically, the paper will deal with the peculiar categories used by Rosmini to polemically describe idealism, such as "madness", "dream", "imagination", "fantasy", "enchantment", "delirium" and "absurdity". Thus, new light will be shed on a relevant, but often neglected chapter in the history of the Italian, but also European, anti-Hegelism.

Un efficace punto di partenza per inquadrare tanto il serrato confronto ingaggiato da Antonio Rosmini con la filosofia di Hegel quanto l'articolato dibattito critico che ne è poi scaturito può essere offerto da alcune battute del saggio *Hegel confutato da Rosmini* pubblicato da Bertrando Spaventa su «Il cimento» nel 1855. Rimproverando a Rosmini, anzitutto, di aver formulato le proprie obiezioni ad Hegel mediante una selezione arbitraria e parziale dei testi, peraltro spesso limitata a pagine di carattere introduttivo, Spaventa osserva:

> Rosmini va pescando in questo *mare magnum* delle due introduzioni, piglia qua una proposizione, là un'altra, traduce ed esprime il tutto a modo suo, toglie ogni contenuto ai concetti essenziali, di maniera che chi legge può intenderli come gli pare e piace e imputare ad Hegel le più pazze cose del mondo; poi forma uno schema generale e dice: vedete, questo è il sistema di Hegel, le prove mancano da per tutto e invece di prove non abbiamo che una serie di asserzioni! Nello stesso modo può accadere che uno, ascoltando il racconto del viaggiatore e intendendolo a suo arbitrio, gli dica: ma io non veggo qui ancora que' paesi di cui tu mi parli, e pure voglio vederli senza darmi l'incomodo di uscire di casa. Posta così la quistione, non può essere risoluta che con l'intervento del panorama o del sonnambulismo magnetico.[1]

[1] B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini (Saggio primo)*, in «Il Cimento», III, 1855, pp. 881-906: 888; poi in Id., *Opere*, G. Gentile (ed.), con Avvertenza di I. Cubeddu e S. Giannantoni, Sansoni,

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Basando la sua interpretazione della filosofia di Hegel esclusivamente su due testi introduttivi contenuti nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vale a dire l'introduzione generale al testo nella sua interezza (§§1-18) e quella 'speciale' alla prima parte sulla *Scienza della logica* (§§19-83),[2] Rosmini ne restituirebbe dunque un'immagine ingannevole e toglierebbe «ogni contenuto ai concetti essenziali»; il lettore si ritroverebbe così ad imputare al filosofo tedesco «le più pazze cose del mondo», una serie di asserzioni infondate più che una serie di prove e argomentazioni, quelle che, del resto, Rosmini avrebbe potuto individuare se le opere hegeliane fossero state lette nella loro estensione.[3] Lasciando da parte sia i contenuti specifici dei rilievi mossi a Rosmini che la questione del loro grado di cogenza argomentativa, va rilevato nelle battute di Spaventa il richiamo ad una categoria, quella di 'pazzia', che in effetti ricorre con forza nelle critiche rosminiane a Hegel e il cui impiego –spesso alternato o intrecciato alla rappresentazione dell'idealismo hegeliano in termini di sogno, immaginazione, fantasia, incantesimo, delirio, assurdo – verrà esaminato nelle pagine che seguono.[4]

Firenze 1972, vol. 2, pp. 152-188. A questo saggio avrebbe dovuto far seguito una seconda parte, intitolata *Della coincidenza degli opposti* ma mai pubblicata e rimasta allo stato di abbozzo manoscritto, che si configura come «un vero e proprio saggio di filosofia hegeliana, contenente una difesa della dialettica dalle critiche degli avversari e specificamente di Rosmini»; (Cfr. A. SAVORELLI, *Hegel e Gioberti: prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, XIV, 1984, 4, pp. 1415-1439).

[2] Letta da Rosmini nell'edizione del 1840-1845; cfr. G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, vol. 1 *Erster Theil. Die Logik*, L. VON HENNING (ed.), Verlag von Duncker & Humblot, Berlin 1840.

[3] A proposito della logica, in particolare, Spaventa imputa a Rosmini, in verità non del tutto appropriatamente, di aver formulato le proprie critiche rifacendosi unicamente alla versione 'compendiata' contenuta nell'*Enciclopedia* e non alla trattazione estesa condotta nella *Scienza della logica*, con la cui lettura «non avrebbe mosso con tanta sicurtà certe accuse contro Hegel: come p.e. quella di edificare in aria il suo sistema» (SPAVENTA, *Hegel confutato da Rosmini*, cit., p. 885).

[4] Nell'ambito della letteratura critica sul rapporto di Rosmini con l'idealismo, e in particolare con la filosofia di Hegel, vanno anzitutto segnalati gli importanti lavori di F. CROCI, *Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness* e C. PALAZZOLO, *Rosmini's Criticism of the Hegelian Dialectics*, pubblicati su «Rosmini Studies», rispettivamente, nel 2018 (V, pp. 133-140) e nel 2019 (VI, pp. 69-83). Di riferimento sono poi gli studi di F. FABBIANELLI, *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 143-164 e di M. DONÀ, *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001.

ISSN 2385-216X

I.

Bersaglio specifico delle considerazioni di Spaventa sono alcuni passaggi della *Logica*, composta da Rosmini nel 1850-1851 e poi pubblicata nel 1854. E sono proprio le pagine della *Prefazione* alla *Logica* a restituire nitidamente, nell'ambito di una sorta di (contro)storia della logica tesa a chiarirne il ruolo nell'enciclopedia delle scienze, le coordinate generali della polemica rosminiana contro la filosofia di Hegel, che incarnerebbe esemplarmente l'esiziale confusione tra il 'pensiero riflesso e libero', col quale l'uomo si rende consapevole di quello che già sa ma non sa di sapere, e il 'pensiero puro', una confusione determinata da vari filosofi tedeschi, convinti che la libertà del pensiero consenta a quest'ultimo di ricavare da se stesso finanche la realtà nel suo complesso. Tale tendenza, inquadrata in una complessiva decadenza della logica imputabile al rifiuto del sillogismo e al «dispregio del linguaggio rigoroso» di Aristotele, viene in seguito descritta da Rosmini come un'«abolizione della ragione umana», un frutto che «si maturò veramente in Germania dal Kant all'Hegel»: «disarmata dunque la mente e privata dell'organo universale del ragionare, si videro le più forti intelligenze cadere, e non avvedersene, in paralogismi e in contraddizioni da fanciulli».[5] Ad essere introdotta, qui, è la categoria di 'paralogismo', che occupa una posizione centrale nella critica rosminiana a Kant e a Hegel:[6] stravolgendo la corretta struttura del sillogismo, il paralogismo dialettico stravolge il vero ordine dell'argomentazione, assumendo le conclusioni come premesse e costruendo a partire da esse un ragionamento erroneo. Nel caso della filosofia hegeliana, il paralogismo conduce ad assumere l'idea quale principio logico e ontologico dal quale deriverebbe il molteplice con l'insieme delle sue determinazioni; confondendo dunque il piano ideale con quello reale, Hegel traduce indebitamente la dialettica da legge del pensiero in legge delle cose, sviluppando fino ai suoi esiti più radicali e paradossali il moto di rivolta contro i «limiti così angustiosi» sanciti dal criticismo di Kant, che, da par suo, «discreditate» le forme logiche e giunto alla conclusione che «della realità esterna nulla si poteva affermare», aveva lasciato lo spirito umano addormentato «tra i due guanciali dell'apparenza e dell'ignoranza».[7]

È in verità Fichte a guidare, come apripista, la reazione degli «ingegni possenti» ai divieti kantiani, partendo dal presupposto che se lo spirito umano può produrre da sé le forme logiche a maggior ragione produrrà da sé il mondo materiale, premessa da cui segue una conseguenza inevitabile, che segna il destino del «sistema dell'idealismo soggettivo»: tanto l'universo quanto Dio diventano infatti «un complesso di fatture nate all'improvviso, non si sa quando, né come,

[5] A. ROSMINI, *Logica*, V. SALA (ed.), vol. 8, Città Nuova, Roma 1984, §25, p. 35.

[6] PALAZZOLO, *Rosmini's Criticism*, cit., pp. 73-74.

[7] ROSMINI, *Logica*, cit., §39, p. 45.

ISSN 2385-216X

da un gran sogno dell'uomo».[8] Mediante il riferimento al sogno,[9] dunque, Rosmini mette in evidenza un aspetto caratterizzante non solo della filosofia di Fichte ma anche le speculazioni di Schelling ed Hegel che, proprio in funzione antifichtiana, sembrano mossi dall'intento di «restituire la vera oggettività alla cognizione» ma in realtà postulano a loro volta, e con forza ancor maggiore, «un pensare assoluto», attribuendo «una facoltà produttiva di tutto allo spirito umano». Implicitamente operante già in Kant, divenuta poi esplicita in Fichte e Schelling,[10] tale tendenza troverebbe nell'idealismo hegeliano la sua espressione più radicale e paradossale, un aspetto sbalzato ricorrendo ad un ambito lessicale contiguo al sogno, ossia quello dell'immaginazione e della fantasia. Hegel, nello specifico, avrebbe trovato la filosofia di Schelling «troppo lenta, e non avanzata», incapace di condurre «la fecondità dello spirito umano» all'ultimo esito concepibile. Schelling infatti, postulando l'intuizione «che lascia sussistere una distinzione tra l'intuente e l'intuito», fa sì che il soggetto non sia ancora «del tutto identificato coll'oggetto»; per questo motivo, il filosofo svevo

> Immagina dunque nell'alta fantasia,
>
> E se le fantasia nostre son basse
> A tanta altezza, non è maraviglia

che lo spirito umano, produttore di tutto, a forza di cacciar fuori da sé caccia fuori se stesso, esaurendosi finalmente e annullandosi nel suo prodotto, quasi come la rimboccatura del sacco che facendosi sempre maggiore diviene il sacco arrovesciato: ecco ora trovata «l'idea assoluta». Non mancarono d'acquistarsi tali filosofi, specialmente l'ultimo, celebrità di gran dialettica; noi dubitiamo della durata di tali celebrità.[11]

---

[8] Ivi, §40, p. 45.

[9] Categoria evocata, e sempre a proposito di Fichte, anche nel libro primo della *Psicologia*; cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, V. SALA (ed.), voll. 9-10 (in 4 tomi), Città Nuova, Roma 1988-1989, vol. 1, §72, p. 66.

[10] «Il Kant si mette all'opera e comanda allo spirito umano di produrre le forme logiche, ma s'arresta davanti alla realità materiale: non vuol commettere l'indiscrezione di fargliela produrre. Il Fichte grida: avanti, e gli ordina anche la produzione della materia. Sopravviene lo Schelling, ed osservando che il produttore rimanea tuttavia distinto dal prodotto e quindi rimanea improdotto, volle far marciare ancora più avanti la rivoluzione filosofica, con un decreto, che lo spirito umano, mediante un'intuizione, identifichi le sue produzioni con se stesso, denominando questo suo decreto: "sistema dell'identità assoluta". In tal guisa lo spirito che, dopo aver prodotto di sé tutte le cose, intuisce l'Identità di esse con se stesso, ha unificato il soggetto coll'oggetto, e così, secondo lo Schelling, ha trovato l'assoluto» (ROSMINI, *Logica*, cit., §40, p. 46).

[11] Ivi, §41, p. 46.

ISSN 2385-216X

Richiamando ironicamente due celebri versi di *Paradiso* X (46-47),[12] Rosmini riconduce a un esercizio dell'«alta fantasia» di Hegel – in opposizione alle 'basse fantasie' degli ingegni comuni – la convinzione che lo spirito umano sia «produttore di tutto», al punto da negare ed esaurire se stesso, annientadosi negli effetti della propria attività; l'«idea assoluta», e la «gran dialettica» che ne descrive lo sviluppo immanente, vengono così derubricati a prodotti di una fantasia applicata alla filosofia, una «immaginativa filosofica» che, sforzandosi di uscire dal soggettivismo in cui era incappato Kant, pretende di raggiungere l'assoluto, nella fallace persuasione che «continuandosi coll'immaginativa filosofica a soggettivizzare più e più ogni cosa fino ad esaurire il soggetto, questo cesserebbe finalmente d'essere egli stesso soggetto, convertendosi in altro che d'assoluto nè soggetto nè oggetto, ma amendue, tutt'insieme».[13] In tal senso, il movimento dialettico sarebbe espressione di una «potente immaginazione filosofica», che procede non attraverso una serie di passaggi retti da una precisa necessità logico-argomentativa, bensì «ad arbitrio e a salti».[14]

Quest'elemento trova per Rosmini la sua esemplificazione più eclatante nella prima triade della *Logica*, interpretata quale aberrazione filosofica fondamentale del pensiero hegeliano.[15] Confrontandosi direttamente con il §88 dell'*Enciclopedia*,[16] dove il divenire viene definito come l'unità dialettica, e dunque come l'inveramento, dell'essere e del nulla, Rosmini vi scorge la piena esemplificazione del «solito metodo di sostituire parole a parole»:

> Ed ecco il principio, e la caratteristica di tutta la filosofia hegeliana: in essa tutto e sempre diviene, essendo l'idea, secondo l'Hegel, essenzialmente movimento: pure, è impossibile concepire nell'idea alcun movimento, ripugnando il movimento e il cangiamento alla natura eterna e immutabile dell'idea. Ed è sufficiente anche questa osservazione sola a crollare tutto intero l'immaginario edifizio.[17]

Hegel, per un verso, attribuisce all'idea i caratteri e il ruolo dell'essere originario, inteso invece da Rosmini quale principio creatore e trascendente, per l'altro, introduce nell'idea (che come primo principio dovrebbe godere di una «natura eterna e immutabile»), movimento e cambiamento, anzi è il divenire stesso a diventare 'originario' quale «identificazione dell'essere col nulla», «un assurdo» che ne presuppone un altro, ossia quel privilegio di «pronunciare e negare l'essere» nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto che Hegel si arroga facendo della

---

[12] Su Rosmini lettore e studioso di Dante vanno segnalate le pagine di S. ZANARDI, *Il Dante di Antonio Rosmini*, in M. ALLEGRI (ed.), *Studi e percorsi danteschi*, Scripta Edizioni, Rovereto 2021, pp. 79-94; cfr. anche l'esauriente bibliografia indicata in n. 1, p. 79.

[13] ROSMINI, *Logica*, §41, p. 46.

[14] Ivi, §51, p. 61.

[15] Cfr. PALAZZOLO, *Rosmini's Criticism*, cit., p. 76.

[16] Cfr. HEGEL, *Encyklopädie*, cit., pp. 171-172.

[17] ROSMINI, *Logica*, cit., §51, p. 54.

ISSN 2385-216X

contraddizione la *regula veri*. Tra la pretesa di trarre «il *tutto* dal *nulla*»,[18] la risoluzione del reale nell'ideale e lo sdoganamento della contraddizione si dà dunque un nesso strutturale e teoricamente decisivo, tale da rivelare nella sua essenza immaginaria, più avanti qualificata come illusoria e delirante, la dialettica hegeliana, la quale infatti:

> [...] insegna all'uomo a rimovere da sé l'illusione di fare il bene o d'aspettarlo in un'altra vita, quasi che il bene assoluto fosse ancora da farsi, e non si facesse di continuo nel mondo senza nostro concorso! Ella insegna che è ugualmente vano il cercare la verità pura dall'errore, quando l'errore è anzi l'opera della verità che si trasforma in un altro, e la verità è l'opera dell'errore che si trasforma anch'egli nel suo altro, cioè nella verità! Quando fosse fatta cosi la natura delle cose, converrebbe chiudere gli occhi della mente per evitare l'orrore di vederla: quando la scienza assoluta fosse la contemplazione e produzione insieme di questo tristo spettacolo, di questa rivoluzione continua e fatale del pensiero, converrebbe riputar felice colui che non la possiede, e chi la possiede dovrebbe studiarsi di disimpararla.[19]

Pretendendo di trarre la verità dall'errore, anzi confondendo verità ed errore mediante la trasformazione dell'uno nell'altra, Hegel identifica la scienza assoluta con la contemplazione, che è poi anche produzione da parte del soggetto, di una realtà ridotta a «tristo spettacolo», una «rivoluzione continua e fatale del pensiero», in cui finanche Dio, identificato con l'idea, «fa a se stesso una continua illusione» ed è costantemente impegnato a risolvere «l'illusione che fa a se medesimo».[20] Proiettando dunque la negazione, ossia uno strumento proprio della sfera conoscitiva del soggetto, sull'oggetto, Hegel costruisce un sistema il cui tratto dirimente è il «paradosso, che il concetto e la realità sieno tutt'uno, e che nell'ideale si comprenda anche il reale»[21] e che si rivela così fondato su un «gran salto». L'immagine del salto, del resto, ricorre costantemente nelle critiche di Rosmini[22] e viene richiamata subito dopo per ripercorrere sinteticamente i tre movimenti speculativi illegittimamente compiuti da Hegel:

---

[18] Ivi, §43, p. 47.

[19] Ivi, §49, pp. 50-51.

[20] Ivi, §50, p. 50.

[21] Ivi, §51, p. 55.

[22] Nel capitolo VII della *Logica*, a tal proposito, soffermandosi sull'«intemperanza nell'amore della speculazione», intemperanza che proprio nel pensiero di Hegel troverebbe la massima esemplificazione, Rosmini descrive la traduzione della necessità logica in una necessità immanente anche alle «cose accidentali e contingenti» come un esito raggiunto «con confusione portentosa» e «con un salto più che mortale», espressione di un «prodotto dell'immaginazione» e non di una filosofia vera e propria (ivi, §1183, pp. 517-518). Proprio con questo capitolo peraltro si confronta Spaventa, che conduce la sua confutazione delle critiche mosse da Rosmini assumendo come riferimento proprio l'enucleazione, articolata in cinque punti e condotta nel §1181, dei principali «errori ne' quali incappa l'Hegel fino dalle prime parole» (ivi, pp. 515-516).

ISSN 2385-216X

Sono dunque parole le vostre, alle quali vanno contrari i fatti. Vedete qua tre salti smisurati, per riassumere: siete saltato 1° dall'essere ad una passione dell'essere qual è il diventare; 2° dall'essere ideale, qual è l'essere indeterminato, all'essere reale; che nel solo reale si scorge la passione del diventare; 3° dall'essere infinito, l'indeterminato, all'ente finito; chè questo solo si può dire in qualche modo che diventi, se pure questa parola ha un senso.

Quanto dunque il nostro filosofo va più conciso e rapido nelle sue asserzioni (e l'asserire cosi, è necessario per far volare le menti de' suoi giovani uditori), tanto più fitti s'aggruppano gli errori, come certe piccole pallottole, che racchiudono un maraviglioso numero d'uova di certe generazioni d'insetti.[23]

Punto essenziale, i «tre salti smisurati» compiuti da Hegel, ossia passaggi dialettici fondati non su rigorosi passaggi argomentativi ma asserzioni arbitrarie, danno luogo ad un «incantesimo» che dalla «mente del professore di Berlino» si trasmette a quella dei suoi numerosi, giovani uditori, ammaliati da «proposizioni così equivoche, arbitrarie, confuse, erronee, assurde» e dall'«universo fantastico» cui esse danno vita.[24] In questo senso, la celebrità e il successo raggiunti dal sistema di Hegel, con il costituirsi di una vera e propria scuola, non attenuano in nulla l'intrinseca falsità della sua «mirabile dialettica», che se, apparentemente, conduce all'apoteosi della filosofia nel sapere assoluto, ne comporta difatti l'annientamento; anzi, prosegue Rosmini, «se tutti questi deliri potessero essere verità, converrebbe rinunziare alla filosofia, alla scienza, alla speculazione».[25]

II.

Di tenore analogo a quello riscontrabile nella *Logica* sono, sia sul piano contenutistico che su quello metaforico, le considerazioni su Hegel contenute nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, in larga parte redatto negli anni 1846-1847, pubblicato postumo nel 1883. Già nella prima delle due parti, volta a discutere come «filosofi di maggior grido, da Pitagora infino a noi» hanno categorizzato le entità e a mettere in luce soprattutto i principali errori commessi nel compiere tale sforzo, Rosmini dedica l'intero capitolo VIII all'analisi della «partizione dell'ente secondo Hegel», descrivendo come un «puro salto mentale della fantasia» l'attribuzione all'idea di una natura «non solo illuminante, ma illuminata e operante e producente», tale da farla assurgere a «fonte di tutte le cose e di tutte le apparenze».[26] Caratterizzato da un linguaggio oscuro e da un periodare cavilloso, l'idealismo hegeliano viene anche qui additato quale esemplificazione massimamente radicale e paradossale di quelle «filosofie tedesche» dominate dall'immaginazione più che dalla ragione e che trovano in Jacob Böhme, col suo stile infarcito di metafore,

---

[23] Ivi, §51, p. 56.

[24] Ivi, §52, p. 58.

[25] Ivi, §53, p. 59.

[26] A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 254.

ISSN 2385-216X

il loro vero capostipite:

> Il vedere l'idea che si muove da sé, e diventa il mondo, e poscia ritorna in sé trasportando seco tutto il mondo ed inabissandolo nel proprio seno, egli è pure uno spettacolo maraviglioso e dilettevolissimo a quelle gigantesche fantasie. Nell'entusiasmo, che destano cotali drammi della tedesca filosofia, a niuno viene in mente il domandare come l'idea, che è immobile, impassibile, puro oggetto dello spirito, possa muoversi, com'ella possa diventare materia; e da materia trasmutarsi nuovamente in spirito. A niuno cade in pensiero di chiedere come una natura possa trasmutarsi in un'altra natura, e in tal natura che ha determinazioni contrarie e ripugnanti a quelle che avea prima. A niuno finalmente sovviene di pregare questi filosofi taumaturghi, degni discendenti di Giacomo Boehme, che vogliano indicare qualche ragione sufficiente de' varii moti e tramutamenti dell'idea, e perché ella prescelga questi a quelli, che pure sarebbero egualmente concepibili.[27]

L'esteriorizzarsi dell'idea nella natura e il suo successivo ritornare a sé come spirito vengono derubricati a «spettacolo maraviglioso e dilettevolissimo», in cui «gigantesche fantasie» trovano il proprio appagamento; Hegel è l'ultimo e più celebre esponente di quella folta schiera di «filosofi taumaturghi» che hanno sostituito all'esercizio della ragione lo scatenato e arbitrario dispiegamento della fantasia, giungendo a fare del divenire il cardine del sistema e il principio originario in cui il nulla risulta unito a Dio e in virtù del quale, mediante il movimento dialettico, Dio, uomo e universo «continuamente si permutano». L'«insigne scoperta» per cui essere e nulla si ritroverebbero congiunti nel divenire è espressa e presuntamente argomentata da Hegel con l'abilità di un «valente giocolatore» che è talvolta riuscito ad incantare i suoi uditori; quanti però hanno avuto la pazienza di leggerne le opere hanno scoperto, dietro i giochi di prestigio dialettici, nient'altro che «delirii», che a ben guardare, sottolinea Rosmini, anche nella stessa Germania hanno avuto un successo limitato. In questo senso, anche tra gli scrittori tedeschi «ve n'hanno assai che tolsero ad oppugnare il sistema hegeliano», a cominciare da Johann Andreas Wendel, che lo descrive lapidariamente come «pazzia ridotta a teoria»;[28] alla «pazzia» che permea il sistema hegeliano Rosmini oppone, riprendendo la terminologia adoperata da Wendel, i «cervelli sani» in grado di identificare e mettere a nudo tale pazzia, cervelli senza i quali la Germania «sarebbe divenuta un manicomio».[29]

Il confronto critico con Hegel, culminante nella derubricazione a 'pazzia' del suo sistema, prosegue con approfondimento e intensità maggiori nella seconda parte del testo, incentrata sull'enucleazione del corretto ordine da seguire nella dialettica,[30] intesa però da Rosmini non nei

---

[27] Ivi, p. 255.

[28] J.A. WENDEL, *Grundzüge und Kritik der Philosophieen Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's, Zur Erleichterung des Selbststudiums dieser Philosophieen und zur Verbreitung richtiger Ansichten derselben*, Verlag der J.G. Riemann'schen Buchhandlung, Coburg und Leipzig 1839, in part. pp. 275-277.

[29] ROSMINI, *Saggio storico-critico*, cit., pp. 259-260.

[30] Questa seconda parte su *La dialettica* è ora pubblicata come quinto libro della *Teosofia*; cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma

ISSN 2385-216X

termini di un *ordo rerum*, nei termini della legge generatrice della molteplicità, bensì come una legge del pensiero che consente di articolare il nesso tra unità dell'essere e molteplicità degli enti, molteplicità che però sussiste del tutto autonomamente rispetto alla mente umana.[31] È un punto, questo, messo in luce già nel capitolo III, dove Rosmini identifica quale «gravissima domanda» al centro del testo se sia proprio la dialettica a moltiplicare gli enti, «come pretende Hegel», o la pluralità delle cose non sia piuttosto indipendente dal pensiero dell'uomo, come pare ben più ragionevole supporre.[32] Anche qui, la dialettica hegeliana è vista quale estrema manifestazione della tendenza, i cui principi si ritrovano prima stabiliti ma non coerentemente applicati da Kant e poi pienamente espressi da Fichte in avanti, a concepire la ragione umana «non solo rivelatrice, ma creatrice di tutto», attuando una indebita trasformazione della questione logica in ontologica. La dialettica diviene dunque per Hegel «la creazione stessa di tutte affatto le cose, che altro non erano se non determinazioni dell'Idea, determinazioni che l'Idea poneva con atti di pensiero, uscendo da sé stessa, e rientrando continuamente in sé stessa con movimento dialettico», quando in realtà essa «non è che il movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi», che dunque «niente produce di reale, niente separa, niente moltiplica, ma solo distingue, e produce degli esseri di ragione di varie maniere».[33] Sullo sfondo di un modo di ragionare viziato dal paralogismo – definito anche qui come uno stravolgimento del corretto ordine del pensiero tale da accordare «fede cieca a un ordine di pensieri posteriore» e negarla «ai pensieri anteriori e primitivi», giungendo addirittura a usare i primi per distruggere e demolire i secondi[34] – Hegel ontologizza negazione e contraddizione, un procedimento la cui espressione più aberrante è anche qui identificata da Rosmini con l'identificazione tra essere e nulla enucleata nelle pagine iniziali della *Scienza della logica*, stavolta – a parziale correzione di quanto rilevato da Spaventa – richiamata direttamente[35] e non nella versione 'compendiata' dell'*Enciclopedia*. Risultato e al contempo principio della filosofia hegeliana, l'«equazione dell'essere e del niente» è definita come «formula suprema de' contraddittivi», la contraddizione prima e universale che comprende in sé tutte le contraddizioni particolari e nella quale risiede, in ultimo, «la scienza di Hegel»:

1998-2000, vol. 15, pp. 241-559. Sull'inclusione del testo nella *Teosofia* cfr. ROSMINI, *Saggio storico-critico*, cit., pp. 11-14.

[31] PALAZZOLO, *Rosmini's Criticism*, cit., p. 82.

[32] ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. 15, §1723, p. 253.

[33] Ivi, §1724, p. 256.

[34] Ivi, §1729, pp. 260-261.

[35] Rosmini cita esplicitamente, in tedesco, l'affermazione «das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe» dal primo volume dell'opera, adoperando l'edizione del 1833; G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, L. VON HENNING (ed.), 3 Theile in 2 Bänden, Verlag von Duncker & Humblot, Berlin-Leipzig 1833-1834, vol. 1, pp. 78-79.

ISSN 2385-216X

Hegel dunque che si vanta d'aver tolta la contraddizione dallo spirito umano, lasciatavi – o piuttosto introdottavi da Kant, altro non fa che sostituire a una contraddizione psicologica, una contraddizione ontologica; trasportarla da un ente particolare a tutti gli enti, allo stesso essere; accagionar l'essere di trovarsi in una essenziale contraddizione e divisione con sé stesso.

[...] Non è già che noi neghiamo a Hegel molto ingegno: senza molto ingegno non si fanno bere altrui di cotali paradossi. Sia pure un Protagora, un Gorgia, un sofista qualsiasi; ma un sano filosofo, no. Anzi, appunto perché l'ingegno fu speso a piene mani per vaghezza di persuadere il mondo a rinunziare affatto al lume della ragione e così a tutte le sue ricchezze che vanno con quello insieme in rovina, egli è necessario non passare sotto silenzio i sottilissimi artifizi adoperati a sì tristo e funestissimo intento; e noi ne rianderemo i principali.[36]

Pur riconoscendo a Hegel «molto ingegno», come del resto testimoniato anche dal successo delle sue dottrine, propalate in Germania da numerosi «scioli» che additano la medesimezza di essere e nulla «come la chiave dell'universo sapere», Rosmini sottolinea come tradurre una contraddizione psicologica in una ontologica significhi, in realtà, voler persuadere il mondo a «rinunziare affatto al lume della ragione e così a tutte le sue ricchezze che vanno con tutto quello insieme in rovina». Ed è proprio mostrando, nel capitolo X, come Hegel abbia accolto «nella filosofia l'assurdo stesso, conferendogli la cittadinanza, anzi lo scettro»,[37] facendo della negazione, da operazione mentale, il movimento dell'essere stesso che nega o afferma se stesso, che Rosmini adopera la categoria di 'pazzia':

E tuttavia, fosse anche vero, quanto è falso, che l'essere può negare sé stesso, tornerebbe sempre in campo la dimanda, che cosa il movesse a negare sé stesso? Qual ragione si potesse assegnare di tal vaghezza che l'essere avrebbe di negare sé stesso, di disconoscersi, di fare in somma questo pazzo tentativo di annullarsi: poiché il sistema di Hegel non fa niente meno che far divenire pazzo l'essere, che introdurre la pazzia in tutte affatto le cose. Così egli pretende di dar loro vita, il moto, il passaggio, il diventare. Non so se s'udì mai al mondo un somigliante tentativo, di fare che le cose tutte, l'essere stesso, sia divenuto pazzo.[38]

---

[36] ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. 15, §1739, pp. 273-275.

[37] Ivi, p. 297.

[38] Ivi, §1761, p. 303. Queste battute verranno esplicitamente richiamate e discusse da Benedetto Croce nel celebre saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pubblicato nel 1906. Al «nostro Rosmini», «esterrefatto, innanzi alla dialettica dell'essere e del non essere», Croce replica non rigettando l'idea che Hegel faccia «divenir pazzo l'essere», bensì rovesciandone il segno e scorgendovi l'indizio della profonda comprensione, da parte del filosofo svevo, che «la realtà sembra folle, perché è vita: la filosofia sembra folle, perché rompe le astrazioni e vive col pensiero quella vita»; evocando anche la definizione, contenuta nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*, del vero come «delirio bacchico, nel quale non vi ha alcuno dei suoi componenti che non sia ebbro», Croce può così conferire un nuovo significato all'idea paolina (1 *Cor.* 1, 22-25) e poi erasmiana della follia come «somma sapienza», mentre «veri e non metaforici pazzi son coloro, che folleggiano con le vuote parole della semifilosofia, e scambiano gli schemi per la realtà, e non riescono a sollevarsi a

ISSN 2385-216X

Attribuire all'essere la «vaghezza» di negare se stesso significa «far divenir pazzo l'essere», anzi «introdurre la pazzia in tutte affatto le cose», agitate dal desiderio di annullare se stesse e rovesciarsi nel proprio contrario. Nel tentativo di conferire alle cose la «vita, il moto, il passaggio, il diventare», Hegel approda a conseguenze inaudite, proiettando sulla realtà un modo di ragionare già di per sé disordinato e delirante. La 'pazzia' viene fatta risiedere dunque tanto nella dinamica del rovesciamento dialettico dell'essere nel niente e del niente nell'essere quanto nella convinzione hegeliana che «le mutazioni che nascono nella mente siano vere mutazioni anche negli enti ideali o reali, i quali restano immutabili».[39] Come ribadito nel capitolo XII, Hegel «prende il concetto di una cosa per la cosa stessa» e «vuole che la dialettica sia la stessa cosa sussistente che dialettizza»,[40] annullando costantemente la realtà nel pensiero, il piano di ciò che sussiste di per sé nel piano mentale; soffermandosi sulla gravità delle conseguenze derivanti da questo errore di base e, nello specifico, sull'impossibilità di spiegare, nell'ottica hegeliana, «perché a ciascuno degli uomini che vissero, vivono o vivranno» l'idea assoluta 'trasmette' una serie di pensieri diversa, e dunque come sia possibile che la conoscenza umana nel corso del tempo muti, ampliandosi, Rosmini torna a evocare la pazzia:

> Di tutti questi fatti il sistema di Hegel non dà la menoma ragione; né solo li lascia inesplicati, ma li rende inesplicabili; perocché la sua idea, da cui tutto dipende, non è sapiente, e pur non può essere capricciosa. Non è sapiente, perché non è indicata la ragione che la possa movere a negare sé stessa; e negar sè stessa in senso di annullarsi, giusta il linguaggio di Hegel, è peggio che una pazzia. Non può essere capricciosa, volendosi ch'ella sia la ragione stessa, l'autrice di tutte le cose, il fonte d'ogni sapere; e il mondo mostra vestigi di sapienza luminosissima, e la sapienza non può essere senza sapienza.[41]

Che operi «a capriccio» o in base a qualche ragione ignota all'uomo, l'idea assoluta, così come Hegel la concepisce, non consente di spiegare perché gli uomini in una certa epoca giungano a conoscere ciò che precedentemente ignoravano; una ragione che ora afferma ora nega se stessa, annullandosi, è «peggio che una pazzia», laddove il mondo mostra ovunque le tracce di

---

quel cielo dove il loro operare si chiarisce quel che veramente è; e anzi, vedendo il cielo sopra le loro teste, e da essi inconseguibile, son pronti a chiamarlo manicomio» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel e altri scritti*, A. SAVORELLI (ed.), 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2006, vol. 1, pp. 26-27).

[39] Ivi, §1762, p. 304.

[40] Un'osservazione che Rosmini sente di condividere, nuovamente, con i «Tedeschi di buon senso» (ivi, §1785, p. 325), con specifico riferimento, stavolta, al *Versuch einer schematischen Beleuchtung der ersten Elemente einer christlichen Philosophie*, pubblicato da Constantin Joseph zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg nel 1840 e pervenuto al Roveretano in traduzione italiana nel febbraio 1843. Il testo, corredato dalle annotazioni di Rosmini, è stato edito come volume 60 dell'edizione nazionale e critica delle opere del Roveretano; cfr. A. ROSMINI, *«Primi elementi di una filosofia cristiana» di Costantino Giuseppe di Löwenstein*, S. F. TADINI (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 2017.

[41] ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. 15, §1739, pp. 338-339.

ISSN 2385-216X

una «sapienza luminosissima» che, pur dischiusa all'uomo dall'intuizione dell'essere, è espressione di un'idea dell'essere ontologicamente oggettiva e, come tale, strutturalmente irriducibile al soggetto conoscente.

salvatore.carannante@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

BIBLIOGRAFIA

- B. Croce, *Saggio sullo Hegel e altri scritti*, A. Savorelli (ed.), 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2006.

- F. Croci, *Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 133-140.

- M. Donà, *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001.

- F. Fabbianelli, *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 143- 164.

- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, L. von Henning (ed.), 3 Theile in 2 Bänden, Verlag von Duncker & Humblot, Berlin-Leipzig 1833-1834.

- G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, vol. 1 *Erster Theil. Die Logik*, L. von Henning (ed.), Verlag von Duncker & Humblot, Berlin 1840.

- C. Palazzolo, *Rosmini's Criticism of the Hegelian Dialectics*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 69-83.

- A. Rosmini, *Logica*, V. Sala (ed.), vol. 8, Città Nuova, Roma 1984.

- A. Rosmini, *Saggio storico-critico sulle categorie*, P.P. Ottonello (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1997.

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

- B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini (Saggio primo)*, in «Il Cimento», III, 1855, pp. 881-906, poi in Id., *Opere*, G. Gentile (ed.), con Avvertenza di I. Cubeddu e S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1972, vol. 2, pp. 152-188.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 77-89

Cosimo Colazzo

FILOSOFIA DI ROSMINI E PENSIERO DELL'ARTE ASTRATTA IN CARLO BELLI

Rosmini's Philosophy and the Theory of Abstract Art in Carlo Belli

As a theorist of abstract art in Italy between 1920-1930, Carlo Belli takes as reference points the early Twentieth century avant-garde and that intellectual training ground for new ideas which was represented by the unique Italian phenomenon of the "Riviste". The present paper explores Belli's unexpected combination between Bergson's anti-positivism and Rosmini's platonic thought, which combine in his investigation on Abstract Art and Rational Architecture.

I. Belli e il suo orientamento per l'arte astratta

L'arte astratta è correlata da Carlo Belli (1903-1991) all'esperienza dell'architettura razionale che, in Italia, alla fine degli anni '20, ripensa il progetto nei termini di una forma essenziale che rifiuta la retorica del decorativismo.[1] L'istanza per l'arte astratta e per l'architettura razionale – che è di Belli come dei suoi sodali: oltre agli architetti del «Gruppo 7»,[2] i giovani artisti che si raccolgono intorno alla milanese Galleria «Il Milione»[3] – punta a qualcosa di radicalmente

[1] Cfr. C. Belli, *1920-1930. Gli anni della formazione*, G. Appella (ed.), Edizioni della Cometa, Roma 2001.

[2] Il «Gruppo 7» raccoglie un gruppo di giovani architetti formatosi attorno al Politecnico di Milano: Gino Pollini (1903-1991), Luigi Figini (1903-1984), Adalberto Libera (1903-1963) – subentrato a Ubaldo Castagnoli (1902-1982) –, Giuseppe Terragni (1904-1943), Guido Frette (1901-1984), Sebastiano Larco Silva (1901-?), Carlo Enrico Rava (1903-1985).

[3] In questo caso i nomi degli artisti con cui Belli è in contatto, e che supporta come pubblicista e organizzatore, sono soprattutto quelli di: Fausto Melotti (1901-1986), Lucio Fontana (1899-

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

nuovo.[4]

Se la filosofia gli è importante riferimento nella traccia di una sequenza coerente di autori – che da Senofane prosegue con Parmenide, Socrate, Platone, giungendo a Sant'Agostino e da qui a Rosmini – la musica diventa modello, in quanto linguaggio strutturalmente intransitivo, per tutte le arti.[5] Apre il suo libro-manifesto per l'arte astratta, *Kn,*[6] affermando che l'arte non ha altro oggetto che se stessa. Esprime l'equivalenza «Musica = musica»,[7] quale immagine persuasiva di un linguaggio autoreferente che esprime solo i propri materiali, parametri e processi costruttivi. In pittura bisogna analogamente badare «alla qualità del colore e della forma, più che al significato letterario [...]. In quanto agli artisti, è venuto per essi il momento di iniziare finalmente una seria indagine sulla materia».[8] Il senso dell'opera pittorica «non può apparire che dalla manifestazione dei suoi elementi costitutivi e soltanto da essi due: *colore* e *forma*».[9]

Negli anni '20 e nel corso dei primi anni '30 del '900 un percorso di liberazione dall'ipoteca romantica ed espressionista trova una sintesi in esperienze artistiche mature (che, secondo Belli, rappresentano il nuovo volto del secolo), di conserva con la politica fascista che egli vede come

---

1968), Oreste Bogliardi (1900-1968), Cristoforo De Amicis (1902-1987), Virginio Ghiringhelli (1898-1964), Mauro Reggiani (1897-1980), Atanasio Soldati (1896-1963), Ezio D'Errico (1892-1972), Osvaldo Licini (1894-1958), Mario Radice (1898-1987), Manlio Rho (1901-1957) e Luigi Veronesi (1908-1998).

[4] Riportandosi a quegli anni, Belli ricorda che, se oggi l'astrazione nell'arte risulta un'esperienza ovvia e acquisita, allora «il superamento dei pretesti realistici parve incredibile, impensabile» (C. BELLI, *Lettera sulla nascita dell'astrattismo italiano*, Scheiwiller, Milano 1978, p. 11).

[5] «La musica non si appoggia ad alcun pretesto, ma rimane esclusivamente se stessa attraverso un gioco sublime di suoni e di ritmi. E perché la pittura e la scultura non dovrebbero fare altrettanto, vivendo per se stesse di forme e colori, di volumi e di spazi?»: C. BELLI, *Arte italiana tra le due guerre*, in F. NICOLODI (ed.), *Musica italiana del primo Novecento. "La Generazione dell'80"*, Atti del Convegno, Firenze 9-10-11 maggio 1980, Olschki, Firenze 1981, pp. 323-333, p. 324. Sul rapporto di Belli con la musica, sull'idea della musica come linguaggio autoreferente che ispira la sua idea di arte astratta e sulla sua esperienza diretta come compositore, cfr.: C. COLAZZO, *Carlo Belli, teorico dell'arte astratta in Italia negli anni '30, e la musica*, in ID. (ed.), *Conto aperto. Scritti sulla musica del '900*, Conservatorio di musica "Bonporti", Trento 2002, pp. 91-108; ID., *Carlo Belli, dal futurismo alla musica globale, trascendente, silenziosa*, in «Dialogica», 1996, 4.

[6] Il libro, scritto lungo alcuni anni, pubblicato dapprima in stralci sulla rivista «Quadrante» (fondata nel 1933 da Massimo Bontempelli e Pietro Maria Bardi), viene integralmente dato alle stampe per le edizioni del Milione nel 1935.

[7] C. BELLI, *Kn*, Scheiwiller, Milano 1972, p. 29.

[8] Ivi, p. 76.

[9] Ivi, p. 170.

ISSN 2385-216X

la necessaria rivoluzione che plasma un 'uomo nuovo'.[10] La tecnologia spinge verso nuovi modi di pensare, percepire, organizzare la vita. Fotografia, cinematografo, radio, telegrafo, telefono cambiano il modo di rappresentare il mondo e di comunicare a livello sociale. Il lavoro si organizza diversamente e sorge nella classe operaia la volontà di essere diversamente partecipe della vita collettiva. Si assiste a una «naturale ascesa dal particolare all'universale. Quest'ultima fase si compie sotto i segni del Fascismo: la civiltà corporativa, il potenziamento dello Stato come nazionalità, l'ordine architettonico delle masse, la mèta prevista, calcolata, raggiunta».[11] In un tale contesto l'architettura razionale inizia a pensarsi come urbanistica, progetto della città e della vita sociale.[12]

II. IL RETROTERRA STORICO-CULTURALE

Fondamentali, per Belli, in quanto preparatorie della stagione dell'astrattismo dei successivi anni '20-'30, sono le avanguardie dei primi anni del secolo,[13] raccolte intorno a un gruppo di riviste militanti.[14] Il mondo delle riviste del primo '900 è fenomeno italiano che non ha eguali in

---

[10] Belli sarà infaticabile in un tentativo di convogliare il consenso del regime a supporto dell'arte moderna. «In quegli anni di crescente dittatura, l'arte moderna o andava difesa sul terreno politico o era la fine di essa. La nostra attività migliore fu spesa a compromettere il più possibile Mussolini e quanti altri gerarchi ci riusciva di acchiappare, convogliandoli verso un pensiero europeo, anziché verso il municipalismo fascista» (ID., *Il volto del secolo. La prima cellula dell'architettura razionalista italiana*, Lubrina, Bergamo 1988, p. 88).

[11] ID., *Kn*, cit., p. 204.

[12] «Gli architetti moderni [...] tendono a superare l'architettura per entrare sul piano urbanistico e ciò li porta a un fatto sociale»: ID., *Diari 1933-1961*, S. TREVISANI (ed.), Altamarea, Grottaglie 1997, p. 57.

[13] Cfr. ID., *Notizie sul secolo. (Appunti sulla vita italiana dal 1900 al 1907)*, Edizioni Nuovi Problemi, Ferrara [1940]. La generazione delle avanguardie d'inizio secolo si propone, per lui, nei nomi esemplari di Massimo Bontempelli (1878-1960), Alfredo Casella (1883-1947), Ardengo Soffici (1879-1964), Giovanni Papini (1881-1956), Giuseppe Prezzolini (1882-1982), Enrico Corradini (1865-1931), Giuseppe Antonio Borgese (1882-1952).

[14] Ricordiamo qui le principali: «Il Marzocco» (1896, diretta da Corradini), «Leonardo» (1903-07, diretta da Papini), «La Critica» (1903-1944, fondata da Croce), «Il Regno» (1903-06, diretta da Corradini), «Hermes» (1904-06, da Corradini e Borgese), «La Voce» (1908-14, da Prezzolini), «Lacerba» (1913-15, da Papini, Palazzeschi, Soffici, Tavolato).

ISSN 2385-216X

Europa per fioritura e consistenza.[15] I giovani intellettuali e artisti che le animano vogliono attualizzare il modo di fare poesia, arte, filosofia in rapporto con una realtà sociale che è mutata nell'onda di forti innovazioni dei modelli economici e produttivi.

Innanzitutto, c'è da riorientare o più radicalmente combattere quella borghesia che sta al riparo di Giovanni Giolitti (1842-1928), di un liberalismo che vuole procedere a piccoli passi nell'avanzamento sociale.[16] Il riscatto passa da una messa in mora del positivismo, che, nel suo riduzionismo, esprime uno stato di dispersione culturale e morale. L'arte originale non può essere organica a un pensiero legato al principio di realtà.

Il ceto borghese non coglie il portato epocale dei sommovimenti che agitano la società. Con l'espandersi della produzione, le masse operaie chiedono di avere voce. Belli richiama il sindacalismo rivoluzionario – che ha in Georges Sorel (1847-1922) il suo riferimento – come fattore importante di produzione politica e culturale all'inizio del secolo. Gli operai vogliono (devono per Sorel) intervenire come un corpo vivo esaltato dallo strumento dello sciopero generale. La classe operaia per Sorel non deve delegare i propri interessi e le proprie aspirazioni ai partiti. Uno stato di «tensione drammatica», di «sentimento eroico della vita» la coltiverà nella sua identità proiettandola verso l'autogoverno e il governo.[17]

In questa situazione i giovani vogliono dire la loro sul Risorgimento e sul nuovo mondo, acquisire quote di potere. Il futurismo individuerà nella categoria della gioventù la possibilità di affrontare le nuove sfide, che vanno aggredite con spirito rivoluzionario e iconoclasta: la musica ricercherà il rumore, la poesia punterà sulla dimensione fonica della parola, il teatro diventerà performance anche improvvisativa, la scultura e la pittura perseguiranno il sogno paradossale di integrare il tempo sconvolgendo i piani figurativi abituali.[18]

Belli coglierà il lato strumentale del progetto futurista nel suo essere soprattutto un'istanza etico-politica intrappolata nella sua ideologia sistematicamente rivoluzionaria.[19] Lo considera,

---

[15] Cfr. C. TOTI - S. MAMMONA - G. LAMBRONI (eds.), *Riviste. La cultura in Italia nel primo '900*, catalogo della mostra 15 giugno 2023-7 gennaio 2024, Gallerie degli Uffizi, Giunti, Firenze 2023; D. FRIGESSI (ed.), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. Volume primo. Leonardo*, *Hermes*, *Il Regno*, Einaudi, Torino 1960.

[16] Cfr. BELLI, *Notizie sul secolo*, cit., pp. 48 e ss.

[17] Ivi, p. 38 e ss. In quest'ala del socialismo, differente da quella per lunghi anni prevalente, del riformismo di Filippo Turati (1857-1932) che puntava a trattare l'avanzamento delle condizioni economiche e del lavoro per la classe operaia, Belli vede il seme che poi, innervato di istanze nazionaliste ed espansioniste, di un vitalismo che si consegna al culto carismatico per il capo e per l'autorità, si risolverà nel fascismo.

[18] Cfr. C. COLAZZO, *Il suono futurista e post-futurista. Esplosione del possibile e perdita del futuro*, in G. ADAMO (ed.), *Désordre. Futurismi di ieri e di oggi*, Armando, Roma 2021, pp. 103-129.

[19] «In fondo, il valore del movimento è essenzialmente etico [...]. Il valore politico [...] ha sottratto al futurismo ogni valore artistico» (BELLI, *Kn*, cit., p. 102).

ISSN 2385-216X

nel contempo, incisivo nel suo smuovere la società determinando una cesura rispetto alla tradizione. Il futurismo, inoltre, si propone in raccordo con un contesto di vita moderna: il nuovo uomo, per il quale le protesi tecnologiche sono più che strumenti, sviluppa un pensiero nuovo e definisce altri modi della percezione. Per questo l'uomo-macchina si propone di realizzare un'arte che nulla avrà dei caratteri tradizionali: niente di consolatorio e di meramente espressivo, non le posture dello scavo interiore, bensì l'ottimistico slancio al futuro, il piacere del clangore e della dissonanza, della contaminazione. Questi aspetti sono certamente interessanti per Belli, che trova in Fortunato Depero (1892-1960), nella figura declinata come automa, «un clima particolare post-cubista e post-futurista, in cui fermentano germi, ancora indistinti, di arte astratta».[20]

Un altro elemento importante di contesto è, per Belli, il neo-idealismo di Benedetto Croce (1866-1952) che rivede l'idealismo rivendicando l'arte come esperienza autonoma e riconoscendo all'artista una capacità di pensiero differente.[21]

III. L'INTUIZIONISMO DI BERGSON

Belli rinviene nel campo dell'arte una volontà di ritorno a visioni universali e astratte contro le degenerazioni del romanticismo. Questa modernità può trovare un riferimento filosofico in Henri Bergson (1859-1941), «il cui *intuizionismo*, classificato a torto nella casella dell'"idealismo", rappresenta una vera reazione poetica alla pesante mitologia tedesca dell'uomo-Dio».[22]

L'interesse per Bergson anima i gruppi intellettuali impegnati nel rinnovamento della cultura italiana. Per Prezzolini, sulle pagine del «Leonardo», Bergson invita a ritrovare «un'armonia, che noi, spezzando la logica, abbandonando la metafisica pratica del senso comune e disprezzando la scienza come incapace a dare il reale, possiamo raggiungere con l'azione profonda e la ricerca di noi stessi».[23] Rileva il legame con il sindacalismo di Sorel,[24] che fu, in effetti, lettore attento di Bergson, del quale sottolineava «il valore dell'azione di fronte all'astratto intelletto, e il momento della libertà, [...] la critica allo scientismo, la discussione del determinismo e del meccanicismo, la filosofia della vita, la funzione strumentale dell'"intelligenza', che lo faceva parlare

[20] ID., *1920-1930. Gli anni della formazione*, cit., p. 38.

[21] Cfr. B. CROCE, *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce*, G. GALASSO (ed.), Adelphi, Milano 1990.

[22] BELLI, *Interlogo,* cit., p. 57.

[23] GIULIANO IL SOFISTA (alias di G. PREZZOLINI), *Vita trionfante*, in «Leonardo», I, 4 gennaio 1903, p. 4.

[24] G. PREZZOLINI, *La teoria sindacalista*, Perrella, Napoli 1909.

ISSN 2385-216X

addirittura di un possibile incontro ideale di Bergson con Marx».[25] In Italia di Bergson si interessò anche, per discuterlo, il cattolicesimo di orientamento neo-scolastico.[26]

Il filosofo francese si propone, allora, nei primi decenni del secolo, in Italia, all'incrocio di una rete di interessi intellettuali e politici. Ciò che riesce negletto è il suo rapporto con la scienza e con le ricerche in campo psicologico. La sua critica del positivismo si dirigeva esclusivamente contro una visione meccanicistica della scienza, che inibisce il rapporto con la dimensione dinamica della vita.[27] «Leonardo», a capo della ricezione di Bergson in Italia, travisando quest'aspetto, lo legge in termini estetizzanti e retorici.[28]

Anche Belli, nella sua lettura di Bergson, è mosso da un intento ideologico e militante. Evidenzia, in lui, il richiamo a un pensiero depurato capace di vedere la realtà in stati più originari.[29] Il che comporta, per l'arte, un metodo che consiste nello «scartare i simboli, sfrondare le generalità, incidere i cristalli che sono tra le cose e noi per immettere noi nelle cose».[30] Si tratta, con Bergson, di riprendere contatto con la realtà «a forza di idealità», ponendosi «nell'oggetto stesso con uno sforzo di intuizione».[31]

Qui Belli fa riferimento a quelle esperienze d'avanguardia che vanno approfondendo la possibilità di sottrarsi al dominio della rappresentazione, per assurgere a un'altra dimensione dell'arte, dove il narrativo viene relativizzato per proporre invece le questioni del visivo come campo di composizione e di risonanza degli elementi base del linguaggio: colore, forme, volumi. Non l'espressionismo, che resta campo dell'irrelato rigurgito dell'io, bensì il cubismo, la pittura metafisica, e, di seguito, vera risoluzione cui tendere, l'arte astratta, che realizza il superamento del «concetto» nell'«idea».

---

[25] E. GARIN, *Note sul pensiero del Novecento: 'rinascita' dell'idealismo, polemica antipositivistica e 'ragioni' dell'irrazionale*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII, 1978, 4, pp. 397-404, cit. a p. 402.

[26] F. OLGIATI, *La filosofia di Enrico Bergson*, Bocca, Torino 1914; A. GEMELLI, *Henri Bergson e la Neoscolastica italiana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», VII, 1915, 2, pp. 126-141.

[27] E. GARIN, *Note sul pensiero del Novecento*, cit. p. 403. Cfr. anche: A. Pessina, *Le illusioni della coscienza e l'intuizione come metodo: l'impostazione dell'Essai di Henri Bergson*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIX, 1987, 1, pp. 96-117.

[28] P.A. ROVATTI, *Introduzione*, in H. BERGSON, *Opere, 1889-1896*, P.A. ROVATTI (ed.), Mondadori, Milano 1986, pp. XIX-XX.

[29] «Certe sue illuminazioni ci colpirono aprendoci orizzonti anti-accademici, anti-intellettualistici. [...] Lo stile terso e trasparente che avevamo goduto soltanto nei dialoghi di Platone, ci pareva di ritrovarlo in lui, e nella nostra coscienza faceva luce su realtà affascinanti che in noi erano rimaste paralizzate da scolastiche incrostazioni» (BELLI, *Interlogo,* cit., p. 21).

[30] ID., *Kn,* cit., p. 92.

[31] Ivi, p. 93.

ISSN 2385-216X

Quindi, Bergson gli è congeniale – come per tutta una generazione di intellettuali di cui egli è parte – quale leva capace di aprire gli orizzonti culturali verso il nuovo, di revocare sullo sfondo il condizionamento della tradizione, laddove introduce un utile diaframma, una sospensione, una pausa, capace di restituire un occhio originario sulle cose. Questo, nella cultura italiana, significa fare definitivamente i conti con il positivismo e aprire spazi al mondo giovane delle avanguardie artistiche nella sua composizione molteplice e variata. Bergson, non a caso, è all'incrocio di molte nuove istanze, punto di raccordo, e poi di snodo, tra vociani e futuristi.[32]

Resta da considerare come l'interesse per Bergson venga a reagire con un'apertura, che si formula in diversi movimenti artistici, verso una modernità che interroga il nucleo identitario della persona: arrivando a concepire una macchinizzazione trascendente dell'individuo, come in Marinetti, oppure un'essenzializzazione sino all'estremo di una forma autoriferita che abbia in se stessa motivazione e ragione, come nell'ideale astratto propugnato da Belli (che, a rigore, potrebbe considerare esito coerente, addirittura, una focalizzazione estrema sul significante e i suoi giochi formali).

Questi singolari avvitamenti del pensiero sono indice di una contingenza storica che non ha ancora decantato significati ed esperienze e che brucia tutto nell'impulso fortemente avvertito per il cambiamento e la rivoluzione delle prospettive.

Il ritmo della prosa critica di Belli procede a discutere le varie esperienze d'avanguardia proponendo per ciascuna pregi e limiti, nella tensione rivelativa ultima dell'arte astratta che dovrebbe costituire il passaggio di una soglia, una ricapitolazione risolutiva dell'ansia di sperimentazione.

In questa focalizzazione dialettica verso l'arte astratta, Bergson espone infine, per Belli, alcuni limiti. Nel suo pensiero residua un interesse per la figura di realtà, per quanto ricercata in stati non normalizzati: si continua a stare nel mondo, anche se osservandolo con occhi diversi. La coscienza, sottratta al dominio della convenzione, sente le cose come se fosse in una prima relazione con esse, ed entra in una dimensione alternativa del tempo. Ma per Belli si tratta di proiettarsi ancora oltre, nell'assoluto, di là dall'«umanino» e dalla realtà materiale.

In questo nodo filosofico, dove Bergson appare capace di introdurre un modo alternativo di vedere le cose ma senza compiere la necessaria rivoluzione, è anche la critica che Belli conduce all'arte metafisica,[33] che mira a uno sguardo liberato sospendendo gli oggetti in una dimensione di silenzio, di vuoto, come originaria, di là dalle nozioni comuni di tempo e di spazio: «appaiono in quei momenti miraggi strani dentro a cui si percepiscono le cose bene distinte, ma con aspetti mai notati prima».[34] Ma non procede oltre, non trasfigura quegli oggetti ormai de-funzionalizzati nell'astratto più radicale.

Per Belli bisogna più radicalmente procedere verso l'astratto intrascendibile,

---

[32] Cfr. A. DEL PUPPO, *"Lacerba" 1913-1915,* Lubrina, Bergamo 2000.

[33] Sull'arte metafisica e la suggestione di certo platonismo filosofico (che si ritrova a piene mani nella prospettiva teorico-critica di Belli) sui movimenti d'avanguardia d'inizio secolo, cfr. F. ROVATI, *Carrà tra futurismo e metafisica*, Scalpendi, Milano 2011.

[34] BELLI, *Kn,* cit., p. 132.

ISSN 2385-216X

abbandonando il figurativo anche se indotto a stati di sospensione e di liberazione dal tempo. Quelle esperienze sono prossime all'astratto, ma non hanno ancora compiuto il passo decisivo verso l'alterità radicale dell'essere ideale, che è l'esperienza da compiere.

IV. ROSMINI NELL'ESTETICA DELL'ARTE ASTRATTA DI CARLO BELLI

L'arte astratta e l'architettura razionale, per Belli, tendono verso «l'ordine, la corrispondenza geometrica delle manifestazioni dello spirito, la eliminazione dell'eterogeneo».[35] Per sostanziare filosoficamente la sua estetica, come detto, fa riferimento a Bergson e, sorprendentemente, a un platonismo che legge attraverso il pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855).[36] Il riferimento filosofico di Belli è volto, così, a un cattolicesimo che, sulla traccia di Parmenide e Platone, esalta l'essere assoluto rispetto al divenire corrente. Legge Rosmini in diretta e attraverso Francesco Acri (1834-1913), traduttore di Platone, filosofo impegnato contro idealismo e positivismo a difesa della religione.[37]

Belli tesse, così, un particolare innesto tra Bergson – con il suo anti-intellettualismo e anti-positivismo dove sono liberati sia il soggetto, istanza concreta e sensibile nel rapporto con il mondo secondo una postura aperta, esplorativa, libera e creativa; sia l'oggetto, non più semplice argomento di misura – e il pensiero di Rosmini, che gli pare tetragono nell'affermare la verità di una realtà ulteriore: l'essere come altro dall'individuo-singolo, istanza superiore verso cui tendere. Questa singolare tessitura comporta una dinamizzazione del platonismo di Rosmini e quindi una rilettura di un Ottocento anti-idealistico, impegnato dal punto di vista morale, quale antidoto, tra altri, al riduzionismo positivista.

L'innesto tra Bergson e Rosmini può spiazzare, a meno che non si colga nel percorso rosminiano verso l'Assoluto, in cui il soggetto scopre e coltiva la modalità dell'*inaltrarsi*,[38] uno spunto moderno – che Belli evidentemente avverte anche se non lo sviluppa in un'esplicita, mirata

---

[35] ID., *Interlogo,* cit., p. 64.

[36] «Bisogna che gli italiani ritornino con fervore al Rosmini, a questo terso rivelatore di Dio, che ha saputo opporre alle angosciose fantasticherie di Hegel, l'idea italiana e solare dell'"essere", conduttrice di un ordine classico, contro ogni arbitraria e romantica elasticità dell'"io" hegeliano» (ID., *Kn*, cit., pp. 158-159).

[37] L. PAGGIARO, *La filosofia di Francesco Acri*, CEDAM, Padova 1953, pp. 21 e ss. Cfr. su Acri, filosofo e traduttore di Platone: P. TREVES, *Francesco Acri e il "platonismo" italiano del secolo XIX*, in PLATONE, *Dialoghi*, Einaudi, Torino 1970, pp. VII-XLIII.

[38] Cfr. E. PILI, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella "Teosofia" di A. Rosmini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVII, 2015, 3, pp. 595-622; ID., *"Vivacissima quiete". Rosmini e il brivido dell'inaltrarsi: un'ipotesi sul negativo*, in F. BELLELLI (ed.), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 147-163.

ISSN 2385-216X

articolazione – di riduzione e dislocazione dell'io, parte di una ridefinizione del rapporto io-opera, che si fa cruciale nell'atto avanguardista dell'arte, e soprattutto, per Belli, nella ricerca dell'arte astratta.

La filosofia di Rosmini nei primi decenni del '900 è sottoposta a una marginalizzazione in ambiente cattolico per le conseguenze del *Post Obitum*[39] del 1888 (che condannava 40 proposizioni riprese in buona parte dalla sua *Teosofia*).[40] Prevale, contro Rosmini, il pensiero neo-scolastico, che esprime una particolare capacità di presa di potere nel contesto ecclesiastico e politico. I filosofi rosminiani e rosministi, da parte loro, ne coltivano il pensiero ricercando spunti per una sua attualizzazione.[41] In un tale contesto assume interesse il pensiero di Belli, che, pur non intercettando le dinamiche del pensiero rosminiano ufficiale e muovendosi su altre orbite, definisce, da questa posizione eccentrica, una possibile lettura del pensiero di Rosmini in termini attuali, legata a esperienze artistiche e assunti filosofici del '900.

L'arte, per Belli, non può ridursi a espressione dell'io o alla riproduzione della realtà fenomenica. È ricerca di forme ed equilibri che si collocano oltre l'io dell'artista, oltre lo «*Sbèf*», che significa l'irrelato, il disperso incongruo, il caos. Contro «*Sbèf*», incarnato da Hegel, si batte Rosmini, che «oppone la cristallina idea dell'essere all'antropofagismo colossale del professore protestante».[42]

Importa notare come un tratto del pensiero di Rosmini, che mette in discussione l'Io, sia da Belli posto in relazione con la propria polemica contro il romanticismo e l'espressionismo, per valorizzare la pittura astratta, di cui egli è teorico riconosciuto, e un movimento di esperienze che si propongono in polemica con il precedente romantico: la pittura metafisica di De Chirico, il realismo magico di Bontempelli. Quindi, Belli propone un'alleanza di pensiero tra Rosmini e le espressioni artistiche più avanzate del '900: passo che i filosofi rosminiani non hanno compiuto, presi dall'esigenza di traversare le vie strette tra le accuse della gerarchia ecclesiastica, la neo-scolastica vincente, le risposte da dare a Croce e Gentile.

Belli si richiama all'oggettivismo della musica per spingere la pittura verso l'ideale della composizione astratta. Si tratta di un processo di oggettivazione che, con linguaggio rosminiano, potremmo dire di *inoggettivazione*. L'artista, innanzitutto, deve sospendere l'Io che tutto pensa di poter controllare e produrre, e contestualmente sospendere l'istanza di realtà. Deve affidarsi a

---

[39] Cfr. L. MALUSA - P. DE LUCIA - E. GUGLIELMI (eds.), *Antonio Rosmini e la congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti inediti della condanna del 1887*, Franco Angeli, Milano 2008.

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

[41] Cfr. F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 111-139.

[42] BELLI, *Interlogo*, cit., p. 56. Qui Belli cita, di Rosmini, due opere, la *Dialettica* pubblicata postuma e *Introduzione alla filosofia*, in quanto opere che mettono in scacco l'idealismo hegeliano. Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, Unione tipografico-editrice, Torino 1883;* ID., *Introduzione alla filosofia*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova, Roma 1979.

ISSN 2385-216X

una luce interna che gli indica la correlazione con l'Essere. In questo processo non si procede d'impulso. Il prestarsi al linguaggio assoluto dell'arte significa un processo rigoroso e disciplinato. «Noi siamo per il metodo, per il calcolo, per la disciplina. Noi costringiamo anche la fantasia a ragionare. Diffidiamo soprattutto della ispirazione lasciata a sé».[43] Quest'arte, allora, ha il calore del soggetto che ricerca un'ascesi del sé.

L'io, per Rosmini, emerge nello sguardo dell'Essere ideale. Ne è fondato. L'artista, quando intuisca l'Essere è per «un privilegio divinatorio, attributo della intelligenza pura, per cui la verità appare integra, indivisibile, inimitabile, assoluta».[44] L'artista, nel suo percorso verso l'arte astratta, supera una soglia dell'identità: è sé, ma anche fuori da sé: «uomo e qualche cosa di altro».[45]

È preso in un'*epoché*, un distanziamento, un'attesa, un differimento. L'io dell'artista entra in un ritmo del processo creativo che è il tempo delle idee, dell'opera che ricerca i suoi equilibri: fare che è un darsi puro e selettivo, quasi silente.[46]

Il depotenziamento dell'Io non significa sperdere il soggetto, ma ritrovarlo in una forma diversa, che è quella, diremo con linguaggio rosminiano ancora una volta, della «meità». L'io come *meità* non è un'identità solida e circoscritta, ha a che fare con una dimensione qualitativa, «una nota caratteristica».[47] Il principio della personalità e dell'individuazione si dà nella forma della *meità*, che ha la qualità, potremmo dire, del suono, che non è chiuso-compatto-solido, ma presenta in sé una pluralità di armoniche e in questo senso è plurale nel mentre si individua.

La dimensione astratta dell'arte richiede all'io di differirsi. L'intuizione, necessaria, non può essere impulsivo-immediata. Sarà rifratta, sensibile, riflessiva, mediata. Per Belli, l'arte astratta, l'architettura razionale sono dentro questa esperienza, che comporta l'opzione della sottrazione, di uno «spirito ortogonale, ieratico e statico».[48] Recupera, per questa via, il filtro della disciplina e delle tecniche, in quanto impongono all'io di ridursi rispetto all'istanza formale. Senza una certa lentezza del processo tecnico-materiale, l'elevazione verso l'astratto non può compiersi. Il percorso è un processo lento, noto agli artisti, fatto di ascolto, scelte, esclusioni: un fare/ascoltare alla ricerca di una forma mai sovrabbondante, che si tenga in se stessa, di là da

---

[43] BELLI, *Kn*, cit., pp. 110-111.

[44] Ivi, p. 161.

[45] *Ibidem*.

[46] Riflettendo sul Kandinsky maturo, proposto come modello di arte astratta, Belli dirà di «una pittura senza aggettivi, la cui materia è controllata dalla concisione dei segni che la solcano». *Forme d'échelle*, opera del 1929, «ha in sé una religiosità cosmica partecipe di un ordine divino. È la intelligenza che contempla se stessa. [...] Kandinsky sembra entrato in comunicazione con un al di là che dimora nelle zone del supercosciente [...] Egli non è che un trasformatore di energia spirituale» (ivi, p. 114).

[47] A. ROSMINI, *Psicologia*, V. SALA (ed.), Città Nuova, Roma 1988, p. 68.

[48] BELLI, *Kn*, cit., p. 180.

ISSN 2385-216X

ogni retorica.

L'atto che accompagna la formazione dell'opera d'arte è come una preghiera: atto religioso fatto di concentrazione e liturgie. Religione e arte, su un tale piano, si parlano, perché rivolte verso un *oltre* che è il destino da cogliere, attinto laddove l'uomo rinunci a se stesso e compia come un affidamento.[49] Ecco allora che si comprende il senso del platonismo di Belli in raccordo con quello di Acri, che assume gli accenti di una lenta e silente evasione mistica, della definizione sempre più affinata di un punto di massima concentrazione del significante in se stesso. Dati questi di modernità, dove la religione si unisce a un'arte della sottrazione e della contemplazione dandosi nel poco e nel silenzio.[50] Astrattismo in arte, simbolismo ed ermetismo in poesia.

Belli pensa a un nuovo senso dell'arte e della divinità in rapporto con una sensibilità moderna che rifugga ogni fasto retorico e decorativo. La religione può essere rivoluzionaria quando vissuta nel senso dell'insegnamento di Cristo. Il quale pone «un mistero che umanamente non sarà mai chiarito».[51] Mistero, in fondo, aperto e universale.

"Dio - Egli - Gli Dei" non è riducibile a finzioni rappresentative di questo piuttosto che di quel popolo. Egli concede libertà di credenza infinita. [...] Quello che importa è sentirsi Dio ogni tanto nel cuore, trasalire al momento della sua presenza in noi, abbandonarsi il più possibile a quella specie di ebbrezza che impedisce di compiere il male ed evapora la bestia ch'è in noi [...]. Ed è quel trasalimento che bisogna tradurre, sia in un'opera di bene che in un'opera d'arte (il che è lo stesso); ed è soprattutto la durata di Dio che bisogna conservare in noi [...]. Resterai solo con te; farai silenzio attorno a te [...]. E vedrai Dio tutto ampio davanti a te.[52]

A questo punto e per concludere, una domanda, ineludibile. Come si tiene insieme il Belli che discute l'identità dell'io, che indica la via di un'apertura e di una risoluzione nella figura dell'Altro assoluto, con il Belli militante di cultura e politica che adotta un linguaggio aggressivo, dichiarativo e censorio nel suo libro-manifesto *Kn*, e soprattutto si dice entusiasta di Mussolini e di uno stato autoritario e corporativo? Belli indica nell'arte astratta e nell'architettura razionale un orientamento, la necessità che svolgano un ruolo nella società. «Espressione del disagio di un'intera generazione, *Kn* [...] tenta di edificare un'idea di bellezza collegata al bene e alla giustizia, una bellezza, cioè, intesa come 'visibilità' delle idee che strutturano la realtà».[53] Nella

---

[49] Desolante la prospettiva dell'uomo che manchi questo destino: «l'uomo, privo delle idee di Dio è bloccato in una cinerea desolazione» (ID., *Savinio dioscuro oscuro*, Edizioni della Cometa, Roma 1990, p. 66).

[50] Cfr. M. VERONESI, *Il verbo come imago aeternitatis. Note su Francesco Acri interprete di Platone*, in «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», XXXV, 2014, 3.

[51] BELLI, *Interlogo*, cit., p. 148.

[52] Ivi, pp. 149-150.

[53] G. RIMONDI, *La passione dell'assoluto. Carlo Belli fra etica ed estetica*, in M. ALLEGRI (ed.), *Rovereto in Italia dall'irredentismo agli anni del fascismo (1890-1939)*, tomo II, Accademia degli Agiati, Rovereto 2002, p. 564.

ISSN 2385-216X

prospettiva di Belli, quelle esperienze artistiche sono l'avanguardia dell'*uomo nuovo* del fascismo. «La civiltà moderna, quella che si vitalizza attorno alle dittature, incanala i popoli nel solco dell'ordine, assegna ad ogni individuo il posto che è suo. Ora lo stato corporativo fascista è la organizzazione moderna del pensiero spartano che prelude ad una nuova età sociale».[54]

Organicamente pensa di tenere avvinte, in un rispecchiamento che sente coerente, la tensione artistica contro il figurativo e per l'astratto, un pensiero filosofico che esalta l'Essere contro l'immanenza e la contingenza, e un ordine sociale e politico che nel fascismo gli sembra realizzato attraverso il sistema corporativo che gli pare tenga in efficace incastro funzioni e interessi, superando e risolvendo in questo quadro istanze individuali e particolarismi di classe.

È convinto di una coincidenza di prospettiva tra il suo progetto modernista di un'arte astratta e il fascismo negli aspetti movimentisti, politici e istituzionali, laddove, questo, si offre, ideologicamente, come sintesi capace di interpretare una modernità che avanza in termini accelerati, impregnata del portato delle nuove tecnologie e dei nuovi mezzi di comunicazione. Questo mondo, per Belli, richiede una cultura agile, anti-retorica, rapida, capace di giungere direttamente all'essenza, senza i gravami di una politica, come quella liberale, che intende mediare costantemente libertà individuali e quadri sociali e politici. Il fascismo è rifondativo, insieme, della politica (che diventa regime), della società (che si fa corporativa), dell'uomo (che nulla è fuori dal corpo sociale e politico del regime-nazione).[55]

Sarà fortemente disilluso a livello politico. Nel campo che più gli premeva, dell'affermazione dell'arte astratta e dell'architettura razionale, vedrà prevalere un'arte di propaganda e un'architettura che si farà sempre più monumentale ed eclettica. Quanto di più lontano dalle sue idee.

La sua adesione filosofica resterà tuttavia riferita, anche dopo il fascismo, nel secondo dopoguerra, a una tale impostazione, che tematizza la relazione tra arte astratta, tensione religiosa (che approderà significativamente a esiti di massima conservazione, contro il Concilio Vaticano II, anche per motivi estetici, per quanto esso imponeva contro la tradizione liturgica e contro il canto gregoriano)[56] e prospettiva politica conservatrice.

L'intero itinerario estetico così si configura: dalla valorizzazione delle avanguardie d'inizio secolo che hanno dissodato il terreno e liberato a nuove visioni, alle mature esperienze dell'arte astratta e dell'architettura razionale, al successivo richiamo, che Belli esprime da posizioni ormai marginalizzate negli anni '50 e '60, circa la necessità di custodire e coltivare i valori delle avanguardie storiche contro le nuove avanguardie di quegli anni che vede consegnate al nichilismo.[57]

---

[54] BELLI, *Kn*, cit., p. 199.

[55] Cfr. E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002. Gentile sintetizza nella definizione di 'nazionalismo modernista' quest'aspetto del fascismo come interprete di una nuova fase storica che impone una riformulazione culturale radicale della politica, della società e della partecipazione alla vita sociale e politica della nazione.

[56] ID., *Altare deserto (Breve storia di un grande sfacelo),* Volpe, Roma 1983.

[57] ID., *Enigma o crepuscolo*, Volpe, Roma 1968.

ISSN 2385-216X

La domanda circa i due volti di Belli viene, allora, a risolversi storicamente, laddove il fallimento politico cronico perdurante di là dal regime fa emergere il lato silenzioso e ritratto di una sensibilità che ripiega nella dimensione contemplativa o persegue la sua passione – il che ne è coerente *pendant* –, sempre coltivata, ma emersa con maggiori riscontri in età matura, per l'archeologia.[58]

Resterà legato all'eroico periodo dei sogni giovanili, suoi e di una generazione. Vivrà, in fondo, come un reduce, un sopravvissuto: una sorta di esilio permanente in un mondo che gli risulterà sempre più estraneo, che leggerà acutamente, tuttavia, in pagine che toccano,[59] nelle contraddizioni di un progresso che rivela lati tossici per cultura, ambiente e paesaggio.

cosimoleonardocolazzo@gmail.com

(Conservatorio di musica "F.A. Bonporti" - Trento)

[58] Sempre presente, gli sorge ancor più la passione per l'archeologia, il che significa soprattutto per la cultura della Magna Grecia. Lì i segni di una cultura cui ricollegarsi. E lì, nel contempo, in un Sud depredato anche quando viene forzatamente industrializzato, i segni di un crepuscolo, di una dispersione, della fine di un mondo. Cfr. ID, *Il tesoro di Taras,* Bestetti, Milano-Roma 1970; ID, *Il cielo nei templi. Scorribande nella Sicilia meridionale*, Edizioni della Cometa, Roma 1982; ID., *Passeggiate in Magna Grecia: vol. 1, Rive del sud,* Edizioni della Cometa, Roma 1985; ID., *Passeggiate in Magna Grecia: vol. 2, Costa Viola*, Edizioni della Cometa, Roma 1985; ID., *Giro lungo per la Lucania*, Edizioni della Cometa, Roma 1989.

[59] Restano attuali le pagine dedicate a Taranto, al suo Museo archeologico, «uno dei più belli al mondo», e al mostro che vi si è insediato, il Centro Siderurgico «che deturpa e condiziona la città, sorto in un'area che poteva diventare sede di una foresta meravigliosa» (ID., *Passeggiate in Magna Grecia: vol. 2, Costa Viola*, cit., p. 148-149).

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 91-96

Martino Bozza

L'ISPIRAZIONE ROSMINIANA NELL'ELABORAZIONE DEL CONCETTO DI SOMATICITÀ IN MORETTI-COSTANZI

Rosmini as Inspiration Source in the Development of Moretti-Costanzi's Concept of Somaticity

The path of Theodoric Moretti-Costanzi's thought reveals an evident intention: to reach the foundation that explains the reality that surrounds the human being by going beyond any gnoseologist perspective. In this approach, Antonio Rosmini appears as a constant and significant presence, capable of inspiring this path through a consciousness-based view of reality and through a conception of faith understood as a sapiential capacity to read reality in its ontological depth.

L'ispirazione di Teodorico Moretti-Costanzi risulta certamente in rapporto di continuità con l'ontologismo critico. Nell'approcciarsi al pensiero di Moretti-Costanzi risulta constatazione inoppugnabile anche quella del graduale percorso di compimento a cui il filosofo umbro conduce le posizioni carabellesiane attraverso il recupero della sapienzialità del pensare propria di Agostino, Anselmo e soprattutto Bonaventura, per quello che può essere considerato un vero e proprio orientamento di ontocoscienzialismo. L'impossibilità sperimentata da Carabellese di offrire una visione della sfera del divino capace di instaurare una relazione con l'uomo risulta così, agli occhi di Moretti-Costanzi, un ostacolo che deve poter essere superato. Ecco che in questo obiettivo la lettura di Rosmini giunge ad essere, per Moretti-Costanzi, un canone decisivo per il proprio cammino di pensiero; così, dopo aver percorso la via che porta ad un nuovo ontologismo, il pensare morettiano trova il proprio compimento nel traguardo del Cristianesimo-Filosofia, ovvero nella dottrina che più specifica questo pensiero e che lo compie in maniera definitiva. Ecco, l'ipotesi interpretativa che si vuole proporre verte sull'accentuazione del ruolo che anche il Rosmini riveste in questo percorso di pensiero di Moretti-Costanzi, in particolare rispetto all'elaborazione della concezione di una corporeità che non si esaurisca nel mero sensismo, per pervenire ad un concetto di somaticità che riesca appunto a rendere atto dell'importanza della dimensione del corpo all'interno di un universo del reale coscienzialmente inteso. Va detto che è

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

proprio grazie alla frequentazione del Carabellese, avvenuta tra il 1938 e la morte del Molfettese, nel 1948, che Moretti-Costanzi riesce a conoscere, studiare e meditare gli scritti di Rosmini, infatti Pantaleo Carabellese ha approfondito gli scritti del Roveretano fin dagli studi universitari. È quindi chiaro che la considerazione verso Rosmini sorga in Moretti-Costanzi in questi anni, ma in realtà Rosmini non sarà per il filosofo umbro solo l'autore di riferimento del suo maestro, in Rosmini viene visto di più: egli può essere inteso come l'autore che dona l'accesso verso quella svolta di pensiero che conduce Moretti-Costanzi al tema del fondamento inteso in maniera sapienziale ed anche mistica, verso il tema dell'*intellectus fidelis* della tradizione dell'agostinismo. Sebbene Moretti-Costanzi non abbia mai scritto una monografia su Rosmini, il Roveretano può essere letto, nella complessità degli scritti morettiani, come una presenza sempre sottesa. Il riferimento a Rosmini torna in maniera diretta in tre precisi momenti della vita filosofica dell'accademico bolognese. Si tratta di una prima riflessione sulla filosofia rosminiana che risale all'inizio del periodo di assistentato volontario a Roma presso la cattedra di Carabellese: è del 1939 lo scritto *Sull'origine dell'idea dell'Essere (Rosmini e san Tommaso)*.[1] Vi è poi il ritorno alle tematiche gnoseologiche rosminiane con l'intento di oltrepassare un semplicistico approccio gnoseologista a Rosmini, con la chiara finalità di assolutizzare il fondamento dell'oggettività che la gnoseologia pone all'attenzione della filosofia: si tratta del contributo *La validità perenne dell'oggettivismo in Antonio Rosmini*[2] del 1956. A compimento di questa presenza permanente del Rosmini nel percorso di pensiero morettiano vi sono gli appunti[3] raccolti da Marco Moschini su quello che è stato, di fatto, il letto di morte di Teodorico Moretti-Costanzi: nel 1995, a pochi mesi dalla fine dell'esistenza terrena, il filosofo umbro chiedeva infatti al suo allievo di stilare una serie di appunti sotto dettatura per il convegno di Stresa a cui era stato invitato per celebrare con la relazione di apertura il secondo centenario della nascita di Rosmini, ma su tali appunti si tornerà per approfondire uno dei temi di rilievo che sono presenti. Ciò che però appare ancor più significativo rispetto a questi brevi lavori, che potrebbero apparire anche insignificanti, vista la loro esiguità nella enorme mole di produzione morettiana, è la presenza continuativa dei contenuti e dei toni rosminiani nel pensiero morettiano. Ciò deve essere desunto attraverso una certa dose di attenzione al non citato degli scritti morettiani: chi si avvicina alla scrittura di Moretti-Costanzi è infatti consapevole che non ricorrono spesso citazioni dirette, o in ogni caso risultano molto rare, ma sono ben presenti riferimenti diretti e indiretti ad autori e contenuti della storia della filosofia; ecco, il Rosmini è uno di quei riferimenti che negli scritti morettiani ricorre costantemente come ispirazione, non è un caso che nella prima opera della prima grande trilogia morettiana, *La filosofia pura* del 1959, in cui si segna la definitiva originalità nell'orientamento coscienziale di Moretti-Costanzi, vi sia una citazione diretta di Rosmini ricordato come colui che

---

[1] Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Sull'origine dell'idea dell'essere (Rosmini e San Tommaso)*, Ed. Arti Grafiche, Roma 1939.

[2] Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo in Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», L, 1956, 2, pp. 81-95.

[3] Cfr. M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in E. MIRRI (ed.), *Il linguaggio della mistica*, Accademia Etrusca Cortona, Cortona 2002, pp. 221-230.

ISSN 2385-216X

indica la strada che la filosofia deve seguire:

> Chi considerò la filosofia "ricamo a rilievo" (Rosmini) sul fondo di un vivere qualitativamente capace di produrla e di indirizzarla a un più e ad un meglio, pensò di certo molto bene; solo che, ad evitare l'equivoco di una filosofia che s'identifica con il suo manifestarsi nelle espressioni, giova approfondirla fino all'indeterminatezza in cui le implica, senza richiederle di necessità.[4]

Rosmini costituisce dunque la guida per la visione di una realtà che non si esaurisce nel mero calcolo e nella quantificazione; così, come Rosmini aveva saputo indicare una via nel clima positivistico dell'Ottocento, allo stesso modo sembra indicare di nuovo una saggia alternativa alla ragione calcolante del XX secolo e sa osteggiare un sensismo imperante che sembra non lasciare spazio alla dimensione della coscienza. In tali peculiarità del pensiero rosminiano sicuramente vengono a palesarsi i meriti che Moretti-Costanzi riserva alla considerazione del Roveretano, filosofo che ha saputo indicare la via di una realtà che non si attesta al semplice livello della quantificazione ma che invece sa aprire lo sguardo alla dimensione della coscienza, questa infatti non è da considerarsi come un mero possesso o come una semplice porzione dell'umano, la coscienzialità è il modo di essere dell'umano e la coscienza è il luogo in cui l'uomo coglie il suo innalzamento verso la dimensione intelligibile che avverte come sua autentica destinazione d'essere. Appare così originale l'utilizzo che in tale direzione viene fatto delle opere di Rosmini, si trova infatti un riferimento alla concezione coscienziale della realtà del Roveretano in una nota di un'opera in cui non apparirebbe così immediato il suo riferimento, si tratta de *L'estetica pia* del 1966, qui, mentre Moretti-Costanzi sta argomentando a proposito del concetto di bello, viene preso come metro di paragone Rosmini, poiché questi è capace nella sua *Teosofia* di far dedurre dal giudizio estetico la consistenza intelligibile della realtà.[5] Rispetto a tale debito nei confronti di Rosmini sul concetto di coscienza non si può che sostenere quanto scrive Marco Moschini in uno dei contributi che sono presenti nel primo numero di uscita di Rosmini Studies:

> La Coscienza – secondo la lezione di Rosmini - è lungi dall'essere il mezzo di un esercizio esclusivo di facoltà gnoseologiche, di capacità razionali; lungi dall'essere una sorta di strumento cognitivo o emozionale, essa è invece il luogo della costituzione dell'individuo nella sua capacità di riconoscimento del fondamento di ogni esistente e di ogni pensiero; in essa si dà il principio dell'intendere, del volere, del sentire, nell'esercizio di una triplicità di forze della coscienza in cui si rivela la verità. La coscienza non è mai umana, mai 'troppo umana'. Si è pensanti in quanto fondati sull'essere e sul principio di ogni esistenza e di ogni pensiero.[6]

---

[4] T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, a cura e con *Introduzione* di E. MIRRI, Armando, Roma 1999, pp. 47-49. Prima pubblicazione in Ed. Alfa Bologna nel 1959 e poi in *Opere,* a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, pp. 309-440.

[5] Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'estetica pia*, in ID., *Opere*, cit., p. 781.

[6] M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 98-99.

ISSN 2385-216X

Con questa evidenza che passa per le parole di uno degli allievi che più da vicino ha ascoltato e compreso il magistero morettiano, si può presentare la chiave di lettura con cui Rosmini è accolto da Moretti-Costanzi: recepire la grande attenzione alla dimensione gnoseologica, che è parte dell'opera di Rosmini, in funzione del fondamento metafisico a cui inevitabilmente tutta la gnoseologia rinvia. Questa lettura di Rosmini, che risulta colui che porta a compimento l'inattuato pensiero kantiano, è un contenuto che davvero può essere letto come eredità dell'autentico impianto morettiano. Si vogliono citare, a tale proposito, i due corsi di filosofia teoretica, che in realtà volevano essere un corso biennale, proposti da Moretti-Costanzi negli anni accademici 1955-56 e 1956-57 presso l'Università di Bologna sul tema "Dio". Gli appunti relativi a tali due corsi sono stati pubblicati nel 2003 con introduzione e curatela di Edoardo Mirri, mentre il corso del 1956-57 era stato pubblicato da Alceo Pastore, all'epoca allievo di Moretti-Costanzi a Bologna, nel 1959 come *Esposizione delle lezioni sul tema "Dio"*, quindi tale scritto riporta le modalità attraverso le quali le lezioni erano state recepite dagli studenti. Ciò che appare veramente degno di un particolare rilievo è quanto viene trascritto da Alceo Pastore nella sua *Esposizione delle lezioni* del corso del 1956-57, quindi quello conclusivo del biennio; tale scritto curato da Pastore, come indica Edoardo Mirri, nell'introduzione del testo del 2003, è pubblicazione certamente «rivista bensì e approvata dal maestro»[7] quindi attendibile. Nell'ultima parte del corso viene riportato come Moretti-Costanzi si produca in una sorta di percorso che affronta la filosofia moderna nella sua esplicitazione della questione filosofica inerente a Dio e la conclusione del percorso conduce a Kant, il quale, come è noto, dona alla sfera del divino, sotto il respiro di una ragione nell'esclusivo utilizzo teoretico, quale è quello attuato nella *Critica della ragion pura*, la consistenza di un puro ideale; quindi tale ideale, posto fuori dall'esperienza percettiva, non può risultare esistente. Ecco, appare significativo che di fronte a tale esito, gli appunti pubblicati nel 2003 indichino una generica via per pensare a riempire il vuoto di una ragione così concepita: «Si riempia tale vuoto, e ogni tentazione verrà meno»,[8] nell'*Esposizione delle lezioni sul tema Dio*, invece Alceo Pastore trascrive quella che, evidentemente, è stata la suggestione con cui Moretti-Costanzi ha concluso il suo corso ed è un'indicazione di non poco conto per il tema che si sta trattando, si legge infatti:

> Di fronte a questo ostacolo il pensiero kantiano s'arresta e la *Critica* trova la sua inadeguata conclusione. L'opera intrapresa da Kant sarà proseguita e compiuta da Antonio Rosmini che, riconoscendo in essa, sulla base di una concreta esperienza teologica, i segni inequivocabili di una sapienza perduta, reintegrerà nella sua pienezza e nei suoi diritti la vuota ragione kantiana.[9]

Tale rilievo appare molto importante, Rosmini può essere visto come il compimento di un

---

[7] T. MORETTI-COSTANZI, *Dio. Corso di filosofia teoretica*, Introduzione e cura di E. MIRRI, Armando Editore, Roma 2003, p.12.

[8] Ivi, p. 222.

[9] A. PASTORE, *Esposizione delle lezioni sul tema Dio. Corso tenuto nell'anno Accademico 1956-57 dal prof. T. Moretti-Costanzi Ordinario di filosofia teoretica dell'Università di Bologna*, Edizioni Alfa, Bologna 1959, p. 71.

ISSN 2385-216X

percorso che, agli occhi di Moretti-Costanzi, la modernità non ha saputo completare e non è un caso che alcuni degli allievi di Moretti-Costanzi abbiano approfondito anche lo studio di Rosmini, si consideri Alceo Pastore in proposito, ma sono soprattutto Tina Manferdini[10] e Maurizio Malaguti[11] che approfondiscono nell'ambito accademico lo studio del pensiero del Roveretano, va poi annoverato anche Edoardo Mirri che si produce in due saggi in cui viene preso in considerazione e approfondito il pensiero di Rosmini,[12] sebbene anche nei suoi studi carabellesiani[13] sia presente costantemente il riferimento al filosofo trentino. E questi scritti in fondo servono per completare quello che Moretti-Costanzi non ha mai composto ma che è rimasto sempre latente nel suo pensiero, come se Rosmini possa essere inteso come una sorta di segreto maestro nello sviluppo del pensiero morettiano. Così, sposando questa prospettiva, si può sostenere che Rosmini è la chiave di volta per compiere la modernità, poiché con Rosmini si apre la prospettiva di una fede che non è il fideismo, che non è tanto un salto che significa oltrepassare la sfera razionale, la fede è in questo caso l'esperienza sapida di una presenza che, oltre ad essere fondamento, permette di cogliere come prossimità quel fondamento. Il rimando palese a Rosmini, che avrebbe sancito in maniera esplicita il legame tra il filosofo umbro e il Roveretano, avrebbe dovuto essere presente in realtà in quello scritto che Moretti-Costanzi avrebbe dovuto presentare in occasione della relazione di apertura per la celebrazione del bicentenario della nascita di Rosmini e proprio la preparazione di tale relazione, dettata quando ormai il filosofo umbro era sul letto di morte a Marco Moschini, è stata oggetto di presentazione e di pubblicazione nel 2002. Questi appunti, presentati e pubblicati appunto come *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, hanno un grande valore perché sono quel prodromo, certamente embrionale e per ovvie ragioni non conclusivo, per pensare definitivamente a quella contiguità della dottrina rosminiana con il percorso di pensiero di Moretti-Costanzi. In particolare si vuole prestare l'attenzione su una tematica a cui si accenna in questi appunti e che risulta interessante perché foriera di stimoli e di possibilità di approfondimento. Si tratta del concetto di somaticità a cui Moretti-Costanzi si riferisce ponendosi in un debito con l'ispirazione rosminiana, si legge infatti nel primo dei quattro appunti:

> Fondativo per l'appunto e di valore, che al giovanissimo studioso interessato contro il materialismo sensorialistico più che ad un'origine mentale dell'idea conoscitiva e al suo inizio gnoseologico nel tempo,

---

[10] Cfr. T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini,* Edizioni Alfa, Bologna 1965; cfr. T. MANFERDINI, *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XII, 1979, pp. 1– 24; cfr. T. MANFERDINI, *A proposito dell'ascetica rosminiana,* in «Sacra Doctrina», 1979, pp. 283–288.

[11] Cfr. M. MALAGUTI, *Memory and prophecy. The evangelical citizenship of A. Rosmini*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 37-38.

[12] Cfr. E. MIRRI, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, in E. MIRRI, *Pensare il medesimo*, ESI, Napoli 2006, pp. 617-632; cfr. E. MIRRI, *La filosofia d A. Rosmini: metafisica e ascesi*, in MIRRI, *Pensare il medesimo*, cit., pp. 633-640.

[13] Cfr. E. MIRRI, *Da Cartesio a Rosmini in Carabellese*, in MIRRI, *Pensare il medesimo*, cit., pp. 601-616.

ISSN 2385-216X

pare additare assai poco probabile; solo a considerare che al di sotto del suo percorso le cose sottostanti coesistenti avrebbero conservato la loro somaticità; ciò che interessava a Rosmini, evidentemente, era l'idealità in cui poter affermare la vera cosa per un io veramente degno di essa oltre le circoscrizioni somatistiche che ne fanno un corpo.[14]

Né semplice corpo sensibile né solipsistico soggetto trascendentale, l'uomo che Moretti-Costanzi vuole descrivere è ben indicato nella sua ultima grande opera, *Il Cristianesimo-Filosofia come tradizione di verità* del 1986: l'uomo deve essere descritto come persona, qui emerge l'impianto fortemente personalistico che permea l'opera morettiana: la narrazione in definitiva è il vero modello dialogico che mette in relazione di profondità esistenziale ed ontologica i simili uomini. Questa è la persona: non soggetto, non ente, non individuo, ma coscienzialità pneumatica che vive nella narrazione di sé e del proprio mondo la modalità privilegiata per relazionarsi con l'alterità. La somaticità non è dunque un modo per descrivere una realtà sensibile e corporea ma è invece la rivelazione di ciò che si cela oltre quella sostanzialità materiale: si apre appunto un universo pneumatico e la strada per avere questo accesso può essere ben ravvisata in un rapporto di similarità con la visione antropologica di Rosmini, in cui la possibilità della redenzione autentica passa per un'unica strada: quella del Cristo. E in questa continuità tra la consapevolezza teoretica e la testimonianza di vita, incarnata in quella somaticità che non è da confondere con la semplicistica corporeità, davvero sembra che Rosmini possa rappresentare l'esempio che indica questa via di una veggenza e di una redenzione che sanno unire pensare ed essere.

martinobozza@hotmail.it

(Università degli Studi di Perugia)

[14] MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, cit., p. 228.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 97-111

Chiara Legnaro

VENI LUMEN CORDIUM. LA *PHILOSOPHIA CORDIS* ROSMINIANA ED I TRAPIANTI DI CUORE.

Veni lumen cordium. Rosmini's *philosophia cordis* and Heart Transplants

This article explores the convergence between Rosminian philosophy and "post-transplant phenomena", episodes in which recipient patients seem to display post-transplant memories, emotions and behavioral traits that could be traced back to those of the donor. The research contributes to a new view of the heart and identity in Rosminian ontology, investigating through the "doctrine of the three forms of being" the true "synthesis" function of the central organ as a meeting point between matter and spirit, finite and infinite, and donor and recipient.

Potremmo entrare in una nuova rappresentazione
del creato se iniziassimo a pensare con il cuore.[1]

Che i trapianti di cuore suscitino nell'immaginario collettivo fantasie, suggestioni ed emozioni, a tratti inquiete, non ha da lasciar stupiti. D'altronde la fenomenologia simbolica dell'organo 'della vita' costella culture, religioni e prospettive che si sono sedimentate nel corso dei secoli nella memoria collettiva, e riemergono in forme differenti attraverso detti, espressioni e credenze proprie del linguaggio comune. Interessante appare dunque il contrasto ben chiaro tra la procedura trapiantale, definita come la «sintesi di tutte le conquiste della biomedicina»,[2] ed il significato simbolico, esoterico e spirituale attribuito all'organo centrale, sicuramente non esaurito né espresso a pieno proprio da quella prospettiva biomedica capace di definirlo

[1] S. Kierkecitaard, *Gli atti dell'amore,* tr. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 1983, p. 515.

[2] S.B. Nuland, *Storia della medicina. Dagli antichi greci ai trapianti d'organo*, Mondadori, Milano 2017, p. 495.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

esclusivamente come 'una pompa'.

Che succede allora quando ad essere trapiantato è proprio l'organo definito, pensato e sentito come la 'sede della vita'? Pochi, pochissimi, sono i casi in cui i confini tra *credenza* e *realtà,* tra immaginazione e fatti concreti, tra metafisico e medico, si assottigliano sino a diventare quasi sovrapposti, sfumati. Pochissimi casi, testimoniati, studiati e documentati, riportano all'attenzione l'ampio orizzonte di non-conoscenza entro il quale siamo inseriti, rieducandoci ancora una volta a chinare il capo innanzi al mistero del corpo, della coscienza e del Creato.

Così, in questo spazio tra magia, superstizione ed esperienze vissute sulla carne si collocano i 'fenomeni post-trapiantali', una serie di episodi clinici in cui il paziente manifesta in seguito ad un trapianto cardiaco ricordi, emozioni, gusti alimentari e musicali riconducibili proprio al suo donatore. C'è chi, come nel caso di 'Jerry e Carter', riconosce il padre del suo donatore in mezzo ad una folla, semplicemente 'sentendo' che è lui.[3] O anche chi descrive la sua esperienza attraverso l'uso dei pronomi al plurale, ad indicare la coesistenza dentro di sé del suo donatore:

> So the patient felt as if he was living two lives. When we asked how he was, he used to say "WE are ok". In the interview he pointed out: "actually my wife and I, we could get married in church now. Because I'm no longer the one she originally married. I'll write to the Pope...".[4]

Emblematico è il caso di Daryl, un bambino di 5 anni che riceve il cuore di Thomas (3 anni), un bambino morto cadendo dalla finestra di un palazzo. Senza conoscere l'identità e le cause di morte del suo donatore, Daryl inizia a dare un nome al suo 'ragazzo del cuore': «I gave the boy a name – riporta ai suoi genitori – he's younger than me and I call him Timmy. [...] He's a little brother like about half my age. He got hurt bad when he fell down».[5]

In un altro caso un ragazzo di 25 anni testimonia il suo sentirsi semplicemente 'diverso' dopo il trapianto: «my doctor told me it was just my new energy and lease on life that made me feel that way, but I'm different. I know I'm different...».[6] Addirittura, in un altro paziente di 47 anni il trapianto conferisce al ricevente una 'nuova energia', nonché una 'nuova visione del mondo': «I feel new again. I feel like a teenager. I actually feel giddy. I know it's just the energy of the new heart, but I really feel younger in every way, not just physically. I see the world that way. I'm really young at heart».[7]

Questo 'sentirsi diverso' non è solo una percezione interna del paziente, che potrebbe

---

[3] P. PEARSALL *et al.*, *Changes in heart transplant recipients that parallel the personalities of their donors*, in «Integrative Medicine», II, 2000, 2, pp. 65-72, p. 71.

[4] B. BUNZEL *et al.*, *Does changing the heart mean changing personality? A retrospective inquiry on 47 heart transplant patients*, «Quality of life research», I, 1992, 4, pp. 251-256, p. 254.

[5] PEARSALL *et al.*, *Changes in heart transplant recipients that parallel the personalities of their donors*, cit., p. 70.

[6] Ivi, p. 67.

[7] Ivi, p. 69.

ISSN 2385-216X

essere ricondotta anche ad un piano metaforico o addebitata ad uno status confusionale post trapianto, ma nelle interviste condotte sembra trovare riscontro anche nelle descrizioni attuate dai familiari e dagli affetti del paziente trapiantato, che testimoniano chiaramente «una diversa energia» nel loro caro.[8] Se in alcuni casi i cambiamenti nel paziente ricevente sembrano essere 'solo' di gusti alimentari o musicali, in altri casi come questi appena illustrati sembra essere coinvolta, nel processo del trapianto, la vera e propria identità del paziente, la sua visione del mondo, il suo *sentire* il mondo.

Questi episodi sollevano delle profonde riflessioni filosofiche ed umane, che costringono a rimettere al centro la questione ontologica ed esistenziale del *chi siamo*, una domanda primordiale, ad un tempo viscerale e spirituale, che interessa la complessità dell'essere umano, nelle sue molteplici dimensioni dell'esistenza.

Sensibile a questi temi e sempre impegnato alla ricerca di un Vero legato al cuore dell'uomo, è l'Abate roveretano Antonio Rosmini, figlio ed erede della tradizione della *philosophia cordis* e meritevole, secondo il Guardini, di «aver strappato la categoria del cuore dalla trappola dell'aridità e dell'imborghesimento in cui essa era andata a confinarsi nel secolo precedente»[9], conferendo nuovamente all'organo 'dell'amore' facoltà intellettive, razionali e gnoseologiche andate perdute nel corso dei secoli. Nella 'dottrina delle tre forme dell'essere' il cuore rappresenta ciò che unisce a sé le molteplici dimensioni dell'uomo, purificando ed elevandone le «potenze inferiori» e riscaldando e ridando sentimento a tutte le «potenze superiori».[10] Il molteplice e trino ontologico, si racchiude così nella flagrante unitarietà attraverso la *legge del sintetismo,* in seno della quale le impasse razionaliste e idealiste della filosofia tedesca vengono superate, così come il sensismo empirico di stampo anglosassone, accanto alla deriva soggettivistica, viene rifiutato. Ed è il cuore, nella sua funzione «sintetistica» a svolgere questo compito di unione tra «spirito e materia»,[11] rappresentando il centro ed il fulcro dell'identità umana.

Che accade dunque all'identità umana, al nostro *essere,* quando ad essere trapiantato è proprio l'organo che tiene in sé i simboli della vita e della fonte dell'esistenza? Che sfide pongono i 'fenomeni post-trapiantali' all'impianto ontologico rosminiano e come questo, invece, può essere fondamentale per comprendere a fondo il mistero – della Vita e dell'Amore – che scaturisce dal cuore dell'uomo?

---

[8] Ivi, p. 67.

[9] R. GUARDINI, *Pascal,* Morcelliana, Brescia 1972, pp. 173-174.

[10] A. ROSMINI, *Discorsi parrocchiali,* a cura di E. MENESTRINA (ed.), vol. 44/1, Città Nuova, Roma 1986, pp. 209-210.

[11] T. MANFREDINI, *Romano Guardini, filosofo del cuore,* in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale,* Morcelliana, Brescia 1995, pp. 557-602, p. 559.

ISSN 2385-216X

I. PHILOSOPHIA CORDIS, MEDICINA SPIRITUS: *IL CUORE TRA PASSATO E PRESENTE*

La *philosophia cordis* rosminiana ripercorre tracciati della patristica latina e medievale, delineando un'immagine del cuore profondamente spirituale e religiosa. Al contempo, le riflessioni condotte dall'Abate negli scritti di *Psicologia* mostrano un'esauriente padronanza della conoscenza medica dell'epoca, e sembrano contestualmente anticipare di alcuni secoli le future scoperte condotte in ambito cardiologico, in particolare nella 'neurocardiologia' e nella 'psicocardiologia'.

Se la prima disciplina riguarda l'interazione fisiologica tra cuore e cervello, la seconda studia invece gli effetti reciproci delle emozioni sull'attività e sulla salute del cuore. Sul tramonto del secolo passato la scoperta dell'esistenza dei *neuroni cardiaci,* unita agli studi condotti sull'attività del cuore rapportata al cervello, ha permesso di definire l'organo centrale come un vero e proprio 'cervello', in grado di elaborare autonomamente una serie di informazioni mantenendo una comunicazione bidirezionale costante con il cervello ed il resto del corpo.[12] Non solo, lo studio del 'traffico di informazioni' tra il cuore e il cervello ha permesso di osservare come il maggior numero di 'comandi' passanti per il nervo vago siano *dal* cuore *al* cervello, permettendo di osservare come 'l'organo sovrano' sia proprio il cuore.[13] A legare cuore e cervello non è pertanto solo una fisiologia basata su una serie «de' nervi e delle fibre»,[14] quanto un complesso sistema psichico ed emotivo attraverso il quale «i comportamenti del cuore non solo risentono delle emozioni, ma le influenzano anche».[15] La neurocardiologia apre così le porte alla *psicocardiologia,*[16] e con essa ad una crescente consapevolezza clinica del forte legame tra la salute del cuore e la salute della mente.

Già nelle sue ricerche psicologiche Rosmini individua come «nesso dinamico» [17] la

---

[12] J.A. AMOUR, *Neurocardiology. Anatomical and Functional Principles*, Institute of HearthMath, Boulder Creek 2003, p. 1.

[13] A.M. ALSHAMI, *Pain: Is it all in the brain or the heart?*, in «Current Pain and Headache Reports», XXIII, 2019, 12, pp. 1-4, p. 3.

[14] A. ROSMINI, *Psicologia,* 4 voll., a cura di V. SALA (ed.), vol. 10, Città Nuova, Roma 1988-1998, vol. IV, n. 1987, pp. 106-107.

[15] S. JAUHAR, *Il cuore. Una storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 39.

[16] Il termine è entrato a far parte del lessico medico per indicare «un campo clinico emergente dove l'interfaccia tra cardiologia, psichiatria e psicologia assume un'importanza unica e integrata nella gestione dei CVDs (*Cardiovascular disease*)», cfr. D. BRYNE, M.E. ALVARENGA, *Psychogenesis and Heart Disease Now: The Thinking Heart in Action*, in *Handbook of Psychocardiology*, D. BRYNE, M.E. ALVARENGA (eds.), Springer Science & Business Media, Singapore 2016, pp. 3-12, p. 10.

[17] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto,* 6 voll., a cura di R. ORECCHIA (ed.), CEDAM, Padova 1969, vol. I, p. 56.

ISSN 2385-216X

connessione tra «il comportamento del cuore e i fattori del sentimento e della mente»:[18]

> i fatti psicologici smentiscono nell'uomo un sistema così angusto, che non riconosce altra cagione delle modificazioni che presenta l'eccitabilità, se non la pura organizzazione della fibra: *i fatti dico delle passioni razionali*. E chi può negare [...] che le *passioni razionali* sieno uno stimolo eccitatorio de' nervi e delle fibre? – *La gioia, la collera, il terrore, l'amore può sospendere ed accrescere la funzione del cuore*.[19]

Il legame tra il sistema nervoso ed il cuore appare dunque già compreso all'interno del quadro antropologico rosminiano, che pone i due termini in una relazione tale per cui «la mente non può ingannare il cuore [...], mentre il cuore può influire sulla mente e persino, purtroppo, pervertirla», al punto che, ricorda l'abate, «nell'uomo si corrompe prima il cuore che la mente».[20]

Un ulteriore modo di comprendere il rapporto tra il cuore ed il cervello è dato dallo studio del campo elettromagnetico prodotto dall'attività del cuore, il centro di energia più potente di tutto il corpo umano.[21] Esso ha effetti diretti sull'intero organismo umano riuscendo, attraverso le onde armoniche prodotte, a 'sincronizzare' tutti i sistemi corporei sino a creare uno stato di 'coerenza fisiologica', ossia di «sincronizzazione tra le attività del sistema nervoso autonomo e di alcuni sistemi cerebrali di livello superiore».[22] Ulteriori ricerche hanno poi confermato come il ritmo cardiaco rifletta i mutamenti negli stati emotivi, variando con essi in tempo reale: «così abbiamo scoperto – scrivono gli autori – che le emozioni positive come l'apprezzamento, la cura, la compassione e l'amore generano un morbido ed armonioso schema del ritmo cardiaco»,[23] con effetti evidenti anche sull'attività cerebrale e sulla salute globale dell'organismo. Il forte legame tra l'attività cardiaca, il benessere psico-emotivo e la salute di tutti i sistemi corporei ha indotto a vedere nel cuore un ruolo fondamentale di coordinatore globale di tutte le funzioni del corpo, nonché un punto di riferimento nella regolazione dei processi fisiologici, cognitivi ed emotivi.[24]

Tale simbologia ritorna anche nell'antropologia di Rosmini. La centralità data dal Nostro al

---

[18] F. PERCIVALE, *L'utilizzo del termine «cuore» nel pensiero rosminiano,* in BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, cit., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 367-410, p. 386.

[19] A. ROSMINI, *Psicologia,* cit., vol. IV, n. 1987, pp. 106-107.

[20] A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, M. D'ADDIO (ed.), Marzorati, Milano 1972, p. 299.

[21] K.O. BURLESON, G.E. SCHWARTZ, *Cardiac torsion and electromagnetic fields: the cardiac bioinformation hypothesis*, «Medical Hypotheses», LXIV, 2005, 6, pp. 1109-1116, p. 1111.

[22] E. MEJIA-MEJIA *et al.*, *Physiological coherence in healthy volunteers during laboratory induced stress and controlled breathing*, in «Psychophysiology», LV, 2018, 6, p. 2.

[23] R. MCCRATY, *The coherent heart heart-brain interactions, psychophysiological coherence, and the emergence of system-wide order*, in «Integral Review: A Transdisciplinary & Transcultural Journal for New Thought, Research, & Praxis», V, 2009, 2, pp. 10-115, p. 20.

[24] R. MCCRATY, D. CHILDRE, *Coherence: bridging personal, social, and global health*, «Altern Ther Health Med», XVI, 2010, 4, pp. 10-24, p. 86.

ISSN 2385-216X

'sintetismo', inteso come «connessione degli enti sia nella loro reciprocità estrinseca sia nell'intimo dinamismo di ciascuno ivi compresa, ovviamente, la stessa uni-totalità costitutiva dell'uomo» si esprime nella funzione del cuore di essere *al centro* di un nesso, sia esso dinamico, suddiviso in quattro livelli, posti in un ordine crescente che dal piano meramente fisiologico arriva al piano spirituale, passando per quello psicologico e quello morale.[25]

Tuttavia, se sul piano fisiologico e su quello psicologico Rosmini attribuisce al cuore un ruolo determinante ma non centrale nella regolazione dei differenti processi, sui livelli pedagogico e spirituale riconosce invece all'organo uno scarto qualitativo rispetto alle altre parti del corpo. Una plausibile spiegazione di questo scarto di qualità, che eleva il cuore a 'centro' dell'essere umano solo sul piano spirituale e morale, può essere spiegata solo a partire da una comprensione della medicina dell'epoca ma, soprattutto, dalla forte critica verso di essa che il filosofo di Rovereto conduce nelle sue ricerche. Definendo l'uomo come «un essere composto di corpo e di anima intelligente»,[26] egli accusa la medicina di non tener conto dell'aspetto spirituale,[27] in aperto contrasto con la tradizione:

> La Medicina divenuta materiale [...] ruppe con orgoglio anch'essa il filo della sua tradizione, rinunciò all'eredità dei maggiori. [...] L'antica medicina aveva la colpa di riconoscere nella vita e nelle sue funzioni, o in istato di sanità o in quello di malattia, un principio spirituale: Ippocrate riconosceva l'unità perfetta della vita e del vivente, e nei morbi stessi aveva conchiuso nascondersi un principio così straniero alla materia, che egli non seppe in altro modo denominare, che dicendolo divino.[28]

La centralità riconosciuta al cuore, nella sua funzione di principio spirituale e morale, porta ora ad indagare questo aspetto quale punto nevralgico determinante per comprendere, a partire dalla *philosophia cordis,* l'*ontologia amoris* di Rosmini.

II. SUBSTANTIA ANIMEA, ONTOLOGIA AMORIS: *IL CUORE TRA FINITO ED INFINITO*

Le riflessioni condotte sull'importanza morale e spirituale del cuore rappresentano il ponte necessario per comprendere il legame e la reciproca compenetrazione tra la dimensione materiale (fisiologica, psicologica) e la dimensione spirituale e, si comprenderà in seguito, tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva. Vediamole ora più nel dettaglio.

---

[25] PERCIVALE, *L'utilizzo del termine «cuore» nel pensiero rosminiano,* cit., p. 387.

[26] A. ROSMINI, *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee,* Boniardi-Pogliani, Milano 1844, p. 5.

[27] M. PANGALLO, *Antonio Rosmini and the Founding Principles of the Medical Art,* in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 201-215, p. 207.

[28] A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO (ed.), vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, n. 16, p. 37.

ISSN 2385-216X

In primo luogo, affermando che «uno sviluppo maggiore del cuore rende l'uomo più capace dei sentimenti analoghi alla benevolenza e alla carità»,[29] l'Autore indica con il termine 'cuore' proprio l'animo umano e, con esso, «tutto l'uomo».[30] A più riprese ritorna nella pedagogia rosminiana – così come nella sua filosofia politica – la fondamentale importanza attribuita alla «formazione del cuore», quale pieno sviluppo della moralità dell'uomo.[31] Tale educazione risulta così il frutto di una lotta all'interno del cuore dell'uomo il quale, pur nella sua tensione al bene, risulta travolto dal male della quotidianità:[32]

> allora nell'uomo sorge quasi fiera battaglia, stando dall'una parte questa incorruttibil coscienza, questa voce celeste, che incessantemente promulga in suo cuore la legislazione divina, stando dall'altra quest'inclinazione alla sensibil natura, che cieca al raggio della verità, per sole le cose a lei grate e dilettose contende.[33]

Nella dottrina delle 'supreme tre forme dell'essere' Rosmini chiarirà l'effettivo ruolo della *moralità* rispetto alle due dimensioni del *reale* e dell'*ideale*,[34] spiegando come «la moralità non è né l'ideale né il reale, ma l'unione dell'uno con l'altro».[35] Tale unione non può che avvenire nella forma propria dell'amore, in quanto l'amore nella forma dell'essere morale è «l'atto che mette in armonia il soggetto coll'oggetto», una «virtù perfezionatrice, compimento del soggetto

---

[29] ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., par. 2083.

[30] A. ROSMINI, *Della Educazione cristiana e sull'Unità dell'Educazione*, L. PRENNA (ed.), vol. 31, Città Nuova, Roma 1994, p. 284. L'accostamento tra il cuore e l'animo umano ritorna invece negli scritti sulla filosofia del diritto, cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 105: «è proprio dell'atto intellettivo il conoscere; ridonda poi nell'anima, soggetto dell'intellettiva potenza, un godere, un compiacimento dell'oggetto conosciuto, e in quanto il soggetto è suscettibile di tali sentimenti dicesi *animo*, *cuore,* ecc.».

[31] ROSMINI, *Della Educazione cristiana e sull'Unità dell'Educazione*, cit., p. 17: «si ottiene dunque di rivolger tutto alla coltura e alla formazione del cuore degli allievi, quando in tutto quello che si dice e si insegna si fa risplendere la virtù e si dimostra amabile e degna di essere seguita e si copre il vizio d'infamia in modo da doversene avere tutto l'orrore che merita».

[32] G. BESCHIN, *Rosmini, filosofo del cuore,* in BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, cit., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 287-309, p. 289.

[33] A. ROSMINI, *Teodicea*, A. MURATORE (ed.), Città Nuova, ENC vol. 22, Roma 1977, n. 5, pp. 31-32.

[34] G. GRANDIS, *Da Tommaso a Rosmini: dall'antropologia duale all'antropologia triadica,* in «Divus Thomas», CXIV, 2011, 1, pp. 150-169, p. 164.

[35] A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Città Nuova, vol. 23, Roma 1990, p. 188.

ISSN 2385-216X

mediante l'unione e l'adeguamento all'oggetto-beatitudine dell'ente».[36] Uno sviluppo del cuore è necessariamente connesso ad uno sviluppo dell'amore, quale forza capace di unire il reale con l'ideale che rende perciò l'uomo morale «essere amante».[37] Tale capacità di unione richiama la *philosophia cordis* del Guardini, ove la «forza connettiva»[38] del cuore lo rende il mediatore tra lo 'spirito' e la 'materia'.[39] Per tale ragione, il *morale* rappresenta delle tre forme dell'essere – seppur imprescindibili l'una dall'altra – quella più importante.

Queste riflessioni introducono così il quarto ed ultimo livello toccato dalla *legge del sintetismo* del cuore: il livello spirituale. Si comprende sempre di più come l'organo centrale abbia all'interno dell'antropologia del Nostro un'eminente funzione 'connettiva' tra dimensioni differenti tra di loro, una forza connettiva data proprio dall'amore. Commentando il passo del Vangelo in cui il Cristo spiega il comandamento dell'amore (Mc 12, 29-31), Rosmini interpreta egregiamente il significato della Parola, esplicitando chiaramente il compito del cuore:

> [...] ma ben anco discende ratto con una sua fiamma alle potenze inferiori, avvolgendone tutta l'animalità, *in toto anima tua*; surge con un'altra fiamma alle superiori, investendo e rapendo a sé tutta la mente, *in toto mente tua*. Di che il beato amante per cotesto suo celeste amore piglia, per così dire, egli medesimo, abito e natura di fuoco; e *dal centro di sé, che è il cuore, raggia fuoco a' contrari estremi,* che sono la vita animale e la vita intellettuale in lui: l'una e l'altra delle quali vite rimansi dal divino amore informata, e trae da tal forma condizione novella, novelle leggi.[40]

Temperare la vita della carne, orientare la vita spirituale.[41] L'amore descritto in questo toccante passo rappresenta la sintesi della pulsionalità e della spiritualità, ove nessuna delle due viene mai negata né messa in secondo piano, ma entrambe trovano nel Centro il massimo dell'espressione più divina. Il cuore si pone dunque al centro della vita umana, non tanto come «elemento mediano all'interno di una gerarchia» dunque subordinato all'intelletto, quanto

---

[36] A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., nn. 169-170, p. 282.

[37] GRANDIS, *Da Tommaso a Rosmini*, cit., p. 164.

[38] MANFREDINI, *Romano Guardini, filosofo del cuore*, cit., p. 559.

[39] Cfr. R. GUARDINI, *La conversione di Sant'Agostino*, tr. it. V. FALESCHINI, Brescia 1957, p. 204: «lo spirito è nel corpo, e non soltanto sopra di esso; il corpo è nello spirito, e non soltanto sotto di esso; e neppure può rappresentarne soltanto la temporanea dimora e lo strumento. Ma questo 'in' significa qualcosa di particolare; un terzo momento oltre i due nominati: il corpo è l'essere vivente, e lo spirito anima».

[40] ROSMINI, *Discorsi parrocchiali,* cit., pp. 209-210.

[41] Cfr. *ibidem:* «veggonsi allora gl'istinti irrazionali medesimi della carne temperarsi, appurarsi, servire ubbidienti alla dominante carità; e gl'istinti razionali dello spirito, datisi a guida dell'amore, non più trasviarsi dietro illusioni, ma volgersi diritti al sicuro conquisto della piena verità, secondo il detto del santo Spirito, che la sapienza 'agevolmente si vede da quelli che le portano affetto, e da quelli che la cercano si ritrova'».

ISSN 2385-216X

piuttosto come centro in cui «sia la vita animale che la vita intellettuale devono passare per essere autenticamente umane».[42]

La metafora del fuoco che illumina e riscalda non è casuale, ma si accosta a quella tradizione patristica che, a partire da San Giovanni identifica l'amore con la luce (Gv, 1, 5).[43] È chiaro che il cuore di cui si parla non abbia «assolutamente nulla a che vedere con il mero sentimento»,[44] in quanto è proprio il riferimento alla luce a richiamare alla dimensione della conoscenza, dell'essere ideale definito come «lume dello spirito»,[45] e allo stesso spirito visto come «uno spirito pieno di calore, uno spirito che può ardere».[46]

L'accenno alla dimensione soggettiva e alla dimensione oggettiva coinvolge altresì una riflessione anche di stampo gnoseologico: identificando il *reale* con il soggetto, e l'*ideale* con l'essere oggettivo, Rosmini ne riconosce nel *morale* il punto trascendentale di incontro, delineando così un'apertura agapica della sua ontologia.[47]

Pur riconoscendo la differenza tra il cuore e la mente, l'Autore sottolinea come «non è degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano».[48] Nello specifico, è nel cuore dell'uomo che la verità filosofica si unisce al senso di appagamento dato dalla Verità di Dio.[49] Ciò diviene possibile solo grazie ad un «abbandono alla Provvidenza»,[50] a quel processo di *inoggettivazione* che permette di vedere nell'essere ideale innato «il fondamento costitutivo

---

[42] M. NICOLETTI, *La «topografia del cuore» nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, cit., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 333-365, p. 351.

[43] MANFREDINI, *Romano Guardini, filosofo del cuore*, cit., p. 599.

[44] Ibidem.

[45] Scrive Rosmini nel *Nuovo saggio*: «anzi l'*essere ideale,* l'*idea,* è un'entità verissima e nobilissima; e noi abbiamo veduto di quai sublimi caratteri ella vada fornita. Vero è che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa quello che sperimentiamo, cioè che è il lume dello spirito. Che può essere più chiaro del lume? Spento questo lume, non si trovano che tenebre». Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee,* 2 voll., G. MESSINA (ed.), vol. 4, Città Nuova, Roma 2004, pp. 491-492.

[46] R. GUARDINI, *Il messaggio di San Giovanni,* tr. it. G. FRUMENTO, Morcelliana, Brescia 1972, p. 147.

[47] F. BELLELLI, *Rosmini, il trascendentale e l'affezione tra l'essere e il soggetto,* in «Divus Thomas», CXIV, 2011, 1, pp. 389-404, p. 402.

[48] ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 4, p. 31.

[49] PERCIVALE, *L'utilizzo del termine «cuore» nel pensiero rosminiano*, cit., p. 403.

[50] A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana,* A. VALLE (ed.) vol. 49, Città Nuova, Roma 1976, p. 61.

ISSN 2385-216X

dell'uomo quale essere spirituale e razionale».[51]

Il cuore è così chiamato a comprendere le verità che non si imbrigliano nelle griglie razionali e sensibili, e sono pertanto connesse alla fede. È il caso dei sacramenti, i quali rivelano al cuore «l'immortale bellezza della verità, i reali premi della virtù»,[52] consentendo così, all'uomo di fede, di «sentire Dio».[53] Ecco allora che la purezza del cuore permette così un avvicinamento al Dio, rappresentando proprio il punto in cui il soggetto si apre alla dimensione dell'Infinito,[54] al punto che proprio Dio rappresenta «l'oggetto richiesto dal cuore».[55] Proprio come la preghiera avvicina l'uomo all'Infinito di Dio, così lo stesso pregare e lo stesso meditare producono sulla salute dell'uomo e del suo cuore una serie di effetti benefici, che confermano anche sul piano medico il forte legame tra il cuore e la spiritualità.[56]

III. CONNESSI ALL'INFINITO: PER UNA LETTURA DEI FENOMENI POST-TRAPIANTALI

Sarebbe incompleta una trattazione del cuore senza, accanto ad essa, una trattazione dell'anima. In quest'ultimo passaggio teorico, completiamo il quadro della dimensione del cuore in Rosmini, per poi cercare un'interpretazione al mistero dei fenomeni post-trapiantali.

Il legame tra anima e cuore appare in diversi momenti nella riflessione rosminiana.[57] Se l'uomo è specchio di Dio, creato 'a sua immagine e somiglianza', la centralità dell'uomo posta nella moralità dell'anima si riflette, sul piano teologico nella centralità dell'amore di Dio. È il 'bene' a conferire infatti ordine morale all'anima, alla quale appartiene, al fondo della sua essenza, «il principio d'un sentimento sostanziale attivo», che denota un'immagine dell'anima, e dunque dell'essere, «sensitiva ad un tempo ed intellettiva».[58]

Difendendo il carattere sostanziale dell'anima, Rosmini la definisce come 'essenza' distinta

---

[51] A. VALLE, *Rosmini. La spiritualità del cuore,* in BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, cit., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 411-425, p. 419.

[52] A. ROSMINI, *Sulle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, A. VALLE (ed.), Città Nuova, Roma 1981, n. 10, pp. 24-25.

[53] BESCHIN, *Rosmini, filosofo del cuore*, cit., p. 301.

[54] NICOLETTI, *La «topografia del cuore» nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, cit., p. 352.

[55] A. ROSMINI, *Apologetica,* Boniardi-Pogliani, Milano 1840, pp. 21-22.

[56] R.A. STEIN, M.C. OZ, *Complementary and Alternative Cardiovascular Medicine*, Humana Press, New Jersey 2004, pp. 121-151.

[57] BESCHIN, *Rosmini, filosofo del cuore*, cit., p. 297.

[58] ROSMINI, *Psicologia,* cit., vol. I, n. 53, p. 55.

ISSN 2385-216X

dalle facoltà del sentire e del pensare.[59] Questi rappresentano solo «mutamenti accidentali», a fronte dei quali «l'io radicale e primitivo, questo sentimento fondamentale, non ammette verun cangiamento».[60] Permettendo la percezione delle molteplici sensazioni corporee ma risultando al contempo anteriori ad esse,[61] l'anima costituisce con il corpo un'unità profonda, dimostrata mediante il «sentimento fondamentale»,[62] che si caratterizza come «unico principio di tutte le differenti operazioni dell'anima»,[63] di valore spirituale e ontologico. Riprendendo San Tommaso, Rosmini sottolinea come l'anima sia «forma spirituale» perché, caratterizzandosi come autocoscienza, «non dipende dal corpo e resiste alla sua dissoluzione»,[64] e «forma sostanziale», in quanto si caratterizza come ciò che «fa essere l'individuo 'questo qui'».[65]

Il carattere spirituale del sentimento fondamentale implica che esso esuli da qualsiasi spiegazione fisica.[66] Rispetto al corpo si «estende completamente con esso», occupando «tutte le parti sensitive del corpo»:[67] non che esso abbia un'estensione materiale – specifica la Galvani – quanto piuttosto ha «un'estensione fondamentale o interna o soggettiva».[68] Definizione poco chiara, che l'Autore cerca di integrare sostenendo come tale sentimento sia ciò che permane una volta tolte dalle sensazioni ogni qualità esterna:

> se io mi colloco in un luogo di perfetta oscurità, e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tal stato, nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo questa esperienza nel modo più

---

[59] M. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini e Edith Stein,* Tab edizioni, Roma 2020, p. 43. Cfr. A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, vol. II, V. SALA (ed.), vol. 11/a, Città Nuova, Roma 1987, p. 107: «quando io dico l'anima è un essere senziente e pensante, allora distinguo l'anima dal sentire e dal pensare. [...] L'essenza dunque dell'anima non è il sentire od il pensare, ma queste sono facoltà dell'essenza».

[60] ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, vol. II, cit., pp. 106-107.

[61] Ivi, pp. 44-45.

[62] ROSMINI, *Psicologia,* vol. I, cit., pp. 140-141.

[63] Ivi, p. 117: «L'anima umana pertanto è quel primo principio del sentire e dell'intendere che, senza cessar d'esser uno e d'avere un'unica attività radicale, viene costituito da un sentito esteso e corporeo, e da un inteso che è l'essere indeterminato».

[64] GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit., p. 58. Il rimando è a ROSMINI, *Psicologia,* vol. I, cit., n. 126, p. 93.

[65] ROSMINI, *Psicologia,* vol. II, cit., pp. 98-111.

[66] GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit., p. 263.

[67] Ivi, p. 277.

[68] ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, II, cit., n. 735, p. 265.

ISSN 2385-216X

perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.[69]

Cosa è successo allora dopo i trapianti di cuore qui riportati? A prima vista, è possibile scorgere in quelle testimonianze un vero e proprio cambiamento del 'senso del sé' subito dal paziente trapiantato, cambiamento che non si limita solo a un aspetto superficiale della sua identità (una preferenza alimentare, ad esempio), ma coinvolge invece proprio il nucleo del suo essere *persona*.[70]

Tuttavia, ciò apre un'importante crepa all'interno dell'ontologia rosminiana. Come si concilia l'interpretazione di questi fenomeni con l'assunto ontologico che stabilisce invece l'unità sostanziale tra l'anima ed il corpo? Da un lato, il ribadire la spiritualità del sentimento fondamentale consente al Beato di sottolinearne l'indipendenza dal corpo fisico; dall'altro lato, è innegabile la sua tendenza fenomenologica nel riconoscere il valore dell'esperienza interiore connessa al corpo fisico del soggetto.

È plausibile che la chiave di volta sia da ricercare all'interno di quella visione che vede nell'essere morale una modalità di *partecipazione* soggettiva all'essere oggettivo ed ideale, partecipazione espressa nella misura dell'Amore.[71] Ciò che un individuo ha amato profondamente, ciò che ha caratterizzato la sua identità, permane nel cuore nella forma di una memoria muscolare, o forse nei neuroni intracardiaci al suo interno. Tuttavia, ciò che un individuo ha amato,

---

[69] Ivi, n. 711, pp. 248-249.

[70] «Ciò che rende fine la persona umana è l'elemento divino che la informa» (Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27a, tomo II, n. 49, p. 25). Rosmini riconosce in questo passo come a fondamento della dignità ontologica dell'essere umano vi sia la sua partecipazione alla dimensione divina. In altri scritti si chiarisce come questo 'informare' possa in realtà corrispondere a un processo di *perfezionamento* dell'essere umano, possibile solo attraverso lo sviluppo della morale: «il perfezionamento del principio morale *forma* la perfezione della persona» (cfr. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), vol. 39, Città Nuova, Roma 1983, p. 351, corsivo nostro).

[71] A. ROSMINI, *Filosofia del diritto,* vol. I, tip. e calc. di C. Baltelli, Napoli, 1844, p. 157: «il soggetto è partecipe di una entità infinita e può cavare da questa entità infinita un'attività superiore a tutte le altre attività». Il tema della partecipazione apre tuttavia una serie di questioni che si collocano al di fuori delle direttive seguite nella presente ricerca e riguardano principalmente la necessità di non scivolare in forme di panteismo o ontologismo estranee all'impianto metafisico del Beato. È sufficiente specificare come lo stesso Rosmini dia indicazione del fatto che «l'essere ideale [...] è in unione con la mente; non in unità» (cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana,* Il Poligrafo, Padova 2012, p. 229), allontanando in questo modo il rischio di identificare il lume divino con Dio. Per ripercorrere tutto il dibattito sulle influenze tomiste, scotiste ed agostiniane della teoria dell'illuminazione si rimanda a: N. RUBBI, *Ombre sulla luce. Rassegna sulla ricezione della teoria dell'illuminazione scolastica in Antonio Rosmini, tra* Nuovo Saggio *e* Teosofia, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 159-168, p. 165.

ISSN 2385-216X

rappresenta anche il modo in cui un individuo (soggetto) si è reso partecipe dell'Essere (oggetto), nella forma della morale e dell'amore, e dunque del cuore.

Ritorna in questo caso la metafora dell'antenna, utilizzata all'interno della *philosophia cordis* per indicare la capacità del cuore di 'sintonizzare' l'essere finito sull'essere Infinito, attraverso la sintesi delle differenti dimensioni della persona: ove essa si costituisce per la componente «passivo-ricettiva», e per la componente «attiva-sintetica», il conoscere avviene nella sintesi di queste dimensioni, «di corpo e di spirito, di finitudine e di infinitudine»; e il cuore della persona, quale organo del *sintetismo,* costituisce così «l'antenna per il reale».[72]

L'energia di quest'organo può quindi rivivere nel corpo del paziente trapiantato. Non è un caso che accanto alle testimonianze dei pazienti siano presenti anche le dichiarazioni dei loro cari, che definiscono il figlio o il loro compagno come se «avesse una nuova energia», o dei genitori del donatore, che riconoscono nel paziente «l'energia del loro figlio».[73] È tale energia a conferire una partecipazione unica al *lume* dell'essere ideale. Proprio come lo stato di coerenza cardiaca è in grado, attraverso il campo elettromagnetico, di 'armonizzare' tutto l'organismo e la sua psiche, così l'energia del cuore è in grado di procedere sia verso i 'centri superiori' che i 'centri inferiori', «*in toto anima sua*».[74]

Come il reale, il soggettivo ed il sentimentale rispecchiano l'uomo nel suo *quid* unico e individuale, così l'ideale rappresenta l'essere oggettivo, il «divino nella natura» che non corrisponde tuttavia con Dio.[75] A rischiarare tale idea è dunque la Luce del cuore, lo sguardo *morale*:

> quel punto unico, semplicissimo, nel quale s'appoggia come in solida base l'universo, e sul quale trova sostegno la gran leva che ne move le parti; è quel principio altissimo, che non già molte delle cose esistenti, ma tutte raccoglie sotto di sé e congrega ad immensa unità: quel principio, onde la bellezza piena ed assoluta all'umana mente rifulge.[76]

Nel cuore solo si trova questa tensione unica all'Infinito, questo ponte per l'Assoluto in grado di riunire l'uomo *reale* nella sua essenza più divina, attraverso l'unica «forza connettiva»[77]

---

[72] K-H. MENKE, «*Il mio cuore sia il tuo*»*: teologia del cuore in Rosmini*, in BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, cit., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 273-286, p. 277.

[73] Tra i vari casi, una testimonianza di una madre che abbraccia il ragazzo che ha ricevuto il cuore di suo figlio: «when he hugged me, I could feel my son. I mean I could feel him, not just symbolically. He was there. I felt his energy», cfr. PEARSALL *et al.*, *Changes in heart transplant recipients that parallel the personalities of their donors*, cit., p. 67.

[74] ROSMINI, *Discorsi parrocchiali,* cit., pp. 209-210.

[75] RUBBI, *Ombre sulla luce. Rassegna sulla ricezione della teoria dell'illuminazione scolastica in Antonio Rosmini,* cit., p. 165.

[76] A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura*, P. P. OTTONELLO (ed.), Guerini e Associati, Milano 1994, p. 107.

[77] MANFREDINI, *Romano Guardini, filosofo del cuore*, cit., p. 559.

ISSN 2385-216X

possibile: l'Amore. Tale partecipazione al divino diviene così nel paziente trapiantato una partecipazione all'essere ideale secondo il *modo* del suo donatore: attraverso le passioni, i fremiti dell'anima, le sensazioni che rendono quell'uomo «materia animata e spirito incarnato».[78]

IV. CONCLUSIONE

Ci si chiede se l'interpretazione del tema proposto possa rispecchiare in maniera rispettosa il pensiero di Rosmini, e non costituisca invece una forzatura delle indagini del Nostro.

È indubbio che il primo problema risulti essere di ordine cronologico, in quanto l'argomento centrale riguarda una possibilità – quella dei trapianti di cuore – esclusa dalla pratica medica dell'Ottocento. Pur criticando il materialismo dell'epoca, e parlando del cuore in ambito morale e spirituale in termini metaforici, il Nostro rimaneva comunque ancorato a una separazione tra un principio spirituale (il sentimento fondamentale) e la nuda carne del corpo umano, separazione che rispondeva alla nobile esigenza di salvare l'anima dal materialismo. Da questo, la necessità di delineare una forma di *personalismo ontologicamente fondato* che indicasse l'essenza di una persona in un principio di stampo spirituale e non materialmente determinato: appunto l'anima e, con essa, l'ordinamento delle molteplici facoltà dell'uomo grazie alla morale.[79]

Ne consegue tuttavia che questi fenomeni post-trapianto illustrano al contrario l'assoluta esigenza di reintegrare lo spirito nella materia anche in medicina, attraverso un processo di spiritualizzazione della carne, ed incarnazione dello spirito, che si allinea pienamente all'esigenza di *unità* che percorre tutte le vie del pensiero del Nostro.

Si comprende così come il secondo problema riguardi invece questa concezione ontologicamente fondata, messa in discussione dalle ricerche sino ad ora condotte. I dubbi superano in questo caso le risposte, ed il problema rimane un interessante punto di partenza a partire dal quale ampliare la presente ricerca. Un paio di direttive possono tuttavia fornire alcuni spunti: 1) il 'sentirsi diverso' del paziente trapiantato implica una consapevolezza della differenza tra il *prima* ed il dopo: ciò significa che se il trapianto fosse un 'trapianto di essenza', allora egli dovrebbe sentirsi solo come il suo donatore, e non più come un 'sé stesso diverso'; 2) il ruolo del cuore quale 'ponte' tra la dimensione reale e la dimensione ideale rende impossibile ridurlo all'una dimensione piuttosto che all'altra, così come non è possibile ridurre tale organo ai termini delle dicotomie spirito/materia o anima/corpo; questo è il senso principale della *philosophia cordis*; 3) il principale nodo da risolvere riguarda dunque l'articolato rapporto tra il principio di unità formale e sostanziale dell'anima con il corpo, ed il carattere intermedio che il cuore assume rispetto a questi due termini.

Un mistero dunque, posto in fondo al cuore dell'uomo, che si cala ora nella materia, animandola e rendendola parte dello Spirito più grande. Un mistero, quello che del cuore, che ci aiuta a riportare lo sguardo dell'uomo verso il Centro, scovando in esso i misteri del Creato:

---

[78] *Ibidem.*

[79] ROSMINI, *Antropologia soprannaturale,* cit., p. 351.

ISSN 2385-216X

Infatti egli era uopo che fra tante parti ond'è l'uomo composto, ci avesse un centro; egli era uopo che di tanti fenomeni e di tante operazioni che nell'umana natura han luogo, ci trovassi un primo ed unico fonte... Vi ha dunque nel soggetto umano una forza semplice, unitiva, radice e madre delle facoltà.[80]

chiaralegnaro98@gmail.com

(Università degli Studi di Trento)

[80] A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. EVAIN (ed.), vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, n. 645, p. 364.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 113-124

Omar Brino

ROSMINI E LA FILOSOFIA ITALIANA DEL NOVECENTO. IL CONTRIBUTO DI «ROSMINI STUDIES»

Rosmini and Twentieth-century Italian Philosophy: The Contribution of "Rosmini Studies"

The articles of the first decade of "Rosmini Studies" address the twentieth-century reception of Rosmini in a plural way, in the belief that the texts of the (more or less recent) philosophical history, including Rosmini and his reception, should not remain a banner or a laughing stock for this or that party, but a heritage to be discussed critically by everyone. Consequently, from the theoretical side, it is precisely by crossing different points of view that, in these articles, some aspects emerge which, beyond the basic choices on which they were evaluated, represent transversal contents of Rosmini's thought. An example of this is the reiterated centrality of the infinite being – i.e., of a being in relation to which the interiority of each finite finds its own most significant place, in a perspective that is both cognitive and moral, and, in a not secondary sense, is "charitable" towards all other finites (with such charitable sense of each finite towards other finites being founded and oriented in the charitable being of the infinite itself).

1. In questa presentazione degli articoli che in «Rosmini Studies» hanno trattato del rapporto tra il Roveretano e i filosofi italiani del Novecento, seguirò in linea di massima l'ordine cronologico di questi ultimi, partendo da quelli dell'inizio del secolo e man mano avvicinandomi ai tempi più recenti.

Mi muoverò prevalentemente *in medias res* cercando di offrire un quadro piuttosto analitico di autori e correnti trattati nei diversi articoli, per poi trarre, al termine del percorso, qualche riflessione generale e trasversale sulle modalità con cui questo secolare confronto filosofico con Rosmini è stato affrontato dalla rivista nel suo complesso.

2. Comincerei dal gruppo che Fulvio De Giorgi, in *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, «Rosmini Studies», n. 3, ha chiamato dei «filosofi rosministi di stretta osservanza, come

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Lorenzo Michelangelo Billia, Giuseppe Morando o, anche, Carlo Caviglione e Giuseppe Chiovenda».[1] «Essi», scrive De Giorgi, «cercavano, con molta fatica, di difendere il difendibile», in un momento in cui, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, «il rosminianesimo, come corrente di pensiero filosofico, era ritenuta ancora, nella gran parte degli ambienti ecclesiastici, eterodossa, per una certa presunta inclinazione all'ontologismo, all'idealismo, se non addirittura al panteismo».[2] «L'obiettivo di diradare ogni ombra di eresia spingeva peraltro», dice ancora De Giorgi,

> questi rosministi ortodossi ad una certa rigidità, così che, da una parte, evitavano ogni contatto con i novatori modernisti, come Fogazzaro o Gallarati Scotti, che non a caso venivano da essi spesso stigmatizzati, e, dall'altra, tenevano in scarso conto, pur conoscendola, la lettura che di Rosmini veniva dando certa filosofia laica, con autori come Vidari, come Varisco, come Carabellese, e, soprattutto, polemizzavano con l'interpretazione in chiave idealista di Rosmini, avanzata da Gentile.[3]

In tale ambito «di rosministi di stretta osservanza», per quanto «autonomo dalla Congregazione dei Rosminiani, fu fondata», ricorda ancora De Giorgi, «la "Rivista Rosminiana", nel 1906, sotto la direzione di Morando»;[4] l'anno prima lo stesso Morando aveva risposto al *Post obitum* del 1887 con l'ampio *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*,[5] ma il clima che stava portando alla rinnovata stretta neotomistica della *Pascendi* del 1907 era già nell'aria.

Proprio questo appena citato ampio lavoro di Morando del 1905 su Rosmini difeso verso i neotomisti rappresentò una decisiva influenza nel giovane Bruno Nardi, oggetto, in «Rosmini Studies», n. 9, di uno scritto di Stefania Pietroforte. A ricordare vivacemente tale influenza su di lui del libro di Morando è lo stesso Nardi, come sottolinea l'allievo Tullio Gregory,[6] allorché, ai tempi dei «suoi primi studi in seminario a Pescia» e «alla facoltà teologica di Firenze», «mentre il neotomismo andava imponendosi nelle scuole ecclesiastiche per ordine pontificio», i «maestri francescani difendevano» invece «Rosmini e Gioberti e ne indicavano i precursori nella

---

[1] F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 111-139, qui p. 111. In particolare, su Billia (1860-1924), di specifici interessi pedagogici, cfr. A. MARRONE, *Lorenzo Michelangelo Billia e la pedagogia*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 101-114.

[2] DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, cit., p. 111.

[3] Ivi, p. 112.

[4] Ivi, pp. 111-112.

[5] G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione. Studi filosofici-teologici di un laico*, Cogliati, Milano 1905.

[6] T. GREGORY, *Bruno Nardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 469-501, qui pp. 470 e 472.

ISSN 2385-216X

tradizione agostiniana e bonaventuriana medievale».[7]

In un pregnante brano di una lettera a Giovanni Gentile del 1914, riportato da Pietroforte proprio all'inizio del suo articolo, Nardi scrive: «Il mio primo maestro fu un frate francescano che mi iniziò alla filosofia di Gioberti e di Rosmini» e qui

> intesi una verità che credo sia stato il germe di tutto il mio svolgimento posteriore, e cioè che, posto il mondo esterno, esso non può esser conosciuto se non mediante una luce interna che lo illumina e lo rende visibile. Su questo punto, che niente entra nello spirito se non per virtù dello spirito stesso, ebbi fin da allora l'impressione di aver raggiunta una verità capitale.[8]

In questo contesto, Nardi si mostrava alquanto interessato ai luoghi in cui, nella propria filosofia, Gentile parlava della conoscenza come atto unitario dello spirito, ben diversamente da chi impostava la metafisica su un motore primo immobile da argomentare a partire dalle cause del mondo esterno. Da parte sua, Gentile apprezzava Nardi e ne avrebbe sostenuto la carriera di eminente storico della filosofia medioevale.

Ne *I problemi della scolastica e il pensiero filosofico italiano* del 1913, Gentile prendeva le distanze, comunque, non solo dagli "aristotelici" tomisti, bensì pure dai "platonici" francescani come Bonaventura, perché in entrambe le scuole vedeva appunto dei residui del pensiero greco antico – aristotelico o platonico che fosse – che faceva perno sull'oggettività in sé dell'essere e non sul rapporto unitario e dialettico dell'essere oggettivo e del conoscere soggettivo.[9]

Francesca Fidelibus, in *La traduzione gentiliana di Rosmini,* uscito in «Rosmini Studies», n. 8, mostra come, in un testo quali le *Osservazioni* apposte all'antologia di testi morali del Roveretano curata nel 1914, anche nella sottolineatura rosminiana di quello che l'autrice chiama l'«ordine oggettivo voluto da Dio e, dunque, *altro* rispetto all'uomo»,[10] Gentile vedesse altrettanto una "separazione" adialettica a cui egli opponeva il proprio immanentismo attualistico.

D'altra parte, però, proprio nel periodo di più intensa elaborazione della riforma gentiliana dello hegelismo e della nascita dell'attualismo – e le *Osservazioni*, come nota Fidelibus, appartengono senz'altro a tale periodo – il filosofo siciliano si richiamava anche in un modo specificamente positivo a Rosmini, soprattutto perché in quest'ultimo «il soggetto», egli scriveva,

> è soggetto del conoscere in quanto è concreta potenza morale: conoscere insieme e unità, che esso può realizzare in quanto non è realtà né idealità, ma l'una cosa e l'altra, e perciò realtà morale, che non è

---

[7] T. GREGORY, *Introduzione*, in B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari-Roma, 1984, pp. VII-XLIV, qui p. VIII.

[8] S. PIETROFORTE, *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 115-119, qui p. 115.

[9] Cfr. G. GENTILE, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Laterza, Bari-Roma 1913.

[10] F. FIDELIBUS, *La traduzione gentiliana di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 119-132, qui p. 128.

ISSN 2385-216X

né puro essere né puro dover essere, né puro finito, né puro infinito.[11]

E ancora: «il riconoscimento pratico dell'essere» in Rosmini «che può parere a un giudice superficiale un principio intellettualistico della morale, è invece fondato su una concezione antintellettualistica della conoscenza».[12]

Peraltro, al di là dello spiccato immantentismo della sua impostazione, Gentile enfatizza la centralità metafisica dell'infinito, soltanto nel cui rapporto dialettico ogni finito può trovare il fondamento e la risoluzione finale di tutto se stesso, in un senso conoscitivo ed etico insieme. Proprio perché, attualisticamente, i finiti sono solo da e per il loro rapporto spirituale con l'infinito, per alcuni allievi della variegata scuola gentiliana, l'infinito stesso poteva essere anche interpretato di nuovo in una direzione trascendente, smussando quindi le differenze con Rosmini. Così fece quella che, in analogia con la scuola hegeliana, venne chiamata la "destra" gentiliana, di autori come Armando Carlini o Gaetano Chiavacci.

Dario Galli, che studiò con Gentile all'università di Roma negli anni Venti, può essere riportato proprio alla direzione che discuteva l'attualismo nell'ambito della tradizione filosofica cristiana e, almeno in parte, rosminiana, peraltro con una certa indipendenza di giudizio e un non volersi nascondere gli snodi più delicati, come si vede nei suoi *Studi rosminiani*, usciti nel 1957, di cui il n. 9 di «Rosmini Studies» riporta l'introduzione e il primo capitolo a cura di Claudio Tugnoli.[13]

3. Gentile non era, del resto, certo l'unico filosofo che all'inizio del secolo discuteva Rosmini adottando un taglio più teorico che esegetico-ermeneutico: già nell'articolo sopra citato di De Giorgi si parlava, come si è visto, per esempio, di Varisco e del suo allievo Carabellese, e il Roveratano riscuoteva interesse, tra gli altri, anche in Francesco De Sarlo e nella sua ampia scuola fiorentina, oltre che in figure come Piero Martinetti, a cui i «Rosmini Studies», n. 10, dedicano una sezione specifica, e Giuseppe Rensi, trattato da Fabrizio Meroi in «Rosmini Studies», n. 1.

In quest'ultima trattazione si mostra come Rensi citi durante tutto il suo lungo percorso di pensiero dalle opere del Roveretano, soprattutto da quelle etiche e giuridiche, in particolare a proposito del tema che Meroi sintetizza nel «nesso tra la "teoria" e la "pratica"».[14] Le valutazioni variano molto nel corso del tempo, in un percorso «tortuoso»[15] come quello di Rensi, ma è significativo, continua Meroi, che un giudizio non negativo su Rosmini espresso a proposito dello

---

[11] Ivi, p. 131, ove si cita da G. GENTILE, *Osservazioni*, in A. ROSMINI, *Il principio della morale*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1914, pp. 211-242, qui p. 237.

[12] GENTILE, *Osservazioni*, cit., p. 238.

[13] C. TUGNOLI, *Dario Galli storico della filosofia e studioso di Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 217-228.

[14] F. MEROI, *Tra morale e diritto: il Rosmini di Giuseppe Rensi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 79-92, qui p. 91.

[15] Ivi, p. 91.

ISSN 2385-216X

«stretto rapporto genetico tra conoscenza e morale», oltre che tra «moralità e immoralità», si trovi nelle *Antinomie dello spirito* del 1910 e venga ripreso tale e quale, venticinque anni dopo, nella *Critica della morale* del 1935.[16]

Sono spunti che potremmo definire latamente "anti-intellettualistici" ed insistono sulla unitarietà tensiva della coscienza umana, sempre in trazione tra sapere e volere, tra conoscere e sentire, e tra bene e male. Si tratta di temi, come abbiamo visto, che in particolare negli scritti etici di Rosmini sottolineava, a suo modo, anche Gentile. Certo gli esiti in Gentile e Rensi sono però pressoché opposti. Per Gentile Rosmini non riusciva o non voleva sviluppare compiutamente tali spunti unitariamente tensivi in un pensiero "attuale" dell'Assoluto, al di là di ogni separazione; per Rensi, soprattutto negli scritti della sua fase più polemicamente scettica, al contrario, il Roveretano vuole tenere irretiti quegli spunti unitariamente tensivi in arcaiche visioni dell'Assoluto, invece di accettare il cosmo cieco e muto in cui essi sono abbandonati a se stessi.

Se da Rensi ci spostiamo a Varisco e a De Sarlo il quadro cambia ancora. Laddove Rensi aveva da giovane studiato in una Padova in cui forte era il magistero "positivistico" di Roberto Ardigò (un autore da lui citato con rispetto anche in scritti dei decenni successivi), sulla formazione di Varisco e De Sarlo ebbe un notevole influsso, invece, un docente che nella Padova di Ardigò rappresentava il polo anti-materialista, ossia Francesco Bonatelli, su cui «Rosmini Studies», n. 3, presenta un saggio di Davide Poggi attorno alla sua ricezione giovanile di Rosmini.

In questa fase, Bonatelli era particolarmente attento alla formulazione rosminiana della sensazione e del sentimento fondamentale, tanto di fronte a correnti gnoseologiche di tipo intellettualistico, quanto di fronte al materialismo. Sono aspetti che, come vedremo, costituiranno un importante punto di riferimento per De Sarlo. La questione dell'«idea dell'Essere», invece, scrive Poggi, «Bonatelli comincerà ad affrontarl[a]» solo «una decina di anni più tardi [...] facendone il tratto di demarcazione per eccellenza rispetto alla filosofia del Roveretano».[17]

Alla scuola di Varisco, che di Bonatelli era parente, si formò Carabellese, il quale propose una propria specifica lettura della filosofia teoretica di Rosmini in cui prendeva di petto proprio la questione dell'idea dell'essere, da un lato affrontando temi evidenziati anche da Gentile, partendo da Kant e da Hegel (e da Cartesio), ma dall'altro proponendo a tali questioni degli esiti alquanto diversi da quelli del filosofo siciliano.

Per Carabellese, infatti, la "separazione" kantiana tra fenomeno e noumeno non era affatto da "superare" con una dialettica di più o meno riformata derivazione hegeliana, ma piuttosto da approfondire teoreticamente, perché segnalava l'autonomia del problema ontologico rispetto all'esperienza sensibile. Da questo punto vista, l'idea rosminiana dell'essere, che manteneva prioritario l'essere stesso rispetto alle molteplici esperienze sensibili, da un lato, e dall'altro ne sottolineava appunto l'idealità interiore, poteva rapportarsi alla tematica kantiana del Dio noumenico e istituire una interazione tra Kant e Rosmini più positiva per entrambi rispetto a quei residui adialettici che in loro vedeva Gentile. Per Carabellese, cioè, l'idea dell'essere rosminiana e il

[16] Cfr. ivi, p. 91 e p. 90.

[17] D. POGGI, *Tra continuità e originalità. La ricezione del pensiero di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 91-108, qui p. 108.

ISSN 2385-216X

noumeno kantiano sono certo "ideali", inerenti alla coscienza, ma prospettano, nella coscienza stessa, la costituiva differenza tra l'essere e l'esperienza finita, quella costituiva differenza che di fatto tutte le religioni e tutte le teologie presuppongono fin dall'inizio, ma che Kant e Rosmini aiutano ad argomentare in termini rigorosamente filosofici (Gennaro Sasso ha scritto che se «Gentile vedeva Rosmini nella prospettiva di Kant [...], Carabellese, per contro, vedeva Kant nella prospettiva di Rosmini»).[18]

Tra i vari allievi di Carabellese il suo specifico rapporto teorico con Rosmini venne svolto ulteriormente in particolare da Teodorico Moretti-Costanzi e dalla sua scuola, come viene argomentato in una serie di articoli ospitati in più annate di «Rosmini Studies».

In Moretti-Costanzi, il tema dell'ontologia noumenica che Carabellese aveva rielaborato da Kant, diventa – per citare l'articolo di Marco Moschini in «Rosmini Studies», n. 1 – «una ascesi dalla 'coscienza empirica' alla 'migliore coscienza', in quella elevatezza della mente laddove resta solo l'essenziale pensiero: quello dell'essere»,[19] prospettando una «filosofia [...] pura come voce diretta della realtà».[20] Il conclusivo accesso a tale «voce diretta della realtà» è poi possibile per Moretti-Costanzi solo attraverso la fiducia in una autorivelazione personale della realtà stessa. In questo modo egli, passando per Rosmini, giunge alla filosofia come *Itinerarium mentis in Deum* e alla cristologia di Bonaventura, inserendosi nelle componenti ascetiche del francescanesimo, che immettevano le questioni filosofiche in un coinvolgimento complessivo e personale, teoretico e pratico insieme.

Il carattere personalmente autorivelativo della verità connesso in Moretti-Costanzi al tema della cristologia viene ripreso da Moschini in un articolo di «Rosmini Studies», n. 2,[21] e tanto questo aspetto cristologico, quanto il riferimento ascetico bonaventuriano sono fatti propri anche nell'interpretazione rosminiana dell'allieva di Moretti-Costanzi Tina Mirella Manferdini, trattata nel saggio di Martino Bozza *Tina Manferdini e l'interpretazione ascetica di Rosmini*, in «Rosmini Studies», n. 8.[22]

Lo stesso Bozza dedica uno scritto, in «Rosmini Studies», n. 9, ai due saggi rosminiani di un altro allievo di Moretti-Costanzi, Edoardo Mirri, il quale rimarca la diversa interpretazione che Carabellese aveva proposto di Rosmini rispetto a Gentile: se quest'ultimo fondeva il problema dell'essere nell'atto della coscienza, l'«ontocoscienzialismo» di Carabellese, più corrispondente in questo a Rosmini – sottolinea Mirri – dalla coscienza faceva emergere, di nuovo, il tema

---

[18] G. SASSO, *Gentile e Carabellese sulla potenza e l'atto*, in ID., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 101-132, qui p. 108.

[19] M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 93-107, qui p. 106.

[20] Ivi, pp. 105-106.

[21] M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», II, 2015, pp. 89-101.

[22] M. BOZZA, *Tina Manferdini e l'interpretazione ascetica di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 133-142.

ISSN 2385-216X

dell'essere.[23]

4. Se la scuola di Varisco, in particolare a partire da Carabellese, si è dunque confrontata in modo molto intenso con il tema «ontocoscienziale» dell'idea dell'essere, affrontato piuttosto tardi nel suo incontro con Rosmini da Bonatelli, i temi a cui quest'ultimo si era dedicato da giovane, ossia la sensazione e il sentimento fondamentale, riscossero invece, come si diceva, interesse primario da parte di De Sarlo, che li inserì nell'ambito delle proprie ricerche su una filosofia che prospettava un realismo cognitivo di tipo psico-empirico. Proprio il prevalente interesse empirico-coscienziale di De Sarlo lo portò, però, sempre più lontano dalle questioni sull'essere che erano al centro del pensiero rosminiano (si interessò, al contrario, molto alla psicologia descrittiva di Franz Brentano, con cui fu lungamente in contatto durante la permanenza di quest'ultimo a Firenze).

Nell'ambito della scuola fiorentina di De Sarlo, invece, un suo giovane allievo, Gaetano Capone Braga, in un libro del 1914, trattò dell'idea dell'essere rosminiana in un quadro di oggetti puri del pensiero, richiamandosi, al di là di Brentano, ad autori allora ancora poco noti come Alois Meinong e Edmund Husserl: lo ricorda De Giorgi nel già citato articolo di «Rosmini Studies», n. 3,[24] in spunti ripresi anche nel focus su *Rosmini e la fenomenologia* in «Rosmini Studies», n. 5.[25]

Molto più di Capone Braga ed altri, l'allievo di De Sarlo che ebbe di gran lunga la maggior influenza accademica fu però senz'altro Antonio Aliotta, il quale sviluppò l'approccio descrittivo-coscienziale del maestro in una attenzione all'analisi della coscienza finita, con tratti che renderanno i suoi tanti allievi accademici piuttosto sensibili alle tematiche esistenziali. Anche se non mancarono esiti "laici" – si veda il caso di Nicola Abbagnano – non pochi dei tanti allievi di Aliotta si mossero nell'ambito di una filosofia cattolica militante, e tra essi non fu raro un notevole interesse per Rosmini.

Lo si vede, per esempio, in una figura relativamente appartata ma interessante come Renato Lazzarini, studiato da Alberto Baggio in «Rosmini Studies», n. 4. Soprattutto nel suo volume del 1955 *Intenzionalità e istanza metafisica*, Lazzarini riprende, fra l'altro, un confronto tra Rosmini e la fenomenologia che avevamo precocemente incontrato anche in Capone Braga, ma Baggio sottolinea in Lazzarini un certo distacco dal Rosmini più propriamente «gnoseologico», laddove invece la vicinanza maggiore tra i due è vista in quello che Lazzarini «chiama campo "metafisico esistenziale"»,[26] di cui indica la migliore esposizione nella tarda ed incompiuta *Teosofia*.

Più ancora di Lazzarini, a contribuire grandemente a sostanziare la presenza accademica

---

[23] Cfr. M. BOZZA, *L'interpretazione di Antonio Rosmini nell'orizzonte dell'ontocoscienzialismo di Edoardo Mirri*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 121-130.

[24] DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, cit., pp. 112-114.

[25] Cfr. *Focus: Rosmini e la fenomenologia*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 519, ss.

[26] A. BAGGIO, *Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 277- 291, qui p. 291. Cfr. R. LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, Bocca, Roma 1955, pp. 32-33.

ISSN 2385-216X

di Rosmini nei decenni centrali del Novecento fu però, come è ben noto, soprattutto un altro allievo di Aliotta, Michele Federico Sciacca. Il menzionato piuttosto comune interesse nella scuola aliottiana per le tematiche esistenziali si trova senz'altro anche in Sciacca, il quale insiste molto sui rapporti tra Rosmini e la tradizione della ricerca interiore di Agostino; non stupisce, dunque, che gli studiosi di Rosmini formatisi con Sciacca concordino con il già citato Lazzarini, nel considerare troppo accentrato su problemi solo gnoseologici il Rosmini del *Saggio* rispetto al suo sviluppo ulteriore, in particolare nella *Teosofia*.

Questo tipo di valutazione si riscontra fin da subito, appunto, nell'allievo di Sciacca Pietro Prini, su cui «Rosmini Studies», n. 7 ospita un articolo di Andrea Loffi. Partendo dalla tesi di laurea di Prini su Rosmini del 1941, vi si sottolinea proprio, la «superiorità dell'idea dell'essere per come è formulata nella *Teosofia*, rispetto alla formulazione precedente datane nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*», secondo una linea che porterà al libro del 1960 *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*. Secondo Prini, scrive Loffi,

> Rosmini toglieva la filosofia dalla reclusione nella gnoseologia e le apriva i percorsi di una teologia, di una cosmologia e di un'antropologia concrete; perché, infine, quel modo di intendere l'essere era, in qualche senso, un'anticipazione dei grandi 'esistenzialismi metafisici' di Heidegger, Jaspers e soprattutto Marcel[27]

(come si vede si parla qui di «esistenzialismo metafisico», così come Baggio aveva trovato l'inserimento di Rosmini da parte di Lazzarini in una «metafisica esistenziale»).

Interpreti come Lazzarini, sulla strada di Aliotta, e di Prini, sulla strada di Sciacca, invertono, così, l'accusa che a Rosmini faceva Gentile: se quest'ultimo criticava il Roveretano per restare fisso a un dualismo di separazione tra finiti e infinito, tra mondo e Dio, tra immanente e trascendente, tra soggetto e oggetto, Lazzarini e Prini ritengono invece che sia Gentile a rimanere implicato in un dualismo «gnoseologico», laddove invece la «metafisica esistenziale» di Lazzarini o l'«esistenzialismo metafisico» di Prini, superando la «gnoseologia» fondata sul problema soggetto/oggetto, prospetterebbero in Rosmini, afferma Loffi, una «sintesi originaria di essere e pensiero, presenza dell'essere nel pensiero»,[28] e non tanto e non solo una riconduzione dell'«essere al pensiero».

Che alcune tematiche "esistenziali" tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento entrassero in modo piuttosto diffuso nell'interpretazione di Rosmini – Prini non a caso, lo si è visto, citava Marcel – lo dimostrano, mi sembra, anche i *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, pubblicati nel 1957 da Sergio Benvenuti, nato nel '29, di cui «Rosmini Studies», n. 8 ripubblica il primo capitolo. Benvenuti aveva studiato con il già citato Chiavacci, che, come accennato sopra, apparteneva alla corrente che aveva svolto temi iniziali dell'attualismo gentiliano verso una filosofia maggiormente in sintonia con la tradizione cristiana. «Per giungere a possedere la vera Vita», scrive, tra l'altro, Benvenuti nel capitolo ripubblicato, «io devo riconoscere l'infinita

---

[27] A. LOFFI, *Il silenzio dell'idea. Pietro Prini lettore di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VII, 2020, pp. 115-129, qui p. 116.

[28] *Ibidem*.

ISSN 2385-216X

esigenza come la mia stessa persona, inoggettivarmi in essa per farla carne della mia carne e sangue del mio sangue: l'assoluta mancanza diventa allora infinito amore di Dio».[29] Venendo Benvenuti, seppure indirettamente attraverso Chiavacci, dalla scuola di Gentile, sembra qui che dall'atto infinito del filosofo siciliano si giunga all'«amore infinito di Dio», passando attraverso una «assoluta mancanza», non priva appunto di una certa tonalità esistenziale. Non a caso, sempre in questo capitolo, Benvenuti menziona *Spirito e libertà* di Berdjaev tradotto in italiano nel 1947 delle Edizioni di Comunità.

5. Una valutazione più positiva per la *Teosofia* rispetto al *Nuovo Saggio*, che abbiamo trovato sottolineata in Lazzarini e Prini, la si riscontra anche in un pensatore di formazione neoscolastica che, sempre negli anni Cinquanta, stava studiando intensamente Rosmini, ossia Italo Mancini, oggetto di un articolo di Andrea Aguti su «Rosmini Studies», n. 1.

Secondo Mancini, la *Teosofia* rappresenta, infatti, «la riscossa dell'essere reale», tramite «una metafisica discesista di tipo plotiniano»,[30] ma, sottolinea Aguti, ciò non toglie che nella interpretazione manciniana non rimangano delle riserve di fondo anche verso l'ultimo Rosmini. In Mancini, infatti, resta conclusivamente nei confronti di Rosmini, compresa la sua *Teosofia*, la «critica che tradizionalmente da parte tomista si rivolge all'argomento ontologico nelle sue varie versioni, e cioè che o presuppone un'intuizione dell'essenza di Dio che annulla la distanza tra Dio e l'uomo oppure fa passare per argomento filosofico un concetto di Dio che è assunto per fede»[31] (ricordiamo, in merito a quell'annullare la distanza tra Dio e l'uomo, le accuse dei neoscolastici di inizio secolo, menzionate dall'articolo di De Giorgi citato in apertura).[32]

Le critiche a Rosmini che troviamo ancora in Mancini si inserivano però in un contesto cattolico generale che era ormai diverso da quello di inizio secolo. Il rigido neotomismo si era più allentato, e l'attenzione a correnti "interioristiche" al dato di fede stava venendo in generale meno avversata (si è visto già Marcel, ma nel mondo cattolico italiano proprio in quegli anni comincia a diffondersi ampiamente Kierkegaard e lo stesso Mancini si confronta, per esempio, a fondo con la scuola ermeneutica storicistico-diltheyana).

In questo contesto, il centenario della morte del 1955, non a caso, vide nelle varie correnti del mondo cattolico italiano un interesse diffuso per Rosmini e tra le molteplici iniziative per la ricorrenza ci fu anche – pur in generale con un tono meno elogiativo di altre coeve – un numero doppio della «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» dell'Università cattolica milanese (pubblicato

---

[29] S. BENVENUTI, *I Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini di Sergio Benvenuti*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 349-358, qui p. 357.

[30] A. AGUTI, *Italo Mancini interprete di Rosmini*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 109-116, qui p. 113.

[31] Ivi, qui p. 115.

[32] Cfr. *supra*, nota 2.

ISSN 2385-216X

anche come volume autonomo).[33] Tra i partecipanti più giovani a questa iniziativa, oltre a Mancini,[34] c'era, formatosi con il medesimo docente di quest'ultimo, ossia Gustavo Bontadini, anche Emanuele Severino. Come emerge in un articolo di Massimo Donà su «Rosmini Studies», n. 9, il giovane Severino critica Rosmini perché, nella conoscenza, un essere ideale che venisse prima di qualunque sua determinazione sarebbe contraddittorio, giacché il non avere determinazioni presuppone già queste ultime, anche solo per negarle. Donà sottolinea, però, anche nella stessa filosofia di Severino, un presupporre inconscio di un essere che viene prima di qualsiasi differenziazione consapevole tra gli enti, non allontanandosi troppo, dunque, almeno da questo punto di vista, il filosofo bresciano da quanto egli stesso criticava in Rosmini.[35]

6. Oltre a Prini, Mancini e Severino, anche un altro giovane destinato a un ruolo significativo nella filosofia italiana della seconda metà del secolo studiava negli anni Cinquanta intensamente Rosmini: Pietro Piovani.

Con lui e con il suo maestro Giuseppe Capograssi, trattati nell'articolo di Francesco Ghia in «Rosmini Studies», n. 1, è in primo piano il Rosmini filosofo morale e del diritto, nel profondo intreccio di tali settori al suo pensiero complessivo. In particolare, Ghia cita un pregnante passo di Capograssi in cui si parla del fatto che la «condizione di spirito [...] che sostiene tutto il pensiero di Rosmini» è «che pensiero e carità siano la stessa cosa». Tale «carità» era per Capograssi, secondo una definizione del suo allievo Piovani anch'essa citata da Ghia, affrontare la «fatica sovrumana» di «vivere, per atto di amore, la vita degli altri, nei loro dolori e nelle loro gioie, nei dolori ben più frequenti delle gioie vere».[36]

Nel suo libro del 1957 sulla teodicea sociale di Rosmini, Piovani argomentava che, secondo il Roveratano, forze sociali che affermano di poter diventare in grado di eliminare qualsiasi male non lo fanno affatto allo scopo di ottenere questo, ma piuttosto per sfruttare i dolori altrui per aumentare la propria forza, mentre il tema della sofferenza e del male resterà sempre una questione che dovrà essere affrontata. Nel contesto degli anni Cinquanta, Piovani sottolineava questo soprattutto di fronte alle forme di utopismo marxistico o consumistico, ma un autore come Augusto Del Noce, in una conferenza del 1982, pubblicata postuma, pur elogiando vari aspetti del

---

[33] *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XLVII, 1955, nn. 4-5, luglio-ottobre (scritti di Agostino Gemelli, Francesco Olgiati, Battista Pasinetti, Emanuele Severino, Italo Mancini, Guido Aceti, Giovanni Soranzo e Elisa Oberti); AA. VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi vari*, a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, Vita e Pensiero, Milano 1955.

[34] Questo articolo di Mancini del 1955, dal titolo *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, è stato ora ripubblicato in «Rosmini Studies», X, 2023, pp. 457-520.

[35] M. DONÀ, *Essere e totalità. Severino-Rosmini: critica di una critica*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 131-141.

[36] F. GHIA, *'Non intratur in veritatem nisi per caritatem'. Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 39-48, qui pp. 39-40.

ISSN 2385-216X

libro di Piovani, riteneva che in esso Rosmini emergesse eccessivamente quale «interprete intransigente e coerente del pessimismo della Chiesa cattolica», e critico dunque verso «nuove vie del temporalismo grazie alle quali la Chiesa come istituzione può sperare di riconquistare con nuove energie, con più vasta efficacia, la supremazia nel mondo».[37] Per Del Noce, in questo modo, Piovani si nascondeva «manzonianamente dietro a Rosmini nel nome di un liberalismo che successivamente diventerà sicuramente laico seguendo la linea di un destino che era già in qualche modo scritto in quel libro».[38] Quello di Piovani su Rosmini, infatti, – come sottolineò anche Giovanni Moretto in un articolo del 1994 ripubblicato in «Rosmini Studies», n. 4, a cura di Guido Ghia – era un libro profondamente "laico", ma, proprio per questo, notava sempre Moretto, rimase nel complesso isolato nella coeva letteratura rosminiana,[39] la quale, dopo molto sospetto, stava trovando invece, come si diceva, nonostante qualche persistente riserva di provenienza neoscolastica, assai meno diffidenza di prima nelle stesse autorità della Chiesa come istituzione e in tutti coloro che a tali autorità fossero particolarmente sensibili.

Partendo dalla *caritas* che già Capograssi sottolineava in Rosmini, Moretto rimarcava inoltre l'interesse specifico per il Roveretano in scrittori e poeti quali Manzoni, Fogazzaro e Rebora,[40] secondo una linea che, per parafrasare il più volte menzionato Chiavacci, potremmo definire di «ragione poetica» [41] ossia di una ragione innervata da una contemplazione caritatevole

---

[37] A. DEL NOCE, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, trascrizione della registrazione di una conferenza a Stresa dell'agosto 1982, in appendice a P. ARMELLINI, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251, qui pp. 242-243, passo che cita letteralmente da P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1957 (2 ed., Morcelliana, Brescia 1997, pp. 407 e 408); utilizzando le citazioni implicite ma letterali da Piovani correggo la trascrizione citata che riporta «piegare» invece di «sperare».

[38] DEL NOCE, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, cit., p. 243.

[39] G. MORETTO, *Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, a cura di G. GHIA, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 391-396, qui in part. pp. 395-396. Lo stesso Piovani scriveva chiaramente, nella *Prefazione* al suo libro del 1957, che «l'etica laica deve interessarsi di problemi che prima sembravano riservati, abbandonati all'etica religiosa», P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, 2 ed., Morcelliana, Brescia 1997, p. XXVIII.

[40] In particolare, la figura di Rebora è stata più volte trattata ni «Rosmini Studies»: P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 293-297; F. DE GIORGI, *La scuola italiana di spiritualità, il rosminianesimo e la Riforma cattolica*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 335-390, qui pp. 373-376; E. MANNI, *Un ritratto in versi. Antonio Rosmini nella poesia di Clemente Rebora*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 315-324; P. MARANGON, *Il movimento dei Focolari nell'interpretazione di Clemente Rebora*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 161-168; E. MANNI, *Possibile influsso focolarino nell'inno* Il gran grido *di Clemente Rebora?*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 169-180.

[41] Cfr. G. CHIAVACCI, *La ragione poetica*, Sansoni, Firenze 1947.

ISSN 2385-216X

complessiva per ogni aspetto esperito della realtà.

7. Mi sono diffuso piuttosto analiticamente sui tanti, diversi saggi che hanno riguardato la ricezione e la discussione di Rosmini nella filosofia italiana, nel primo decennio di «Rosmini Studies», perché proprio la quantità e la diversità dei filosofi novecenteschi trattati mi sembra siano conseguenza di un aspetto qualificante della rivista: indagare in un modo teoreticamente e storiograficamente attento la pluralità dei punti di vista che hanno reso il confronto con Rosmini una componente non trascurabile – e anche questo mi sembra emerga dal complesso di questi articoli – nella storia stessa della filosofia italiana del Novecento.

Corrispondentemente, dal lato teoretico, proprio attraversando tanti e diversi punti di vista, emergono alcuni aspetti che, al di là delle opzioni di fondo da cui li si è voluti valutare, rappresentano dei contenuti trasversali del pensiero di Rosmini, così come, ad esempio, la ribadita centralità di un essere infinito nei confronti del quale l'interiorità di ciascun finito trova la propria stessa più significativa collocazione, in una considerazione insieme sia conoscitiva che morale, e in un senso, non secondariamente, "caritatevole" verso tutti gli altri finiti, laddove tale senso caritatevole di ogni finito agli altri finiti si fonda e si conclude nell'essere caritatevole dell'infinito stesso.

Se all'inizio del secolo, aspetti di questo tipo venivano tacciati di essere troppo "interioristici" da un'autorità ecclesiastica che preferiva tutto sommato impostare il rapporto con l'infinito in un modo più esternamente esigibile, in quel periodo gli stessi aspetti invece potevano maggiormente richiamare pensatori "laici" nella loro ricerca di recuperare almeno alcuni contenuti di lunghi portati culturali, storici e ontologici, senza i quali sentivano come svuotata la loro stessa "laicità" di pensiero (e non si tratta qui del solo Gentile, come si è visto, ma lo spettro dei confronti trasversali con Rosmini era allora alquanto più ampio e la rivista l'ha documentato).

Nei decenni centrali e finali del Novecento, invece, all'interno di varie linee della stessa filosofia sensibile all'autorità ecclesiastica istituzionale, aumentò senz'altro l'interesse per Rosmini e per un recupero di contenuti interioristici verso l'infinito, rimarcando, però, a questo punto, in modo più o meno esplicito, l'esigente tutela su essi da parte della stessa autorità ecclesiastica (non troppo diversamente, in merito a ciò, da come avevano fatto gli allora più sparuti «rosministi di stretta osservanza» del primo Novecento, di cui parlava De Giorgi). A questo tipo di rimarcazione nella maggioranza della letteratura rosminiana degli anni centrali e finali del Novecento si accompagnò, d'altra parte, in tale periodo, in modo pressoché specularmente contrario a quanto era accaduto all'inizio del secolo, un interesse vieppiù minore per Rosmini da parte delle filosofie meno sensibili alla tutela ecclesiastica: un grosso e impegnato libro "laico" sul Roveratano come quello di Piovani diventò allora, come precisamente notava Moretto, una rarità eccezionale.

Di fronte a questa situazione, mi sembra che l'analisi teorica e storica variegata che gli articoli sui «Rosmini Studies» hanno offerto nel loro primo decennio, a cominciare proprio dal modo plurale con cui è stata affrontata la ricezione novecentesca del Roveretano, vada nella direzione di far sì che i testi della storia filosofica più o meno recente – Rosmini e la sua ricezione compresi – non restino un vessillo o uno zimbello di questa o quella parte, ma un patrimonio da discutere criticamente per tutti.

omar.brino@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)

ISSN 2385-216X

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 125-134

ANDREA MARRONE

I PERIODICI DI CULTURA, LA «RIVISTA ROSMINIANA» E LA PEDAGOGIA CATTOLICA DEL PRIMO NOVECENTO*

CULTURAL JOURNALS, THE «RIVISTA ROSMINIANA» AND CATHOLIC PEDAGOGY IN THE EARLY 20TH CENTURY

The article presents methods and contents of the book entitled Between Herbartians and Neoidealists. Pedagogy in the Catholic journals of the early 20th century. The essay focuses on the role of the journals in the pedagogical debate in the Giolitti era, but also on their function in the field of educational historiography. An important part of the present discussion is dedicated to the role of Rosminian pedagogy and its presence in the four periodicals studied, especially in the «Rivista Rosminiana».

I. LE RIVISTE COME FONTE DI RICERCA STORICO PEDAGOGICA

Sin dalla loro più significativa diffusione nell'Ottocento, i periodici hanno rappresentato degli strumenti fondamentali per l'elaborazione delle varie scienze, spazi decisivi per il confronto tra i protagonisti del mondo culturale, ma anche dei canali privilegiati per la disseminazione dei saperi. Alle colonne delle riviste, infatti, studiosi e divulgatori hanno affidato gli esiti delle proprie ricerche, preso posizione rispetto al dibattito coevo, manifestato interessi culturali, indicato prospettive d'indagine, codificato contenuti per i propri lettori, specie nelle testate che hanno mantenuto tagli più divulgativi. Per queste ragioni, gli storici delle varie discipline hanno da tempo guardato ai periodici come delle fonti preziose per ricostruire gli itinerari delle correnti di pensiero, i dibattiti culturali e politici, la diffusione di idee e di teorie nei più svariati

* Presentazione di A. MARRONE, *Tra herbartiani e neoidealisti. La pedagogia nelle riviste cattoliche del primo Novecento*, Marcianum Press, Venezia 2023.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

ambiti.[1]

In campo pedagogico, l'interesse per le riviste risale agli anni Ottanta del secolo scorso, quando alcune ricerche internazionali - si pensi ai lavori di Pierre Caspard e poi di Antonio Nóvoa -[2] fecero da apripista ad un vasto filone d'indagine dedicato alla stampa periodica educativa e scolastica, poi destinato a svilupparsi in numerosi Paesi. Si tratta di indagini nate non solo con l'obiettivo di ricostruire contenuti e itinerari della pedagogia "alta", ma soprattutto per esplorare, proprio attraverso i periodici specializzati, le prospettive, gli argomenti e le metodologie che influenzarono gli insegnanti che ne fruivano e per cui questi oggetti di aggiornamento e di lavoro rappresentavano un punto di riferimento essenziale. Occorre tenere presente che gran parte delle riviste pedagogiche, visto il significativo e sempre crescente numero di docenti (specie se paragonato all'esiguo numero degli accademici), si rivolgeva principalmente agli insegnanti dei vari ordini di scuola. Le proposte didattiche e gli strumenti operativi costituivano dunque la parte preponderante di molti di questi periodici, sebbene non mancarono, anche in questi casi, considerazioni su dibattiti teorici o cimenti sulla lotta politico - scolastica.

Nel nostro Paese le prime ricerche sulle riviste educative sono state condotte da Giorgio Chiosso, che, in concomitanza con l'affermazione di questi studi in campo internazionale, ha pubblicato una serie di saggi sul tema.[3] Dopo i primi sondaggi su specifiche realtà editoriali, la ricerca è stata convogliata, come accaduto in altri Paesi, verso più sistematiche raccolte di carattere enciclopedico, con l'obiettivo di rappresentare nel dettaglio il vasto mondo dei periodici scolastici. Nonostante la prevalenza, ancora in quegli anni, di una storiografia pedagogica

---

[1] Per limitarci a qualche esempio nel settore filosofico e religioso si vedano: P. DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste, 1945-2000*, Franco Angeli, Milano 2006; ID. (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste, 1945-2000*, vol. II, Franco Angeli, Milano 2008; M. BENEDETTI - D. SARESELLA (eds.), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Edizioni biblioteca francescana, Milano 2010; P. DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Franco Angeli, Milano 2013.

[2] Cfr. P. CASPARD (ed.), *La presse d'éducation et d'enseignement, XVIIIe siècle – 1940: répertoire analytique*, Éd. du CNRS, Paris, 1981-1991; A. NÓVOA, *A imprensa de educação e ensino: repertório analítico (séculos XIX-XX)*, Instituto de Inovação Educacional, Lisboa 1993; P. CASPARD KARYDIS (ed.), *La presse d'éducation et d'enseignement, 1941 – 1990: répertoire analytique*, INRP, Paris - Lyon 2000-2005. Sugli sviluppi delle ricerche in campo internazionale, si veda il recente numero della rivista «History of Education & Children's Literature», che presenta un'ampia parte monografica dedicata alla storia di varie riviste per insegnanti, bambini e giovani pubblicate in Italia, Spagna, Francia, Brasile e Stati Uniti. Cfr. «History of Education & Children's Literature», XVI, 2021, 2.

[3] Cfr. G. CHIOSSO (ed.), *Scuola e stampa nel Risorgimento. Giornali e riviste per l'educazione prima dell'Unità*, Franco Angeli, Milano 1989; ID. (ed.), *Scuola e stampa nell'Italia liberale: giornali e riviste per l'educazione dall'unità a fine secolo*, La Scuola, Brescia 1993; ID. (ed.), *La stampa pedagogica e scolastica in Italia (1820-1943)*, La Scuola, Brescia 1997; ID., *La stampa pedagogica e scolastica in Italia tra Otto e Novecento*, in «Revista História da Educação», XXIII, 2019, 1, pp. 1-51.

ISSN 2385-216X

perlopiù attenta alla storia delle idee, la ricerca non si è limitata, anche in Italia, alle testate dal taglio teoretico (riviste che a ragione continuano ad attirare l'interesse dei ricercatori),[4] ma ha compreso anche la torrenziale produzione di riviste educative dalle più modeste pretese culturali, sorte, a migliaia e a macchia d'olio in tutta Italia, per accompagnare gli insegnanti nella didattica dei vari gradi di scuola, aggiornarli sulle disposizioni normative, condividere esperienze formative.[5] In questo caso si tratta di iniziative editoriali perlopiù curate da gruppi di insegnanti, dirigenti o intellettuali di provincia, la cui storia, per molto tempo dimenticata, ha però il merito di far ben trasparire interessi, mentalità e prospettive di chi, in effetti, operava nella scuola.

A circa quarant'anni dall'esordio di questo ormai ricco filone di studi, si può affermare che le ricerche sui periodici abbiano arricchito su più fronti la conoscenza storico pedagogica ed educativa. In prima istanza, hanno permesso di conoscere con maggiore precisione e completezza gli itinerari del dibattito teorico, le attività e le posizioni di alcuni dei suoi protagonisti, il grado di diffusione delle varie correnti, la loro capacità di penetrazione negli ambienti scolastici. Sul piano del confronto politico, poi, sono state implementate le conoscenze intorno ai dibattiti che, nelle varie fasi della storia italiana, hanno caratterizzato il mondo scolastico. Anche sul piano della vita educativa, infine, gli studi sulle riviste hanno contribuito a rivelare le immagini di scuola e delle sue prassi così come si sono evolute nel tempo, recuperando memorie, modalità e contenuti che vi erano descritti e promossi.

Se la "miniera" delle riviste ha già permesso di conseguire importanti risultati in campo storico pedagogico, non si può ritenere che questo campo di studi sia già esaurito, poiché vari e ampi sono ancora i margini per ulteriori approfondimenti.

II. Il ruolo dei periodici di cultura nella pedagogia cattolica del primo Novecento

Tra le più recenti ricerche storico pedagogiche che hanno valorizzato i periodici come principale fonte di indagine vi è la monografia pubblicata da chi scrive con il titolo *Tra herbartiani e neoidealisti. La pedagogia nelle riviste cattoliche del primo Novecento* e che qui viene presentata nelle sue prospettive metodologiche e nei suoi principali contenuti.

---

[4] Si vedano, per esempio, i seguenti lavori: M.A. D'Arcangeli, *Verso una scienza dell'educazione. La «Rivista Pedagogica» (1908-1939)*, Anicia, Roma 2012; G. Zago, *Il dibattito sulle scienze umane nella «Rivista di Filosofia e Scienze Affini»*, in M.A. D'Arcangeli - Alessandro Sanzo (eds.), *Le "scienze umane" in Italia tra Otto e Novecento. Pedagogia, psicologia, sociologia e filosofia*, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 185-203.

[5] Tra i più recenti studi in questo settore, segnaliamo l'esemplare volume di R. Bressanelli, *L'«intrapresa ardita». La rivista per gli asili «Pro Infantia» nel suo primo ventennio di vita (1913-1933)*, Pensa Multimedia, Lecce 2023.

ISSN 2385-216X

Il volume si colloca nel solco di un più ampio percorso di ricerca dedicato all'approfondimento della pedagogia cattolica italiana nella fase compresa tra l'Unità e il primo dopoguerra. Si tratta di una lunga stagione su cui per molto tempo ha pesato un certo pregiudizio storiografico, secondo il quale l'elaborazione educativa di matrice cristiana sarebbe stata ripetitiva e poco originale, soverchiata prima dall'egemonia scientista e poi in difficoltà di fronte all'incipiente neoidealismo, almeno sino alla costruzione di un più forte nucleo pedagogico costituitosi negli anni Venti intorno all'Università Cattolica di Milano. Per verificare l'effettivo contributo della pedagogia cristiana in età liberale e giolittiana, nei volumi *La pedagogia cattolica nel secondo Ottocento* (2016) e poi in *«Il progresso dell'istruzione ha bisogno di libertà». I cattolici e le questioni scolastiche tra Otto e Novecento* (2019) sono già stati analizzati i principali autori di ispirazione cattolica, mettendo in luce il loro apporto sul piano dell'elaborazione pedagogica, ma anche il loro impegno sul fronte didattico e politico - scolastico.

In estrema sintesi, è sinora emerso un quadro plurale e significativo, nel quale, pur in un contesto non felice per la cultura religiosa e in un momento culturale perfino litigioso rispetto ai riferimenti filosofici di base, la pedagogia cattolica ha cercato una propria linea teorica capace di confrontarsi e opporsi, ove necessario, con le più importanti scuole di pensiero coeve. Si tratta di un lungo periodo di semina, nel quale, attraverso la crisi e il confronto con uno scenario in parte avverso, si sono poste le basi per una più qualificata e incidente presenza dei cattolici nel campo dell'elaborazione pedagogica.

Il nuovo volume appena pubblicato ha l'obiettivo di esplorare ulteriormente il contributo del mondo cattolico alla riflessione educativa e scolastica, prendendo in esame la storia e gli apporti di alcune riviste di cultura. In particolare, il volume analizza quattro periodici: la «Rassegna Nazionale», la «Rivista Rosminiana», «Studium» e la «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica». In realtà si tratta di iniziative editoriali non propriamente pedagogiche. Se la seconda e la quarta si presentano come riviste di carattere filosofico, la «Rassegna Nazionale» e «Studium» spaziarono, con contenuti e profili diversi, su più ampie questioni culturali. Sebbene in maniera non esclusiva, tuttavia, i quattro periodici si occuparono copiosamente di questioni pedagogiche ed educative. Non a caso, ad esse collaborarono i più impegnati pedagogisti cattolici del tempo. Per limitarci ad un esempio, Giuseppe Allievo, docente a Torino per più di quarant'anni e principale esponente della corrente spiritualista e cristiana, scrisse diversi articoli su tutti e quattro i periodici.

Per comprendere la scelta di queste fonti, occorre inoltre evidenziare che almeno sino agli anni Trenta del Novecento (quando vide la luce, nel 1933, il «Supplemento pedagogico» di «Scuola Italiana Moderna»), mancò un periodico cattolico specializzato in quella che possiamo definire la riflessione educativa "alta".[6] Così, oltre ad alcune riviste scolastiche in cui non mancarono incursioni teoretiche,[7] furono i periodici culturali o con prevalenti interessi filosofici a

[6] «Il Supplemento pedagogico», dopo l'interruzione causata dalla guerra, proseguì le pubblicazioni con il titolo «Pedagogia e Vita». Nel 1954 vide la luce «Orientamenti pedagogici», voce degli studi dell'allora Ateneo Salesiano.

[7] Si pensi a «Scuola Italiana Moderna» e ai periodici nati in seno all'Opera dei Congressi. Cfr. MAESTRI, *Educazione popolare e società in «Scuola Italiana Moderna» (1893-1993)*, La Scuola, Brescia

ISSN 2385-216X

colmare tale assenza, lasciando ampio spazio agli studiosi cattolici e alle loro riflessioni. Non sembra un caso che alcune di queste riviste, basti pensare al caso de «La Civiltà Cattolica»,[8] abbiano già attirato l'interesse della storiografia pedagogica.

Sebbene in modo non esclusivo, i quattro periodici citati rappresentarono dunque degli spazi non secondari per l'elaborazione pedagogica cattolica, nei quali si cercò di difenderne i principi, si operò un costante confronto con le altre correnti, si guardò con interesse e spirito critico al dibattito internazionale. In via preliminare, la ricerca ha preso in esame l'origine di queste imprese editoriali, mettendo in luce le vicende dei protagonisti, il contesto e la collocazione culturale, ma anche la diffusione e il successo nel dibattito culturale. Sulla base di un dettagliato spoglio dei fascicoli, compresa l'analisi di rubriche dedicate alle notizie e alle recensioni (sezioni molto ricche per cogliere gli interessi delle redazioni), se ne è poi delineata la dimensione pedagogica ed educativa, mettendo in evidenza gli interessi in questi frangenti, il contributo teoretico, le battaglie in campo scolastico, lo spazio dedicato alla manualistica scolastica e alla letteratura per l'infanzia.

III. PLURALITÀ E UNITÀ NELLE PROPOSTE PEDAGOGICHE

L'arco temporale in cui si snoda la ricerca ha il suo principale punto d'inizio nell'età giolittiana. In questo periodo, infatti, presero avvio tre dei quattro periodici approfonditi (la «Rivista Rosminiana» nel 1906, «Studium» e la «Rivista di Filosofia Neoscolastica» nel 1909). Solo la «Rassegna Nazionale» aveva una storia precedente: fu infatti fondata nel 1879. Il termine ultimo della ricerca è il 1922: con l'avvento del Fascismo e la successiva approvazione della Riforma Gentile, iniziò una nuova e ben distinta fase della storia pedagogica e scolastica del nostro Paese.

Come si può intuire già dai titoli delle riviste, i quattro periodici presentano tratti, storie, filosofie e posizioni per molti versi differenti, ben rappresentando la pluralità del mondo cattolico del tempo. Se il pensiero di Antonio Rosmini dominò la rivista che già nel nome a lui si riferiva, forte fu l'influenza del Roveretano anche sulla «Rassegna Nazionale», cui collaborarono alcuni dei protagonisti del gruppo rosminiano (basti citare Francesco Paoli, Carlo Calzi, Michelangelo Billia, Giuseppe Morando, Carlo Caviglione e Luigi Vitali). La «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», nata dall'intraprendenza del giovane Agostino Gemelli, fu direttamente ispirata al movimento filosofico e pedagogico di stampo tomista sviluppatosi presso l'Università di Lovanio sotto la guida di Désiré Mercier. Com'è noto, tale scuola trovò una sua felice espressione anche in campo pedagogico, grazie a studiosi come Martin Gillet e poi Albert Kriekemans e Frans De Hovre. In modo analogo, ben prima della fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e

---

1997; R. SANI, *I periodici scolastici dell'intransigentismo cattolico (1879-1904)*, in L. PAZZAGLIA - R. SANI (eds.), *Scuola e società nell'Italia unita dalla Legge Casati al centro-sinistra*, La Scuola, Brescia 2001, pp. 127-170.

[8] Cfr. C. GHIZZONI, *Educazione e scuola all'indomani della grande guerra. Il contributo de «La Civiltà Cattolica» (1918-1931)*, La Scuola, Brescia 1997.

ISSN 2385-216X

della conversione di Mario Casotti, anche la «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» cercò di avviare, per esempio con gli studi di Luigi Borriello, una più sistematica teoria pedagogica ispirata al realismo aristotelico-tomista.

Più trasversale fu la linea della rivista «Studium», forse anche per la composizione della sua redazione e il suo particolare pubblico. Fondata e animata dai giovani della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), si caratterizzò per un taglio divulgativo ed un orientamento filosofico ibrido, nel quale si possono riscontrare varie influenze: quella di Romolo Murri, di Agostino Gemelli, di Giuseppe Toniolo, della cultura cattolico liberale, ma anche di quella intransigente. Il rosminianesimo rimase quasi estraneo al giornale della FUCI, tanto che nel periodo interessato «Studium» dedicò un solo articolo, sebbene molto significativo come si dirà, al filosofo roveretano.

Nonostante alcune differenze nell'impianto filosofico, dallo spoglio dei quattro periodici emergono alcuni argomenti comuni sul piano educativo e scolastico di cui ci limitiamo a fare di seguito un veloce cenno. Di fronte all'ancora persistente influenza del positivismo sulla cultura e sulla pedagogia italiana, le riviste furono caratterizzate dalla volontà di salvaguardare la dimensione spirituale della vita personale e del suo sviluppo, rifiutando la riduzione materialistica dell'uomo e la conseguente ipotesi di alterare la relazione educativa sminuita ad un congegno deterministico e determinabile. D'altra parte, in polemica con il neoidealismo che proprio in alcune università iniziava a trovare sempre più consensi, le riviste valorizzarono il ruolo della ricerca sperimentale in campo pedagogico, promuovendo l'importanza dei dati scientifico-sperimentali come un indispensabile supporto alla comprensione dello sviluppo psicologico dell'allievo e alla definizione di più efficaci metodi didattici. In questo senso, i periodici mostrarono grande interesse per tali ricerche in ambito internazionale, seguendo con attenzione l'attività dei laboratori psico-pedagogici che iniziavano allora a diffondersi in Europa e negli Stati Uniti, ma anche pubblicizzando i primi tentativi per promuovere anche in Italia indagini e gruppi di ricerca orientati a diffondere e applicare il metodo sperimentale nello studio della didattica.

L'analisi delle riviste ha poi confermato un notevole interesse per lo scenario coevo. Lo stesso titolo del volume intende indicare come la corrente pedagogica cattolica cercò di definire la sua identità attraverso l'incontro e distinzione con le due scuole che, in età giolittiana, guidavano lo scenario pedagogico: quella neoherbartiana (che del tardo positivismo, pur con le dovute distinzioni, raccolse in qualche modo l'eredità) e la già citata scuola neoidealista.

Nonostante l'inevitabile interesse per le vicende italiane, i periodici seguirono il dibattito pedagogico internazionale, sebbene in forma e con preoccupazioni diverse. Oltre al già citato interesse per gli sviluppi delle ricerche psicopedagogiche in area tedesca, francese e statunitense, dedicarono diversi saggi agli autori che si concentrarono sull'educazione del carattere, come Wilhelm Friedrich Forster, Jean Guibert e il già citato Martin Gillet. Va inoltre evidenziata la significativa attenzione per il movimento dell'educazione nuova e i pedagogisti dell'attivismo europeo e americano, che proprio in quegli anni iniziava ad affermarsi.

Per quanto riguarda la politica scolastica, forte fu l'interesse per la situazione, il dibattito nazionale e le iniziative della Minerva. Anche in questo frangente si possono intravedere alcune istanze comuni, come la richiesta di salvaguardare l'apporto dell'educazione religiosa nell'educazione pubblica (pur modulato con proposte diverse) e l'insistente richiesta di superare l'assetto monopolistico del sistema formativo italiano, attuando il principio della libertà d'insegnamento. In generale si può dire che tutte e quattro le riviste contribuirono a diffondere un nuovo

ISSN 2385-216X

approccio nella difesa della storica battaglia per la libertà della scuola. In particolare, misero da parte la nostalgia del monopolio confessionale dell'educazione, puntando sulla richiesta di un modello sussidiario e plurale dell'istruzione pubblica, sostenuto sulla base dei principi liberali e in virtù dei possibili effetti positivi sulla qualità della scuola, così come attestavano le condizioni degli istituti di quegli stati che rispettavano tale ispirazione.[9]

IV. Il ruolo della pedagogia rosminiana

Se le teorie educative dell'abate di Rovereto trovarono nella «Rivista Rosminiana» il principale canale di diffusione, approfondimento e sviluppo, la loro presenza non fu secondaria, sebbene in misura diversa, anche nelle altre riviste. Riguardo la «Rivista di Filosofia Neoscolastica», è noto come, soprattutto in questi decenni, le sue posizioni furono lontane, specie in campo gnoseologico, da quelle rosminiane. I riferimenti alla pedagogia del Roveretano e dei suoi continuatori sono dunque esigui, almeno in questa fase. L'unica segnalazione che merita un cenno è quella presente in una recensione di Francesco Olgiati, il quale trattando del *Manuel d'histoire de la pédagogie* (1919) del lasalliano Jules Herment, pur valorizzandone alcune parti, lamentò come il volume non trattasse di alcuni pedagogisti italiani meritevoli, tra cui proprio il Rosmini. Una considerazione, viste le temperie dell'epoca, abbastanza importante.

Se, come già accennato, la rivista «Studium» sembrò poco attenta al pensatore roveretano, l'unico articolo a lui dedicato si può ritenere il più significativo saggio sulla riflessione educativa rosminiana pubblicato dalle quattro riviste nel periodo approfondito. Scritto da Giuseppe Allievo, uscì in tre puntate tra il 1912 e il 1913.[10] Si tratta di un articolo di grande valore, visto anche il ruolo dell'autore nella storia del rosminianesimo pedagogico tra Otto e Novecento.[11]

La «Rassegna Nazionale» fu, come anticipato, fortemente influenzata dal pensiero di Rosmini, a cui la rivista fece riferimento anche sul piano più specificatamente pedagogico e scolastico. Sui suoi fascicoli apparvero una serie di articoli curati da alcuni dei più qualificati studiosi della riflessione educativa del Roveretano, che, oltre a valorizzarne il contributo, si occuparono

---

[9] Sugli sviluppi della battaglia per la libertà d'insegnamento in area cattolica tra età umbertina e giolittiana si vedano: C. Ghizzoni, *Cattolici, educazione e scuola nei primi anni dell'Unione popolare (1906-1909)*, «History of Education & Children's Literature», IX, 2014, 1, pp. 603-634; G. Chiosso, *L'educazione degli italiani. Laicità, progresso e nazione nel primo Novecento*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 155-196; A. Marrone, *Cattolici, scuola dello Stato e libertà di insegnamento tra fine Ottocento ed età giolittiana*, in «Nuova Secondaria Ricerca», XXXVII, 2020, 6, pp. 42-51.

[10] G. Allievo, *Antonio Rosmini*, «Studium», VII, 1912, 7-8-9, pp. 262-270; VII, 1912, 10-11-12, pp. 313-332; VIII, 1913, 1, pp. 1-13.

[11] Sul rapporto tra Allievo e Rosmini si veda il mio articolo *L'eredità pedagogica di Rosmini nelle opere di Giuseppe Allievo e Carlo Uttini*, in «Annali di Storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», IXXX, 2022, 1, pp. 154-170.

ISSN 2385-216X

di svariate questioni storiche, metodologiche e scolastiche. Si tratta di percorsi ampiamente approfonditi nel volume, che sembrano confermare, nonostante il *Post obitum* e la persecuzione culturale subita dai rosminiani, la vivacità, anche sul piano pedagogico, di questo gruppo.

In ultimo, fu soprattutto la «Rivista Rosminiana» a rappresentare uno spazio privilegiato, sebbene non esclusivo come si è visto, per la corrente pedagogica ispirata al Roveretano, coltivando, sin dalla fondazione, spiccati interessi pedagogici. Avviata nel 1906 per merito del filosofo Giuseppe Morando, sul suo contributo sono già stati pubblicati alcuni studi,[12] sebbene manchi ancora una ricerca sistematica che ne abbracci tutta la storia. Debole è stata, invece, l'attenzione per i suoi interessi pedagogici. Lo studio di questa prima fase della rivista colma, dunque, un vuoto storiografico, che, più in generale, riguarda la lunga fase della pedagogia rosminiana in questi decenni.

Come per le altre riviste, il volume prende in esame la storia del periodico, le ragioni che hanno portato alla sua fondazione, la struttura e l'evoluzione dei fascicoli, il profilo dei collaboratori e gli argomenti trattati. Il capitolo si limita alle prime due serie della rivista. La prima è quella che va dalla fondazione al 1914, anno in cui Giuseppe Morando morì. In questa fase, dominata dalla personalità del direttore, il periodico si ritagliò un ruolo non secondario nel panorama culturale italiano, attirando l'attenzione delle altre correnti culturali e coinvolgendo una serie di importanti collaboratori. Nella seconda serie, la rivista fu guidata da Carlo Caviglione, professore nei licei e appassionato studioso di Rosmini. In questo periodo il periodico pubblicò una serie di lavori sulla pedagogia del Roveretano, contribuendo a farne riscoprire il contributo. La guerra mise in crisi la vita della rivista, tanto che nel 1922, in ritardo con i numeri e in difficoltà economica, si decise di affidare la direzione a Damiano Avancini, ex allievo del Collegio Rosmini di Domodossola e fondatore dell'associazione «Antonio Rosmini».

Oltre a ripercorrere le principali fasi di questi primi diciassette anni di pubblicazioni, la ricerca si sofferma soprattutto sugli interessi pedagogici e scolastici del periodico. Sulla base di un minuzioso spoglio dei fascicoli, compresi gli articoli sulle notizie e i libri recensiti, emerge, sin dalla fondazione, un forte interesse per le questioni educative. Un primo gruppo di articoli riguarda la pedagogia di Rosmini, che fu oggetto di varie ricerche, non solo tese a mostrarne il valore, ma anche i possibili sviluppi. Sul tema intervenne lo stesso direttore Giuseppe Morando, e poi altri autori come Carlo Caviglione, Elena De Vita e Carlo Verde. La rivista seguì poi con

[12] Sulla storia della «Rivista Rosminiana» si vedano: D. MORANDO, *Indice generale della "Rivista Rosminiana" nei suoi primi 35 anni di vita (1906-1941)*, in «Rivista Rosminiana», XXXVII, 1942, 2, pp. III-VII; P. DE LUCIA, *«Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura». Dall'apologia alla teoresi*, in DI GIOVANNI (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste, 1945-2000*, cit., pp. 215-228; A. ZAMBARBIERI, *Giuseppe Morando, la "Rivista Rosminiana" e il riformismo modernista,* in BENEDETTI - SARESELLA (eds.), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, cit., pp. 149-175; F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 119-139; ID., *Saints, visionnaires, hérétiques et poètes. Mysticisme néo-catholique et modernisme orthodoxe dans le groupe de Fogazzaro*, in G. LOSITO - CH. J. TALAR (eds.), *Modernisme, mystique, mysticisme*, Champion, Paris 2017, pp. 373-400.

ISSN 2385-216X

attenzione anche il crescente e trasversale interesse per gli studi pedagogici rosminiani, rintracciati in autori per molti versi lontani dalle posizioni del Roveretano. Un altro gruppo di articoli fu invece focalizzato sulla storia della pedagogia rosminiana "dopo" Rosmini, e dunque dedicati ad una serie di autori che a lui si ispirarono, come Francesco Paoli, Carlo Uttini, Luigi Casanova, il "primo" Paolo Vecchia, ma anche Ruggero Bonghi e Nicolò Tommaseo. La rivista si occupò anche di Giuseppe Allievo, non solo recensendo alcuni suoi lavori, ma poi ospitandone una serie di articoli, perlopiù postumi, a cura di Giovanni Battista Gerini. Gli interessi di ricerca non si limitarono allo studio della pedagogia rosminiana e all'attenzione per alcuni dei suoi continuatori, ma si estesero al più generale dibattito italiano ed internazionale. Furono così pubblicati numerosi contributi nei quali la rivista valutò e si confrontò con le correnti positiviste, neoidealiste ed herbartiane. Si occupò anche di letteratura per l'infanzia, pedagogia e didattica speciale, educazione femminile. Tra i vari autori che collaborarono al periodico, merita di essere segnalato Andrea Franzoni, poi destinato ad una significativa carriera in campo educativo. Tra gli altri, pubblicò un interessante articolo su *La Pedagogia sperimentale e l'Istituto Pizzoli*, uscito sul primo numero della rivista.[13]

Sulla «Rivista Rosminiana» fu meno accentuato l'interesse per questioni scolastiche. Rari sono gli accenni alle due grandi battaglie che segnarono il mondo cattolico in questo periodo: la difesa dell'insegnamento della religione nella scuola statale e la libertà d'insegnamento, istanze molto più sentite e trattate negli altri periodici. In linea generale, si può affermare come, nei pochi riferimenti a questi problemi, la rivista cercò di portare un contributo non banale o ripetitivo, evitando un certo schematismo con cui si rischiava di rappresentarli e brandirne i principi. Ad esempio, la rivista sembrò guardare con sospetto alla rigidità di un certo dibattito cattolico, in cui ancora persistevano toni protestatari. Basti pensare alle critiche espresse da Andrea Franzoni sugli eccessi di antistatalismo di Giuseppe Allievo, o alle aperture di Morando sul noto saggio di Gallarati Scotti, con prefazione di Fogazzaro, dedicato all'insegnamento della religione nelle scuole.

Maggiore attenzione per le due questioni emerse nei numeri della seconda serie, forse anche per il più generale interesse sull'argomento e la contestuale convergenza dei cattolici a loro sostegno dopo il primo conflitto mondiale. Rispetto alla libertà d'insegnamento, uno degli interventi più significativi fu quello scritto dal direttore Carlo Caviglione ed intitolato *Idee del Rosmini sulla libertà d'insegnamento*,[14] nel quale lo studioso difese la validità delle tesi rosminiane e la loro profonda ispirazione liberale.

In estrema sintesi, la ricerca presentata nel volume ha confermato e dettagliato storia e posizioni del cenacolo pedagogico di ispirazione rosminiana che operò tra Otto e primo Novecento, di cui la rivista fondata da Morando appare un significativo luogo di espressione e sviluppo. In questo senso, si può affermare come lo studio della «Rivista Rosminiana» meriterebbe

---

[13] A. FRANZONI, *La Pedagogia sperimentale e l'Istituto Pizzoli*, in «Rivista Rosminiana», I, 1906, 1, pp. 44-53; I, 1906, 2, pp. 26-40.

[14] C. CAVIGLIONE, *Idee del Rosmini sulla libertà d'insegnamento*, in «Rivista Rosminiana», XV, 1920, 2, pp. 112-119.

ISSN 2385-216X

di essere ulteriormente approfondito, prendendo in esame le annate successive al 1922, così ricche sul fronte rosminiano anche in campo pedagogico ed educativo.

andrea.marrone@unica.it

(Università degli Studi di Cagliari)

ISSN 2385-216X

Focus

I contributi ospitati nella sezione Focus *di questo numero della rivista proseguono l'indagine su un particolare ambito di ricerca relativo al miracolo e alla lettura filosofica di tale evento, che aveva conosciuto una prima tappa nel numero precedente. Allora si era offerta una panoramica su come il pensiero ebraico, nelle sue diverse epoche storiche, avesse trattato il problema del miracolo, per proseguire con le tesi apologetiche dell'Abbé de Houtteville e di Pascal nel contesto filosofico-religioso moderno, con la critica radicale al miracolo formulata di Spinoza, con le letture del miracolo di Schleiermacher e di Jacobi, per poi concludere con un contributo sulla ripresa contemporanea del dibattito sul miracolo, che mostrava l'interesse di tale tematica nel punto di intersezione tra filosofia, scienza e teologia.*

In questo numero, nei suoi cinque contributi, abbiamo la riproposizione, fondamentale nella modernità, della concezione del miracolo nel pensiero filosofico di John Locke. Importante è poi il saggio dedicato a Hegel e alla sua visione del miracolo negli scritti giovanili e nella sua maturità filosofica tra continuità e discontinuità. Un testo su Wittgenstein e i miracoli è rilevante e, insieme, sintomatico quando si osserva che il riferimento ai miracoli è, per il pensatore austriaco, uno strumento di lavoro filosofico e un buon termine di paragone, soprattutto quando il suo scopo è quello di portarci a riconoscere che esistono modi di guardare (compreso il modo di guardare filosofico), che sono diversi dal "modo di guardare scientifico", per così dire assolutizzato da quella che nel 1930 Wittgenstein aveva definito "la civiltà europea e americana dominante". Un'incursione nel dibattito contemporaneo è poi quella dedicata a Jean-Luc Marion e alla sua fenomenologia del miracolo tra possibilità e impossibilità.

Troviamo, infine, un saggio dedicato al miracolo in Rosmini, che pur non scrivendo una trattazione sistematica sul tema, lo affronta in diversi passaggi cogliendolo in particolare all'incrocio tra ordinarietà e straordinarietà dell'esperienza.

Rosmini Studies 11 (2024) 137-156

Claudio Tugnoli

I MIRACOLI NELLA FILOSOFIA DI JOHN LOCKE

Miracles in the Philosophy of John Locke

The distinction between "above Reason" and "contrary to Reason" is already acquired when Locke makes it his own, taking for granted that it would be the ruin of humanity if we were to reject as contrary to reason everything that we are not able to ascertain exclusively through reason. In fact, what remains inaccessible to our intellect is not necessarily contrary to reason. Therefore, without falling into irrationalist fideism, we must admit that something is true despite its incomprehensibility. Boyle's exegetical and theological research is a prelude to that of Locke: both appear far from the two extremes of fideism and rationalism, of unconditional obedience to authority and deism. It is not possible to fully understand Locke's position on miracles without considering his theory of knowledge and the role that sensation plays in it. Miracles, with which God communicates something extraordinary to humans, are sensible facts, which we become aware of in the same way in which we perceive facts of common experience. If God intends to convey some truth to humans, he has two alternatives: either he provides proof of this truth through the exercise of natural reason, on human initiative, or he communicates his will that assent be given by his authority. In this second case, he must inspire in us the persuasion that the revealed proposition comes from him through some sign or proof that does not deceive. The testimony we need is an external sign, which unequivocally convinces us of the divine provenance of certain revelations. These external signs, which convince reason, are miracles. Scripture is revelation in accordance with reason, because it contains the extraordinary signs of the divine origin of the messages and prescriptions reported therein. However, the miracles to which Locke attributes the function of validating revelation are, in turn, validated solely by Scripture: it is easy to recognize in them a petitio principii *or circular argument.*

Premessa storica su autorità, Scrittura e ragione nel Seicento inglese

Mario Sina delinea la storia del concetto di ragione dalle prime reazioni al dogmatismo

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

teologico, come la *Religio Medici* (1635[1]) di Thomas Browne, il quale elabora un atteggiamento fideista e professa un'adesione incondizionata all'anglicanesimo, ma al tempo stesso insiste tra i primi, in Inghilterra, sulla tolleranza religiosa.[2] I due libri scritti da Dio, natura e Scrittura, sono per Browne non solo superiori alla ragione umana, ma anche in conflitto con essa, talché secondo Browne "above reason" e "contrary to reason" coincidono. Browne risolve le difficoltà della Scrittura assegnandola alla competenza esclusiva della fede e sottraendola all'indagine razionale. La ragione umana e i sensi non possono rendere conto di molti racconti biblici, come pure di molti fenomeni della natura, compresi naturalmente i *miracoli*, che dovranno quindi essere riconosciuti appartenenti a un ordine razionale superiore.

Negli scritti dei platonici di Cambridge si delinea il concetto di *autonomia* della ragione, che sarebbe divenuto centrale nel programma filosofico di Locke e che il Settecento europeo propugnò come nuova luce. La convergenza di fede e ragione sostenuta dai platonici di Cambridge rimane un punto di equilibrio all'interno del pensiero teologico-filosofico del Seicento inglese, in cui si assiste all'evoluzione dalla fase in cui è affermata la sola fede a quella in cui è affermata la sola ragione. Benjamin Whichcote, ritenuto il caposcuola dei platonici di Cambridge, espletò l'incarico di predicatore nella Holy Trinity Church di Cambridge. La sua attività di predicatore suscitò molti sospetti per il razionalismo espresso nelle sue prediche. La ragione, "Candle of the Lord", è una guida sicura nella ricerca della verità, tanto che permette di accedere immediatamente, con la sola forza dell'intelletto, all'evidenza principale, che c'è un governo divino del mondo.

Un uditore del Whichcote, John Locke, avrebbe ereditato i suoi insegnamenti relativi alla libertà di indagine in campo religioso e alla tolleranza religiosa. La rivalutazione dello strumento razionale non esprimeva solo la volontà di contestare le rigidità e le imposizioni del fideismo dogmatico, ma anche la preoccupazione di affrontare il pericolo di "ateismo" presente nella dottrina hobbesiana. L'irrazionalismo della posizione hobbesiana, che negava qualsiasi legittimità a una coscienza individuale indipendente dal sovrano, appariva una minaccia ancora più grave del fideismo, anche se in entrambi i casi era attribuita a un'istanza esterna alla ragione individuale – l'autorità civile o i responsabili della comunità religiosa – la decisione fondamentale e irrevocabile intorno alla legge morale e religiosa. Sia il fideismo puritano sia l'autoritarismo hobbesiano abolivano ogni iniziativa di ricerca e di giudizio della coscienza individuale, con la conseguenza di annullare l'identità stessa della persona e la condizione della fede autentica.

A Cambridge Ralph Cudworth, che tenne la cattedra di ebraico in quella università, fu il più esplicito nella contestazione della dottrina di Hobbes. L'insistenza sulla ragione come suprema guida dell'uomo e giudice esclusivo dell'esistenza potevano condurre all'esclusione di tutto ciò

---

[1] Nel 1641 uscì una versione non autorizzata dall'autore, poi un'altra nel 1642. Quella che viene considerata ufficialmente come la prima viene pubblicata nel 1643 da Andrew Crooke a Londra, e poi nel 1645, sempre per i suoi tipi. La versione latina, a cura di John Merryweather, esce nel 1644 a Leida (Lugdunum Batavorum) per i tipi di Franciscum Hackium.

[2] M. SINA, *L'avvento della ragione. Reason e above Reason dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

ISSN 2385-216X

che, nella rivelazione, apparisse trascendere la ragione medesima. Furono pubblicati testi che mettevano in primo piano l'autonomia del pensiero nella sfera religiosa: tra questi apparve anonimo lo scritto di Martin Clifford, *A Treatise of Human Reason*, a Londra per i tipi di Hen. Brome, nel 1674. In risposta agli attacchi dei deisti contro i dogmi, le credenze e gli arbitri del cristianesimo scese in campo Edward Stillingfleet con la sua *Letter to a Deist* (11 giugno 1675). Stillingfleet individua la matrice culturale del deismo innanzi tutto in Spinoza, che con il suo *Tractatus theologico-politicus* sarebbe rimasto per tutto il Settecento «l'inesauribile arsenale di argomentazioni e di spunti polemici contro il valore delle Scritture, della tradizione, dei miracoli, nonché il riferimento costante nell'affermazione della libertà di pensiero e del primato della ragione sui contenuti della rivelazione».[3] Lo Stillingfleet esprime l'esigenza della conformità razionale dell'insegnamento religioso e si sforza di dimostrare che la rivelazione cristiana è perfettamente conforme ai dettami della ragione. Anche il miracolo è perfettamente razionale, perché rappresenta un argomento della testimonianza di Dio. Il deismo non riconosce alcuna realtà al *miracolo* che interpreta come evento impossibile, dacché presuppone la sospensione delle leggi della natura, la sola condizione alla quale i processi naturali diventano intelligibili.[4]

John Tillotson ebbe uno straordinario successo come predicatore a Londra e fu il primate di Canterbury che maggiormente si impegnò nella difesa delle ragioni dei non-conformisti e dei liberi pensatori. Tillotson sostiene che il senso ci fornisce il più alto grado di evidenza che possiamo mai avere, superiore a qualsiasi evidenza dimostrativa, la quale è superiore all'evidenza che deriva dalla sola autorità. Perciò è impossibile aderire a una proposta di fede che si mostri in contrasto con l'evidenza razionale.[5] Il criterio di Tillotson è identico a quello che sarà di Locke: si deve escludere che la religione possa accogliere ciò che è contrario alla ragione, giacché la ragione misura la fede in ultima istanza.[6]

La distinzione tra ciò che è superiore alla ragione e ciò che è contrario alla ragione svolge un ruolo molto importante nella ricerca di Robert Boyle, la cui opera influenzò direttamente l'indagine lockiana, nel metodo e nei risultati. Robert Boyle, ricordato come l'iniziatore della

---

[3] Ivi, p. 206.

[4] WILLIAM STEPHENS nel suo *Account of the Growth of Deism in England* (Printed for the Author, London 1696) approfondisce i motivi storici e psicologici che hanno favorito la diffusione del deismo e il rifiuto della rivelazione. L'aumento dei deisti inglesi sarebbe la conseguenza dei contatti avuti con il mondo cattolico e con la superstizione del mondo "papista": erano gli abusi del papismo che confermavano i giovani nella loro adesione alla religione razionale.

[5] SINA, *L'avvento della ragione,* cit., p. 231.

[6] Va da sé che la distinzione tra ciò che è contrario alla ragione e ciò che è superiore alla ragione è problematica al massimo grado. Infatti, se si applica un criterio razionalista coerente, ciò che è superiore alla ragione rischia sempre di finire nella sfera delle cose contrarie alla ragione. La linea di demarcazione tra il superiore e il contrario alla ragione è di per sé così labile e incerta, obiettivamente, che può essere mantenuta solo se è fissata a priori in base a un certo impianto dogmatico, quindi in ultima istanza in base a una fede particolare.

ISSN 2385-216X

chimica moderna per i suoi studi sull'aria, sul vuoto, sull'evaporazione, ebbe interessi religiosi di non minore importanza rispetto a quelli scientifici. Nel 1652 cominciò a scrivere un saggio sulle Sacre Scritture che apparve una decina d'anni dopo con il titolo *Some Considerations Touching the Style of the H. Scriptures* (Henry Herringman, London 1663). Boyle aderì ai principi del meccanicismo, con l'intenzione di risalire all'Autore dello splendido meccanismo dell'universo. L'indagine di Boyle intorno ai rapporti tra ragione e rivelazione, tra le cose secondo ragione e quelle al di sopra della ragione, avrebbe inciso profondamente sulla riflessione lockiana. I fatti inspiegabili, meravigliosi, prodigiosi, si possono considerare come accadimenti regolati da leggi *ancora* sconosciute e la cui scoperta rappresenta una sfida per la ragione; oppure si possono classificare come *miracoli*, segni della volontà divina di agire direttamente nella natura sensibile per scopi particolari. In questo secondo caso, l'inaccessibilità è riconducibile alla volontà divina e alla singolarità dell'evento inspiegabile, più che ai limiti della ragione.[7]

Nel *Discourse of Things above Reason* (Printed by E. T. and R. M. for Jonathan Robinson, London 1681) Boyle distingue con Sofronio (l'interlocutore principale del dialogo), tra generi di cose "above Reason" che, senza essere considerate irrazionali, non si possono afferrare al di fuori della rivelazione. La conoscenza di Dio si estende fino al riconoscimento della sua esistenza e alla parziale determinazione di che cosa Egli non sia, infatti, scrive Boyle, «il comprendere *che cosa egli sia*, è un compito troppo grande per ogni intelletto che non sia il divino intelletto infinito, e pertanto ritengo che questo oggetto immenso possa in verità essere chiamato, secondo l'accezione testé specificata, *sopra-intellettuale*».[8] Anche in Locke la ragione può dimostrare l'esistenza di Dio, ma non è in grado di comprenderne l'essenza infinita, giacché la nostra mente può avere solo un'idea *negativa* dell'infinito. La distinzione tra "above Reason" e "contrary to Reason" rimane per Boyle irrinunciabile. Sarebbe la rovina dell'umanità se si dovesse rigettare come contrario alla ragione tutto ciò che non si è in grado di scoprire con la propria luce naturale. Basterebbe osservare che non è necessariamente contrario alla ragione qualcosa che rimane inaccessibile al *nostro* intelletto. Perciò, senza cadere nel fideismo irrazionalista, si deve ammettere che qualcosa è vero nonostante la sua incomprensibilità. La ricerca esegetica e teologica del Boyle prelude a quella di Locke: entrambi appaiono lontani dai due estremi del fideismo e del razionalismo, dell'obbedienza incondizionata all'autorità e del deismo.[9]

---

[7] Le verità di fatto si basano sulla testimonianza dei sensi e sulla certezza di principi costitutivi della natura umana, in assenza dei quali non sarebbe possibile alcuna società di esseri umani. Per una trattazione dell'apologetica storica nei secoli XVII e XVIII, si veda l'ampia discussione storico-critica di CARLO BORGHERO: *Matières de fait. Procédures de preuve et systèmes de savoir aux XVII$_e$ et XVIII$_e$ siècles*, «Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation», XXXIV, 2012-2013, pp. 55-89.

[8] Ivi, p. 267.

[9] Sulle differenze tra il concetto di miracoloso in BOYLE e in LOCKE, si veda l'esame analitico di J.J. MACINTOSH, *Locke and Boyle on Miracles and God's Existence*, in M. HUNTER (edited by), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 193-214.

ISSN 2385-216X

RAGIONE E LEGGE DI NATURA NEL PENSIERO DI JOHN LOCKE

Locke aveva esposto nel 1664 le questioni sulla legge di natura, ma i *Manoscritti sulla legge di natura* non furono pubblicati.[10] Molti argomenti contenuti nei *Manoscritti* sarebbero poi confluiti nel *Saggio sull'intelletto umano*, rispetto al quale si può registrare una sostanziale continuità. Alla prima questione, se esista una norma di comportamento ossia una legge di natura, Locke risponde affermativamente, osservando che Dio si manifesta agli uomini sia nel corso costante della natura, sia attraverso i *miracoli* di cui ci è giunta testimonianza. Locke sostiene l'esistenza di una divinità che governa il mondo e che impone le sue leggi a tutti gli esseri viventi. La legge di natura è chiamata anche retta ragione.[11] La legge di natura va intesa come espressione sia della volontà divina, sia della conformità all'ordine della natura creata da Dio.[12] La legge di natura esiste di per sé, ma l'uomo deve trovarla con la ricerca attiva mediante la *ratio* che Dio gli ha dato. Locke ritiene del tutto possibile che la legge di natura o legge morale diventi una scienza dimostrativa, in grado di decidere il giusto e l'ingiusto; sarebbe così elaborata la legge di natura nella sua integrale estensione. Tuttavia, rileva Leo Strauss, Locke non ha mai intrapreso un'opera del genere a causa del problema teologico. La legge di natura esprime la volontà di Dio, è la legge eterna, divina. Non è solo la legge divina, ma deve essere riconosciuta come legge divina per valere come legge, cioè come condizione dell'agire morale dell'uomo. A questo punto però dobbiamo ricordarci che la legge divina è stabilita dalla ragione e insieme dalla rivelazione. Nonostante lo sforzo di affermare la sinonimia di ragione e rivelazione cristiana, Locke non può di fatto né superare né cancellare «la distinzione fra la legge della ragione, che obbliga l'uomo in quanto uomo, e la legge rivelata nel Vangelo, che obbliga i cristiani».[13]

---

[10] Vennero pubblicati per la prima volta nel 1954 (cfr. J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature,* a cura di W. VON LEYDEN. Clarendon Press, Oxford 1954).

[11] J. LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in J. LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. SINA, UTET, Torino 2000, pp. 88-89.

[12] Mario Sina osserva che la definizione lockiana della legge di natura nella sua formulazione corrisponde alla convinzione di NATHANAEL CULVERWELL, espressa in *A Discourse of the Light of Nature*, cap. IX, «that reason does not *facere* or *ferre legem*, but only *invenire*, as a candle does not produce an object, but only present it to the eye, and make it visible» (LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 89, nota 10).

[13] L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), *Diritto naturale e storia*, trad. it., di N. PIERRI, il melangolo, Genova 1990, pp. 218-219. La legge di natura per essere tale e valere come legge deve essere assimilata alla rivelazione, perciò presuppone la fede in Dio. Ma una legge di natura che valga universalmente prescindendo da qualsiasi cultura e tradizione religiosa non può dipendere da alcuna rivelazione. E una legge di natura così intesa non può esistere oggettivamente. Leo Strauss conclude così che Locke «non può aver ammesso alcuna legge di natura in senso stretto. È una conclusione in violento contrasto con l'idea che generalmente si ha della sua dottrina e specialmente di quella contenuta nel suo *Secondo Trattato*» (Ivi, p. 237). Nessuna interpretazione

ISSN 2385-216X

Se l'uomo non giunge da solo a conoscere la legge di natura, come è perfettamente in grado di fare, allora ha bisogno di un precettore.[14] Partendo dai dati messi a disposizione dai nostri sensi la ragione può argomentare (sulla base della materia, del movimento e della struttura di questo mondo) e concludere che esiste un Dio, autore del mondo. Come Locke dimostrerà nel *Saggio* (IV, 10) riguardo l'esistenza di Dio, l'attività della ragione non può prescindere dal senso e dall'esperienza. Non tutti gli uomini fanno uso come dovrebbero delle loro facoltà. Vizio e negligenza possono compromettere la capacità di fare uso della ragione universalmente posseduta, ma è pur sempre il lume naturale che permette di accedere alla legge di natura attraverso l'esperienza sensibile. Infatti veramente innata è solo la ragione, il lume naturale, quella facoltà di cui gli uomini non solo possono, ma hanno il dovere di servirsi come mezzo nella ricerca dei principi secondo natura. La ragione, considerando il mondo così come è conosciuto mediante i sensi e l'esperienza, ne contempla l'ordine e la struttura; si chiede chi ne sia l'autore e conclude che esiste necessariamente un artefice sapiente e potente di tutte queste cose, che ha fatto tutto ciò che esiste. Il Dio che ci fa conoscere l'esercizio della facoltà razionale è padrone assoluto del nostro destino e può «con uno stesso cenno renderci felici o miseri».[15] La sensazione apre la strada alla ragione e la conduce alla conoscenza di un legislatore, che tuttavia rappresenta un traguardo, non una condizione. Secondo Locke, Dio ha conferito la ragione a tutti gli uomini affinché da se stessi scoprissero tutte le verità che riguardano il mondo e Dio. La dipendenza dell'uomo da Dio è ben espressa dall'immagine della creta soggetta alla volontà del vasaio, il quale può sbriciolare il vaso con la stessa mano con cui l'ha forgiato.[16]

L'IDEA DI DIO

Nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke riafferma la tesi che il fondamento della morale non può essere che la volontà o la legge di Dio, ma mette in guardia sia dall'errore di ritenere che ci siano leggi innate, sia dall'errore di negare che vi siano leggi che possano essere conosciute con il solo lume naturale, senza l'ausilio della rivelazione. La sola idea che merita di essere riconosciuta come innata è l'idea di Dio, poiché non potrebbero sussistere principi pratici innati senza l'idea innata della divinità. Tolta l'idea della divinità è tolta l'idea di un Legislatore e con essa l'obbligo di osservare quella legge che non è più possibile avere. Eppure si sono scoperte popolazioni intere del tutto prive di qualsiasi idea di Dio. Tuttavia, anche se il genere umano presentasse una qualche idea di Dio in tutti i suoi esponenti, non sarebbe logico concludere da questa sola

---

dell'opera di Locke, come di qualsiasi altro autore, può prescindere dalle contraddizioni e incoerenze della sua dottrina. Identificare la legge di natura con la legge di ragione e quest'ultima con la stessa rivelazione obbliga a riconoscere che legge di natura e rivelazione sono incompatibili.

[14] LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in ID, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 97.

[15] Ivi, p. 110.

[16] Ivi, p. 112.

ISSN 2385-216X

circostanza che tale idea è innata. Viceversa, l'assenza dell'idea di Dio e del nome per indicare la divinità non dimostra che Dio non esiste, «così come non si potrebbe offrire la prova dell'inesistenza della calamita nel mondo solo perché una parte considerevole del genere umano non ne ha cognizione né ha un nome per questo oggetto; così come non avremmo un valido argomento per provare che non esistono specie diverse e distinte di angeli o di entità intelligenti sopra di noi, volendo opporre solo la nostra incapacità di elaborare un'idea di simili distinte entità o di formulare per esse dei nomi».[17] Sappiamo che l'idea di Dio non è innata, ma solo certissima ed evidentissima per la ragione. Il fatto che la maggior parte del genere umano abbia avuto idee volgari dei propri dèi (copule, lascivie, liti, ecc.) e non le idee di unità, infinità ed eternità, dimostra che Dio non può aver impresso nello spirito degli uomini idee di Dio che non hanno nulla di divino.

La critica all'innatismo assume un'importanza non solo gnoseologica, ma soprattutto pratica. La confutazione dell'innatismo insegna che la verità ha valore e significato per l'uomo solo se è personalmente perseguita e conquistata con le proprie forze. Accettare principi innati distoglie dall'uso della ragione e del giudizio, che sono sempre la *propria* ragione e il *proprio* giudizio.[18] L'uso dei principi innati si rivela di fatto un artificio, con cui un uomo riesce ad esercitare sugli altri uomini il potere di far loro credere che sia un principio innato tutto ciò che può essere utile ai propri fini.

L'idea complessa di Dio si forma estendendo, attraverso l'idea di infinità, le idee semplici che sperimentiamo in noi stessi, quali esistenza, durata, potere, piacere, ecc. Naturalmente non conosciamo l'essenza di Dio, giacché non ci è nota neppure l'essenza reale di un ciottolo, di un moscerino o di noi stessi. Locke contrappone l'essenza semplice e non composta di Dio all'idea complessa con la quale ci sforziamo di rappresentarci al meglio l'Essere Supremo. E neppure l'idea razionale di Dio, che comprende unità, eternità e infinità, esprime l'essenza semplice e inconoscibile di Dio. Si conferma così l'orientamento fondamentale di Locke, per il quale la ragione può accertarsi che Dio esiste, ma non è in grado di conoscere nulla relativamente alla sua essenza. Se nella prova ontologica l'essenza di Dio implica la sua esistenza, l'argomentazione lockiana prova solo che Dio esiste.[19]

Eppure la prova che Dio esiste contiene indicazioni anche riguardo l'essenza di Dio. Nel capitolo X del quarto libro del *Saggio*, che porta il titolo *Della nostra conoscenza dell'esistenza di un Dio*, Locke ribadisce che Dio non può averci dato alcuna idea innata di se stesso: le facoltà della nostra mente – senso, percezione e ragione – sono la testimonianza che Dio ci ha lasciato di se stesso. Attraverso il ragionamento l'uomo è in grado di risalire all'esistenza necessaria di un Dio

---

[17] J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. CICERO e M.G. D'AMICO, introduzione di P. EMANUELE, testo inglese a fronte, Bompiani, Milano 2004, I, 4, 9, p. 125.

[18] Ivi, I, 4, 24, pp. 151-153.

[19] Il giudizio "Dio esiste" non può essere per Locke un giudizio analitico, non perché l'esistenza non sia un predicato contenuto nel concetto del soggetto, come sosterrà Kant nella sua confutazione della prova ontologica, ma solo perché in Locke non si dispone di alcun concetto positivo dell'essenza di Dio.

ISSN 2385-216X

che possiede caratteristiche simili alle proprie. Il punto di partenza della dimostrazione lockiana è rappresentato da due certezze intuitive: quella che abbiamo di esistere e quella per la quale dal puro nulla non si può derivare alcun essere reale. Ora, se qualcosa esiste, o esiste dall'eternità oppure ha avuto un principio ad opera di qualcosa che l'ha prodotto. E ciò che non esiste di per se stesso, ma per opera di un altro, deve aver ricevuto da questo altro non solo l'essere, ma anche i poteri di cui dispone. Se ad esempio l'uomo trova in se stesso percezione e conoscenza, non può credere che ci sia stato un tempo in cui non esisteva alcun essere che conoscesse. Non è assolutamente possibile che una realtà che opera ciecamente e senza percezione abbia dato origine a un essere conoscente, quanto è impossibile che la somma degli angoli interni di un triangolo sia superiore a due angoli retti.[20] In questa dimostrazione Locke fa uso del principio di continuità, per cui se in principio ci fosse stato il nulla, la materia non avrebbe mai cominciato a esistere e lo stesso vale per tutte le facoltà degli esseri viventi. Perciò deve esistere fin dall'eternità un essere pensante.[21] Si prova così l'esistenza di un Essere eterno e intelligente, ma questo consente di oltrepassare la limitazione della certezza alla pura esistenza di Dio. La nostra conoscenza di Dio quindi non riguarda in senso stretto solo la sua esistenza, in ragione del noto argomento che l'essenza di un essere infinito non può essere pensata da una mente finita. L'argomentazione lockiana accerta a posteriori non solo l'esistenza di Dio, ma *indirettamente* anche la sua essenza o, almeno, la possibilità di concepirla. In realtà, al di là dell'accertamento della sua esistenza indubitabile e della sua essenza inconoscibile, Dio ci è direttamente noto in riferimento alle sue azioni e al modo in cui la sua volontà interviene su di noi.

RAGIONE E RIVELAZIONE

Ragione e rivelazione sono facoltà complementari, sulla base di un fondamento comune. Nell'uso che l'uomo fa della ragione, si avvale della rivelazione naturale, giacché l'autonomia della facoltà razionale proviene pur sempre da Dio; per questo si deve dire che la rivelazione continua ad essere ragione, mentre la ragione non cessa mai di essere una rivelazione naturale.[22]

---

[20] LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, 10, 3, p. 1165.

[21] Ivi, IV, 10, 5-19, pp. 1165-1185. Per un'illustrazione più dettagliata della dimostrazione lockiana dell'esistenza di Dio cfr.: S.F. TADINI, *John Locke. Dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 118-123.

[22] Ivi, IV, 18, pp. 1299-1315. Più avanti leggiamo: «La ragione è una rivelazione naturale, mediante la quale l'eterno Padre della luce e la fonte di tutta la conoscenza comunica al genere umano quella porzione di verità che Egli ha posto entro l'estensione delle loro facoltà naturali: la rivelazione è la ragione naturale estesa a un nuovo insieme di scoperte comunicate immediatamente da Dio e della cui verità si fa garante la ragione mediante le testimonianze e le prove, da essa offerteci, che tali scoperte provengono da Dio. Pertanto, chi elimina la ragione per far posto alla rivelazione spegne la luce di entrambe e si comporta in modo simile a chi volesse convincere

ISSN 2385-216X

Gli uomini che presentano le proprie affermazioni come ispirate da una luce interiore sostengono di *sentire* che si tratta di una rivelazione di Dio, ma secondo Locke la percezione della verità di una proposizione e l'interpretazione della medesima come rivelazione di Dio sono circostanze del tutto diverse. Lo scoglio più grave è il circolo vizioso: è una rivelazione perché si crede fermamente che lo sia e lo si crede fermamente perché è una rivelazione.[23]

---

un uomo a strapparsi gli occhi per meglio ricevere, mediante il telescopio, la luce remota che proviene da una stella invisibile» (Ivi, IV, 19, pp. 1317-1319). Dal punto di vista formale di una logica della definizione, definire la ragione mediante la rivelazione e la rivelazione mediante la ragione espone all'accusa di *circulus vitiosus*. Se ragione e rivelazione sono intesi come sinonimi, va indicato il terzo termine, il semantema con cui si può designare quella stessa facoltà che assume, in tempi e circostanze diverse, due diverse denominazioni, secondo la regola di Aristotele: «Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima: ad esempio è detto *animale* l'uomo e il bue» (ARISTOTELE, *Categorie*, a cura di M. ZANATTA, Rizzoli, Milano 1989, p. 301). Dobbiamo trovare l'equivalente di *animale* nel contesto della ricerca lockiana. La rivelazione è ragione, se la rivelazione è naturale; e la ragione è rivelazione, se è naturale. Dunque potrebbe essere "naturale" l'elemento su cui si fonda la sinonimia di rivelazione e ragione. Ora, se accogliamo la sinonimia di naturale, razionale e universale (considerando che nel pensiero di Locke è dominante l'opposizione tra naturale/razionale/universale da una parte e convenzionale/arbitrario/particolare dall'altra), la definizione dell'essenza comune a ragione e rivelazione è *naturale*, che implica la nozione di razionale e universale. Pensare e agire secondo ragione significa allora porsi in quella condizione di universalità in cui lo spirito prescinde completamente da passioni, inclinazioni e interessi particolari. Si tratta di una condizione opposta a quella dell'entusiasmo, la quale non si fonda né sulla ragione né sulla rivelazione, ma procede da una mente accecata di presunzione, in una egocentrica esaltazione di sé. Il peggior nemico della ragione è rappresentato dall'entusiasmo, nel quale gli uomini sono trascinati dai propri impulsi *naturali*. Come si vede, il termine "naturale" assume due accezioni nella ricerca di Locke: la prima, in cui è sinonimo di universale e razionale, implica il distacco dalla natura particolare delle passioni contingenti e degli interessi determinati, rappresenta l'imperativo della negazione di sé; la seconda accezione, in cui *naturale* si riferisce all'egoistico interesse che l'io ha per se stesso, agli impulsi che lo trascinano e all'accecamento della ragione. "Naturale" quindi assume in Locke due accezioni opposte, giacché esprime il concetto di universale e particolare, razionale e irrazionale.

[23] Secondo Paul Helm nell'opera di Locke sono presenti due tesi inconciliabili sui rapporti tra *faith* e *knowledge*. La conoscenza è immediata, mentre la fede è mediata da numerose testimonianze. Da una parte credere in una determinata proposizione *p* è un atto inferiore rispetto all'essere certi che *p*, dall'altra la fede è indipendente dalla conoscenza e riposa su fondamenta incrollabili. «But these are contradictory statements, for presumably Locke means that faith is epistemologically unshakeable, not merely psychologically unshakeable. If he meant psychologically unshakeable this woud make the two statements consistent, but at the expense of the sort of

Locke non potrebbe essere più esplicito nel riconoscere alla ragione il ruolo di guida. Se Dio intende trasmettere all'uomo una qualche verità, ha due alternative: o fornisce la prova di questa verità attraverso l'esercizio della ragione naturale per iniziativa dell'uomo oppure comunica la sua volontà che l'assenso sia dato per la Sua autorità; in questo secondo caso Egli deve suscitare in noi la persuasione che la proposizione rivelata viene da Lui mediante qualche segno o prova in cui la ragione non possa essere tratta in inganno.[24] La ragione è in ultima istanza giudice, qualunque sia il modo in cui Dio sceglie di trasmettere le sue verità agli uomini. Usando la propria ragione l'uomo afferma la propria autonomia e continua a dipendere da Dio. L'obbedienza che l'uomo deve a Dio riguarda innanzi tutto la natura razionale in cui Dio lo ha costituito così che, ignorando la ragione, l'uomo disobbedisce a Dio che gli prescrive di usarla. Tale è il senso dell'identità di ragione e rivelazione, su cui si fonda tutta la ricerca di Locke. Da una parte la rivelazione è subordinata alla ragione, giacché la rivelazione è autentica solo se esibisce un contrassegno che la ragione possa approvare, dall'altra la ragione non è una facoltà che l'uomo si è dato, ma che ha ricevuto da Dio, allo stesso modo in cui poi ha ricevuto la rivelazione vera e propria. Di quali prove abbiamo bisogno affinché possiamo prendere sul serio le rivelazioni che si proclamano tali?

La testimonianza di cui abbiamo bisogno è un segno esteriore, che ci convinca inequivocabilmente della provenienza divina di certe rivelazioni. Questi segni esteriori, che convincono la ragione, sono i *miracoli*. Locke pensa a Mosè, che vide bruciare l'arbusto senza che si consumasse e udì una voce che proveniva da esso; anzi, convinto che quel messaggio non fosse sufficiente, attese un secondo prodigio, quello del suo bastone trasformato in serpente. I numerosi esempi che si trovano presso gli antichi profeti, che dimostrano come essi non ritenessero sufficiente la persuasione interiore come prova della provenienza divina di un messaggio o di un comando, non obbligano a considerare il segno esteriore come prova necessaria di ogni rivelazione. La decisione che si tratta di una rivelazione autentica non dipende dalla persuasione privata, ma solo dalla parola scritta da Dio o da quel criterio della ragione che tutti gli uomini possiedono.[25] La

---

irrationalism and "enthusiasm" that Locke condemns in the *Essay*» (P. HELM, *Locke on Faith and Knowledge*, «The Philosophical Quarterly», n. 90 (Jan. 1973), vol. 23, p. 61.

[24] Ivi, IV, 19, pp. 1329-1333.

[25] Peter Harrison espone tre considerazioni riguardo al ruolo del miracolo nella storia moderna della scienza e della religione. In primo luogo nella prima età moderna assistiamo a un cambiamento della funzione dei miracoli allorché «they gradually cease to be understood within the context of faith and increasingly play a primary role in the rational justification of religious beliefs» (P. HARRISON, *Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion*, «Church History», n. 3, Sep. 2006, vol. 75, p. 494). In secondo luogo tale cambiamento consolida una nuova concezione della religione, per cui essa è più riconducibile a una serie di proposizioni razionalmente giustificabili che all'appartenenza alla Chiesa e alla pratica dei comandamenti. In terzo luogo la scienza, o filosofia naturale, svolse un ruolo importante nel giudizio espresso per dirimere tesi religiose rivali. I filosofi naturali potevano vantare una indubitabile competenza nel decidere se certi eventi

ISSN 2385-216X

Scrittura è rivelazione in accordo con la ragione, perché contiene i segni straordinari della provenienza divina dei messaggi e delle prescrizioni che vi sono riportate. L'accordo tra Scrittura e ragione dipende dai segni, dalle prove che accompagnano le parole della Scrittura, riguardo a ciò che gli uomini devono fare e a ciò che accadrà. Tuttavia i miracoli ai quali Locke attribuisce la funzione di convalidare la rivelazione sono a loro volta convalidati unicamente dalla Scrittura: una *petitio principii* o argomentazione circolare, della cui debolezza Locke sembra non essersi reso conto.[26] Locke riconosce che la credibilità dei miracoli diminuisce nella misura in cui essi siano considerati come eventi naturali, laddove invece essi sono soprannaturali. L'anomalia degli eventi soprannaturali non fa problema finché non è stato deciso che l'evento in questione è in disaccordo con il corso ordinario della natura di cui è testimone la nostra esperienza. Locke è chiaro riguardo al fatto che il giudizio positivo che il miracolo ha avuto luogo deve dipendere dal principio del contesto, per cui in determinate circostanze è conforme al contesto che Dio operi un miracolo e di conseguenza credere che è avvenuto un miracolo diventa un imperativo della ragione.[27]

I MANOSCRITTI SULLA RIVELAZIONE E SULLA CONOSCENZA DI DIO

Alcuni manoscritti della Lovelace Collection pubblicati a cura di Mario Sina contengono

---

rientravano nel corso ordinario della natura oppure rappresentavano delle eccezioni. I miracoli raggiungono lo status di prova oggettiva della verità della religione cristiana in conseguenza del fatto che la loro trattazione viene ceduta agli scienziati o filosofi naturali, ai quali era riconosciuta la funzione di esprimere un giudizio disinteressato e pertanto oggettivo, a beneficio della dimostrazione razionale della verità della religione. Harrison tuttavia ritiene che «il tentativo di stabilire l'utilità religiosa della scienza ha avuto la conseguenza involontaria di trasformare la stessa religione, e fu uno dei fattori della creazione della moderna "religione". Con il passare del tempo, tuttavia, il rapporto di potere tra queste due imprese è stato quasi completamente rovesciato, e ora per conoscenza affidabile si intende tipicamente quella conforme agli standard della conoscenza scientifica» (Ivi, p. 510). Harrison argomenta il suo giudizio richiamando un passo dell'opera di S. SHAPIN, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1996, il quale osserva che «quanto più un insieme organico di conoscenze è inteso come oggettivo e disinteressato, tanto più è prezioso come strumento dell'azione morale e politica» (Ivi, p. 509).

[26] Cfr.: P. THIERRY, *L'épreuve du miracle: quelques remarques sur la religion de Locke*, «Cahiers de Fontanay», n° 71-72, 1993, pp. 37-88. L'obiezione della *petitio principii* è ripresa da T. B. MOONEY e A. IMBROSCIANO, *The Curious Case of Mr. Locke's Miracles*, «International Journal for Philosophy of Religion», n. 3 (Jun. 2005), vol. 57, p. 166.

[27] R.M. BURNS, *Th Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, Associated University Presses, London and Toronto 1981, pp. 64-66.

ISSN 2385-216X

riflessioni condotte da Locke sui temi della divina rivelazione, dell'ispirazione, della fede, della conoscenza razionale di Dio. Le annotazioni che risalgono al periodo agosto-settembre 1676 sono considerate una specie di abbozzo del capitolo XVIII del IV libro del *Saggio*.[28] Locke si trovava in quel periodo a Montpellier. Con ogni probabilità il contatto con espressioni di religiosità che gli sembravano troppo inclini al fideismo e all'irrazionalismo stimolò in Locke la riflessione sul tema del rapporto tra fede e ragione, sul quale l'amico Robert Boyle aveva pubblicato nel 1675 un saggio dal titolo *Some Considerations about The Reconcileableness of Reason and Religion* (Printed by T. N. for H. Herringman, London 1675). Ispirato da Boyle, Locke avverte la necessità di fissare con precisione i confini tra fede e ragione, allo scopo di evitare che alla ragione non rimanga più alcuno spazio, a causa della rivendicazione della fede come opposta alla ragione. Locke promuove una ricerca con la quale intende combattere tutte le assurdità contrarie alla ragione che si trovano in quasi tutte le religioni e mantengono l'umanità divisa. Locke ripropone la distinzione di Boyle tra ciò che è superiore alla ragione e ciò che ad essa è contrario, per chiarire definitivamente che tutto ciò che è al di sopra della ragione va considerato di competenza della fede: la rivelazione non potrà mai farci credere qualcosa che contraddica la nostra ragione. La rivelazione è fondata sulla testimonianza di Dio, che non può mentire, ma la certezza che abbiamo della sua verità non può essere più grande della conoscenza che abbiamo: «Dal momento che tutta la forza di quella certezza dipende dalla nostra conoscenza che Dio ha rivelato ciò, essa, nel caso in cui la rivelazione pretendesse contraddire la nostra conoscenza o ragione, troverebbe sempre questa obiezione sospesa su di sé, che noi non possiamo ritenere che venga da Dio, il benefico creatore del nostro essere, ciò che, se lo credessimo vero, sovvertirebbe tutti i nostri principi e fondamenti della conoscenza, renderebbe inutili tutte le nostre facoltà, distruggerebbe la più eccellente parte della sua opera, il nostro intelletto, e porrebbe l'uomo in una condizione in cui avrebbe meno luce, e una guida minore delle bestie che sono destinate a perire».[29]

Locke avrebbe ripetuto la sua posizione nel quarto libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Il fatto di non consultare la ragione nelle cose della rivelazione che sarebbero contrarie o superiori alla ragione produce come effetto il proliferare di fantasie e superstizioni le più stravaganti, indegne di esseri umani dotati di ragione da quello stesso Dio al quale certi entusiasti forsennati attribuiscono ciò che è contrario alla ragione. Un esempio delle conseguenze nefaste che derivano dalla confusione dei limiti tra fede e ragione è rappresentato dalla dottrina cattolica della *transustanziazione*, che è un'interpretazione distorta, secondo Locke, della verità rivelata. Si dovrà quindi cercare di capire se abbiamo il dovere di usare la nostra ragione che «ci conduce ad un senso figurativo molto chiaro e facile, e così intelligibile come chiamare l'agnello pasquale il corpo della Passione, oppure per fede prendere le parole in un senso letterale, in contrasto con i principi della nostra conoscenza e tutta l'evidenza dei sensi, cosa che, se fosse ammessa, non

[28] M. SINA, «Nota introduttiva» ai *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio* di J. Locke, in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 177.

[29] J. LOCKE, *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio,* in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 184. Per una visione d'insieme del pensiero religioso di Locke, in relazione al suo indirizzo teoretico-politico, cfr.: TADINI, *John Locke*, op. cit., pp. 186-201.

ISSN 2385-216X

lascerebbe alcun fondamento di conoscenza, certezza o fede».[30]

Locke osserva che nell'episodio di *Daniele*, III 19-23, in cui i tre fanciulli Sedrac, Misac e Abdenago sono gettati nella fornace di fuoco ardente, non c'era alcun bisogno della fede per convincere chi assisteva all'evento che fosse proprio fuoco quello in cui i tre si trovavano, perché quella circostanza si poteva *vedere*. Infatti che tre fanciulli potessero camminare tra le fiamme per molto tempo e uscirne del tutto integri, con gli abiti intatti e persino privi dell'odore di bruciato – tutto questo era un miracolo e poteva convincere perché era un fatto che colpiva i sensi degli spettatori. Invece, che il Dio dei tre fanciulli era il *vero Dio*, non poteva che essere oggetto di fede e non di conoscenza sensibile. In modo simile, la transustanziazione è argomento della filosofia, della conoscenza sensibile, non della fede. Il miracolo, essendo *sensibile* perché è un *fatto*, deve convincere la ragione, non la fede. Ora, tutti sanno e vedono benissimo che l'Ostia della consacrazione è pane (l'essenza del pane non è che una collezione di diverse idee semplici che ci permettono di distinguerlo, ad esempio, dalla carne), perciò è impossibile che un uomo possa credere che sotto la sostanza del pane ci sia quella della carne, quanto lo sarebbe il credere di essere lui stesso un pane. Se qualcosa ha gli accidenti del pane, è un pane, così come è impossibile non vedere e non sapere che il bastone di Mosè non è un serpente quando ha gli accidenti del bastone e non è un bastone quando gli si riconoscono gli accidenti di un serpente. Se non fosse così, spiega Locke, un uomo non potrebbe conoscere nulla, né Dio potrebbe fare miracoli per convincere l'uomo della verità di qualcosa. I miracoli possono confermare alcune dottrine di fede e costituire il più sicuro fondamento della certezza perché si rivolgono ai sensi, «mentre mai, al contrario, Dio fece uso di miracoli invisibili per distruggere la testimonianza dei nostri sensi, ribaltare tutta la nostra conoscenza e confondere tutte le misure di fede e ragione».[31] Che l'Ostia sia la stessa cosa prima e dopo la consacrazione possiamo stabilirlo solo mediante i sensi. *Perciò la transustanziazione non è un miracolo proprio perché non è di alcuna evidenza sensibile*. Possiamo cambiare il nome delle cose, ma senza dimenticare che i nomi sono i contrassegni delle idee delle cose, le quali ci vengono solo dai sensi. Non possiamo considerare oggetto di fede qualcosa che colpisce i nostri sensi (come l'esistenza di un uomo che ci sta parlando) o che possiamo dimostrare (come la proposizione che due più due fa quattro o che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti). Ci sono proposizioni che, pur essendo compatibili con le nozioni che già possediamo, non potremmo mai scoprire con l'ausilio soltanto dei sensi o della ragione. Dio allora è intervenuto per porre rimedio a queste mancanze riguardo a ciò che è necessario sapere per la salvezza. Materia di fede può essere solo ciò che non conosciamo (non abbiamo visto né udito) oppure non possiamo conoscere perché superiore alla ragione. Lo stesso fatto può essere materia di fede per tutti coloro che non vi assistettero e oggetto di sapere per chi vi assistette (come la morte di Gesù a Gerusalemme). Ma che Gesù morì per la redenzione dai peccati è materia di fede per tutti in assoluto.[32] Dio stesso quindi ha predisposto ogni cosa in modo tale che fede e ragione fossero complementari e di reciproco aiuto, senza che mai l'una invalidasse l'altra.

---

[30] Ivi, p. 185.

[31] Ivi, p. 187.

[32] Ivi, pp. 188-189.

ISSN 2385-216X

L'esistenza di Dio non è oggetto di fede e non è provata da alcun miracolo, perché si può dimostrare per via razionale. Perciò il miracolo presuppone l'esistenza di Dio. Il fatto che la ragione naturale ci faccia conoscere l'esistenza di Dio è dimostrato dall'impossibilità che Dio abbia creato un uomo al quale è indispensabile la sua conoscenza e al quale al tempo stesso sia impossibile conoscere Dio per quella via che ci permette di conoscere ogni altra cosa. Infatti sarebbe assurdo che l'esistenza di Dio possa entrare nella mente dell'uomo solo per quella via (l'ispirazione o fantasia) dalla quale entra ogni genere di errori. L'ispirazione può contribuire a rafforzare qualche credenza relativa a Dio o al suo culto solo a condizione che sia accompagnata dal potere di compiere un miracolo. Ma anche in questo caso l'ultima parola spetta alla ragione, per i motivi seguenti: *i*) il compito di giudicare che cosa sia miracolo e che cosa non lo sia spetta pur sempre alla ragione; è un compito estremamente difficile, poiché il potere delle cause in natura non è del tutto noto; *ii*) il fatto che Dio alteri il corso della natura e capovolga i principi dell'intelletto stabilendo che sia accettata come una verità qualcosa cui la ragione non può dare il proprio consenso, proprio questo è un miracolo. «Così, nella migliore delle ipotesi, vi sarà un miracolo contro un altro miracolo, ed il più grande sarà ancora dalla parte della ragione».[33] Locke qui anticipa un argomento che esporrà nel *Discorso sui miracoli*, in cui la realtà del miracolo è confermata in rapporto all'onnipotenza di Dio, infinitamente superiore alla potenza di qualsiasi potere della natura.[34] *iii*) L'uomo non può sapere se non vi siano esseri intermedi tra lui e Dio che abbiano il potere di produrre in natura effetti straordinari che chiamiamo miracoli e che possano compierli per motivi diversi dalla conferma della verità. Se i maghi d'Egitto mutarono i loro bastoni in serpenti al pari di Mosè e fu possibile un miracolo così grande contro il vero Dio, allora nessun miracolo potrà avere una certezza e una sicurezza maggiore di quella della ragione.

Dio può aver compiuto miracoli per confermare certe verità, ma la ragione ci impedisce di credere che Dio possa compiere miracoli per consolidare credenze che lo riguardano e che siano contrarie alla ragione. I miracoli devono essere giudicati dalla dottrina e non la dottrina dai miracoli. I miracoli non potrebbero mai essere compiuti allo scopo di confermare proposizioni contrarie alla ragione, ma solo verità al di sopra della ragione. Ora, solo la ragione può giudicare, in base alla dottrina, se il miracolo in questione va accolto come prova della verità della rivelazione.

---

[33] Ivi, p. 192. Le annotazioni manoscritte su "Ragione, rivelazione, miracolo, entusiasmo" furono composte da Locke il 3 aprile 1681 e il 19 febbraio 1682. Sina osserva che la preoccupazione per il consolidamento in Inghilterra di gruppi filocattolici e la diffusione delle dottrine quacchere sull'illuminazione interiore devono aver contribuito a far sì che Locke ritornasse a riflettere sull'argomento della rivelazione e dell'ispirazione. Come per le riflessioni dell'agosto-settembre 1676, anche in questo caso Locke fu stimolato nelle sue considerazioni da un libro di R. BOYLE, *A Discourse of Things above Reason* (1681) (M. SINA, «Nota introduttiva» ai *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio* di J. Locke, in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 179).

[34] L'onnipotenza di Dio presuppone l'esistenza di un essere unico e svolge la funzione esplicativa comune a Locke e a Newton, il quale ricorre alla potenza di Dio per dar conto dell'origine della materia (cfr.: P. THIERRY, *L'épreuve du miracle: quelques remarques sur la religion de Locke*, cit., p. 49).

ISSN 2385-216X

Perciò non è un prodigio *qualsiasi* quello che, secondo Locke, assume la validità della prova per la ragione. In sintesi, Locke riafferma il concetto di una religione come "omaggio razionale a Dio", secondo la definizione di Sina, escludendo in tal modo che la rivelazione possa mai essere contraria alla ragione. 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*. Ma non basta: ancora una volta è la ragione che deve verificare l'origine divina dei segni che accompagnano una rivelazione che pretende di provenire da Dio. Infatti i prodigi potrebbero non essere opera di Dio, ma di qualche altro essere che li compie per fini estranei alla conferma della verità. In quanto segni sensibili, i miracoli rinviano a un significato intelligibile. Essi non sono un fine, né qualcosa che si deve conoscere di per sé, ma solo un mezzo con cui è comunicata agli uomini la provenienza divina delle proposizioni che i miracoli stessi sono chiamati ad attestare.[35]

Nei *Manoscritti* Locke stabilisce alcuni principi e regole indispensabili per intendere correttamente il rapporto tra ragione e rivelazione: si deve fissare un confine preciso tra fede e ragione; la fede non potrà mai convincere di qualcosa che contraddica la nostra conoscenza, come nel caso della transustanziazione; i miracoli sono sempre fenomeni sensibili e persuadono la ragione, non la fede, essendo argomenti razionali; materia di fede può essere solo ciò che non conosciamo perché non abbiamo né visto né udito; l'ispirazione non è un fondamento per accettare qualche dottrina che contrasta con la ragione; i miracoli devono essere giudicati dalla dottrina e non la dottrina dai miracoli. Nei *Manoscritti* troviamo tuttavia anche un tornante aporetico: da una parte la ragione, dovendo giudicare che cosa sia miracolo e che cosa non lo sia, deve fare i conti con la difficoltà, se non l'impossibilità di conoscere il potere effettivo delle cause naturali e gli effetti che ne potrebbero scaturire. Il miracolo è un'alterazione del corso naturale dei fenomeni, ma come possiamo riconoscerlo se lo stesso corso della natura è sconosciuto nelle sue cause ed effetti? Da una parte l'uomo deve poter fare affidamento sui principi della ragione per stabilire l'autenticità del miracolo, dall'altra sa di non possedere una conoscenza stabile e definitiva che gli consenta di esercitare la propria ragione mediante il giudizio. Il sapere con cui si può giudicare se qualcosa è un miracolo, è inevitabilmente storico, perciò mutevole. Di conseguenza la

[35] Le incoerenze che alcuni critici hanno segnalato nell'impianto epistemologico di Locke si possono ricondurre al suo progetto di giustificare una fede razionale interamente dipendente da fatti, i miracoli, le cui testimonianze però non rappresentano verità assolute. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, 17, 24 Locke sostiene che una credenza responsabile impone una sospensione della credenza stessa se un certo evento è contrario al corso asseverato della natura, a meno di adeguate ragioni, le quali tuttavia nel *Discorso sui miracoli* si ridurranno all'argomento che i miracoli sono così straordinari da escludere che si possa essere tratti in errore riguardo alla loro provenienza divina. Ma se la conoscenza delle leggi della natura e di quelle che governano i poteri soprannaturali è incerta e fallibile, come possiamo decidere che un evento è veramente contrario al corso della natura e che perciò si tratta di un miracolo? Questa è la contraddizione di fondo rilevata da J. HOUSTON, *Reported Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 39-41 e da MOONEY e IMBROSCIANO, *The Curious Case of Mr. Locke's Miracles*, cit., pp. 156-160.

ISSN 2385-216X

stessa ragione, che Locke invoca come giudice supremo a più riprese nei riguardi del miracolo, non è affidabile. Nei *Manoscritti* in sostanza troviamo un Locke incline alla problematizzazione di tesi e argomenti che nel *Saggio* avrebbero assunto una formulazione univoca e coerente.

Il paradosso di Locke consiste nel fatto che da una parte i miracoli non potrebbero mai essere compiuti per dimostrare una qualche verità contraria alla ragione, dall'altra gli stessi miracoli presuppongono che Dio alteri il corso della natura e capovolga i principi dell'intelletto, circostanza che, dal punto di vista di Locke, dovrebbe essere contraria alla ragione, giacché Dio non dovrebbe permettere che l'uomo sia confuso e contraddetto nella conoscenza della natura che egli può ottenere mediante l'uso delle facoltà (senso e ragione) che Dio stesso gli ha dato. Locke infatti esclude che Dio possa permettere che l'uomo abbia di Lui qualche nozione per quella via (ispirazione, fantasia) dalla quale entra ogni genere di errori. 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: le leggi della natura creata non sono immutabili. Infatti l'onnipotenza di Dio si manifesta sia nel corso ordinario della natura, sia nel sovvertimento delle sue leggi in cui consiste il miracolo.

LA RAGIONEVOLEZZA DEL CRISTIANESIMO

The Reasonableness of Christianity, as deliver'd in the Scriptures fu pubblicata anonima a Londra per i tipi di Awnsham e John Churchil nel 1695. Dalla lettura dei Quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli Locke ricava la tesi fondamentale della *Ragionevolezza del cristianesimo*: il solo articolo di fede richiesto esplicitamente da Gesù per diventare cristiani è quello che riguarda la sua messianicità. Secondo Locke tutto ciò che Gesù ha detto e fatto è indirizzato da questo messaggio essenziale: chi lo ascoltava doveva credere che Gesù è il Messia.

Il significato della fede in Gesù consiste nel credere che Gesù è il Messia: coloro che gli credettero prestarono fede ai suoi miracoli e alle sue parole.[36] Gesù fece i miracoli al fine di persuadere gli uomini che Egli era il Messia, Figlio di Dio, come si legge in *Gv* 20, 30-31.[37] Anche la

[36] La tesi che Locke qui argomenta, come ricorda Sina, era stata insegnata dai pastori rimostranti e la troviamo esposta da Filippo di Limborch nella sua *Theologia Christiana*: "Objectum fidei Christianae in specie est omne verum ad salutem aeternam creditu necessarium: Quia autem illud unica veritate nititur, Jesum esse Christum, ideo illud communiter fidei Christianae objectum in Scriptura dicitur, quasi praeter id nihil a nobis credendum exigatur" (J. LOCKE, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. SINA, Rusconi, Milano 1979, p. 279, nota 10).

[37] J. LOCKE, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in ID, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 300. La venuta del Messia o del Cristo (*mashach* e *chriesthai* significano ungere, rispettivamente in ebraico e in greco) era stata preannunciata dai profeti.

ISSN 2385-216X

predicazione degli apostoli aveva come obiettivo essenziale l'insegnamento che Gesù è il Messia. Tra le prove che gli apostoli esibivano nel loro magistero ora doveva esserci anche la fede nella sua resurrezione. In tal modo, «coloro che credevano che egli fosse il Messia, dovevano credere che era risorto dai morti, e coloro che credevano che egli era risorto dai morti non potevano dubitare del suo essere il Messia».[38] La resurrezione dai morti è la prova che il risorto è il Messia, è la promessa della sua venuta e la salvezza in cui sperano tutti coloro che, credendolo il Messia, ricevono il battesimo. Chiunque crederà in lui, otterrà la remissione dei peccati, perché Gesù è il Messia, il Salvatore promesso. Perché Gesù non dichiarava apertamente di essere il Messia? Locke interpreta la riservatezza di Gesù come un comportamento dettato da prudenza. Se avesse dichiarato apertamente di essere il Messia non appena cominciò a predicare, il Sinedrio si sarebbe impadronito di lui e lo avrebbe messo a morte prima che avesse il tempo di annunciare la sua parola. Locke giudica questa prudenza conforme alla sapienza divina e in accordo con la testimonianza del suo essere il Messia, la cui missione era stata annunciata.[39] Tutto questo spiega perfettamente, secondo Locke, perché il primo miracolo che Gesù compie a Gerusalemme, in occasione della seconda Pasqua dopo il suo battesimo, lo esponga al rischio di perdere la vita.

Il miracolo assume una duplice valenza: da una parte agisce come prova folgorante per coloro che si apprestano a credere nel Messia, dall'altra diventa per gli increduli un motivo per perseguitare Gesù fino a metterlo a morte, come avviene in seguito alla guarigione della mano inaridita operata di sabato o della resurrezione di Lazzaro – occasioni in cui i Farisei e i capi dei sacerdoti si consultano per ucciderlo, così che Gesù è costretto a nascondersi alla loro vista rifugiandosi a Efraim, poco tempo prima della sua ultima Pasqua. C'era un'altra ragione che impediva a Gesù di professare apertamente di essere il Messia. Il popolo dei Giudei attendeva in quel momento che il suo Messia lo liberasse dal giogo straniero: si sarebbe ribellato alle autorità, se Gesù si fosse proclamato Messia. Gesù, spiega Locke, doveva quindi rimanere nascosto e ripetutamente defilarsi per evitare che, a causa dei miracoli, fosse preso a forza e proclamato re. Vediamo per esempio in *Lc* 5, 16 che la notizia del lebbroso da lui curato, benché il malato avesse ricevuto l'ordine di non dire nulla, si diffuse rapidamente e Gesù dovette ritirarsi in luoghi deserti per sfuggire al pericolo di essere messo a capo della rivolta. A Giovanni il Battista che gli manda un messaggio per chiedergli se sia finalmente lui il Messia, Gesù risponde: «Dite a Giovanni ciò che avete visto e udito; i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti sono resuscitati, la buona novella è predicata ai poveri; e beato è colui che non sarà offeso in me» (*Lc* 7, 22-23).[40]

Gesù rimanda alla testimonianza dei suoi miracoli, che indica come attestazione sufficiente del suo essere il Messia.[41] Man mano che la sua missione si avviava a conclusione e compimento, Gesù insegnava e faceva miracoli sempre più apertamente in pubblico, ma cercò di evitare che a causa sua si accendessero dei tumulti che lo avrebbero caricato di colpe di fronte all'autorità.

---

[38] Ivi, p. 302.

[39] Ivi, p. 316.

[40] Ivi, p. 328.

[41] Ivi, p. 332.

ISSN 2385-216X

Questa prudenza gli valse il riconoscimento d'innocenza da parte del governatore romano chiamato a giudicarlo. Ma dal momento in cui cominciò a fare miracoli davanti a loro, scribi, farisei e capi dei sacerdoti cercarono di farlo morire. Bisognava ottenere una sua dichiarazione diretta, in cui ammettesse senza ambiguità di essere il Messia e offendesse in qualche modo l'autorità romana, così da farlo condannare per iniziativa dello stesso Pilato. Anche davanti a Pilato Gesù si annuncia come Messia, ma usa espressioni che non lo compromettono dinanzi al tribunale romano, perché è chiaro che egli non avanza alcuna pretesa nei confronti del regno di Giuda e non aspira ad essere riconosciuto re.

La ragione può certo confermare le verità della rivelazione, ma sarebbe un errore pensare che riceviamo la prima conoscenza di queste verità dalla ragione. Gli uomini si sono trovati nell'impossibilità di attingere direttamente la verità attraverso la ragione naturale, perché la maggior parte di loro non dispone di tempo o di capacità per condurre una serie di passaggi necessari a qualsiasi dimostrazione. Perciò, se si vuole ottenere l'obbedienza nella pratica è necessario che la maggioranza dell'umanità sia sottomessa a semplici ordini, poiché «i più non possono conoscere e pertanto debbono credere».[42] Per il popolo, che non è abituato a seguire ragionamenti astratti, la via più sicura ed efficace d'insegnamento è rappresentata dal Vangelo. Se la gente comune si convince che Gesù è stato mandato da Dio per essere re e Salvatore di coloro che credono in lui, «tutti i comandi di Cristo diventano principi».[43] Anche gli intelletti più elevati possono sottomettersi all'autorità di una dottrina ispirata da Dio. La ragione naturale riconosce le verità del Vangelo anche se non le ha tratte da se stessa. L'autorità riconosciuta al Salvatore e ai suoi apostoli è dovuta ai *miracoli* che testimoniarono il loro insegnamento, senza che fossero per questo indotti «a frammischiare nella loro morale (come vediamo nella dottrina di tutte le sette, e dei filosofi, e delle altre religioni) alcuna stranezza, alcuna norma errata, alcuna cosa tendente al loro interesse collaterale o a quello di una fazione».[44] In sintesi: *il miracolo dimostra*

---

[42] Ivi, p. 417.

[43] Ivi, p. 417.

[44] Ivi, p. 418. Se Gesù si rivolge alla ragione annunciando la verità delle sue leggi con la testimonianza dei miracoli e giunge a perfezionare la legge di natura, i refrattari non avranno più alcuna giustificazione per la loro incredulità. Infatti risulta difficile immaginare che si possa riconoscere la qualità di creature razionali a coloro che rifiutano l'insegnamento del Cristo. Data la corrispondenza e complementarietà tra ragione naturale e rivelazione cristiana, l'eventuale rifiuto del Vangelo da parte dell'uomo sarebbe incomprensibile e si spiegherebbe solo con l'ipotesi della mancanza di ragione nel caso specifico. Un secondo aspetto problematico è rappresentato dal sacrificio del Cristo. Locke non spiega in modo convincente perché la ragione naturale debba accettare come evidente la necessità di tale sacrificio. Si può suggerire che Dio abbia voluto venire in aiuto dell'umanità non solo con le leggi stabilite nel Vangelo per questa vita, ma anche per riscattarla dallo stato di corruzione in cui l'ha fatta precipitare il peccato di Adamo, ma in tal caso è lecito chiedersi se la stessa imperfezione della ragione, che Locke addebita a circostanze esterne, non debba essere considerata invece una conseguenza della colpa di Adamo. E se è così gli uomini

ISSN 2385-216X

che Gesù è il Messia, l'essere Gesù il Messia dimostra che le sue leggi devono essere obbedite.

CONCLUSIONE: IL *DISCORSO SUI MIRACOLI*

Uno dei compiti fondamentali che Locke assegna alla ragione è quello di verificare l'autenticità della rivelazione, la sua origine divina. Nei *Manoscritti sulla rivelazione e la conoscenza di Dio* abbiamo trovato annotazioni significative riguardo ai miracoli, con particolare riferimento alla loro natura sensibile e alla loro funzione di prova per la ragione. Il miracolo, rivolgendosi alla ragione, non alla fede, rappresenta una garanzia della provenienza divina della rivelazione e una difesa che la stessa ragione assume nei confronti del fanatismo degli entusiasti e di coloro che si pretendono ispirati da Dio, il quale ci preserva da questo pericolo perché, quando ci fa conoscere una verità alla quale vuole che prestiamo l'assenso in base alla sua autorità, «ci convince che essa viene da lui con qualche contrassegno da cui la ragione non può essere ingannata».[45] Locke ritornò sull'argomento dei miracoli negli ultimi anni della sua vita con *A Discourse of Miracles*,[46] composto nei primi mesi del 1702, sollecitato a scrivere sui miracoli dalla pubblicazione dell'*An Essay upon Miracles* (Charles Harper, London 1701) di William Fleetwood e dalla risposta polemica di Benjamin Hoadly in *A Letter to Mr. Fleetwood. Occasion'd by his late Essay on Miracles* (1702). La definizione che Locke dà del miracolo all'inizio del suo *Discorso* segue da vicino il Fleetwood: «Intendo allora per miracolo un'operazione sensibile che, essendo superiore alla comprensione dello spettatore e contraria, secondo il suo modo di vedere, al corso stabilito della natura, è considerata da lui come divina».[47] La definizione di Locke si oppone volutamente all'interpretazione spinoziana del miracolo, riproposta in Inghilterra dal Blount in *Miracles, no Violations of the Law of Nature* (Robert Sollers, London 1683).[48] Locke insiste su questo legame tra miracolo e origine divina della rivelazione, un tratto essenziale di cui avevano scritto sia il Fleetwood nel saggio citato, sia Jean Le Clerc in *De l'Incredulité, où l'on examine Les Motifs & les Raisons génerales qui portent les Incredules à rejetter La Religion Chrétienne*[49] (Henri Westein, Amsterdam 1696). Hoadly aveva polemizzato con Fleetwood per aver questi negato ogni differenza tra i miracoli e per aver tolto

---

non sarebbero mai riusciti, da soli, a raggiungere la pienezza della verità mediante una ragione corrotta e indebolita. Senza il peccato di Adamo la ragione non poteva che essere perfetta, ma con il peccato di Adamo essa non poteva essere autosufficiente.

[45] LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, 19, 14, pp. 1329-1331.

[46] Pubblicato per la prima volta a Glasgow nel 1743 per i tipi di Robert Foulis.

[47] J. LOCKE, *Discorso sui miracoli*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 585.

[48] Cfr.: C. TUGNOLI, *La questione del miracolo in Baruch Spinoza*, in *Annali del Ginnasio liceo "Giovanni Prati" di Trento*, a cura di A. DI SECLÌ, con la collaborazione di C. TUGNOLI e M. BONAZZA, Trento 2008, pp. 591-664.

[49] M. SINA, «Introduzione», in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., pp. 48-49.

ISSN 2385-216X

ogni peso all'argomentazione che fa valere il numero e la grandezza dei miracoli. Secondo Hoadly era indiscutibile che ci fosse una differenza tra i miracoli in rapporto alla loro grandezza: chi non vede la differenza tra mutare l'acqua in vino e far risorgere un morto? Il miracolo più grande, spiegava Hoadly, richiede più conoscenza e più potere degli altri. Locke accoglie le considerazioni di Hoadly sulla diversa grandezza dei miracoli. Dal punto di vista semantico "miracolo" è dunque termine graduabile. La grandezza e il tipo di miracolo attestano un potere superiore. Quando il serpente di Mosè inghiottì quelli degli altri, quando produsse i pidocchi mentre gli altri non vi riuscirono, allora fu chiaro che Jannes e Jambres erano forniti di un potere inferiore rispetto a Mosè. La percezione della differenza di grandezza tra miracoli non presuppone alcuna particolare intelligenza, né alcun ragionamento, per averne la certezza. Un altro vantaggio che si ottiene dalla comparazione dei miracoli è dato dalla possibilità di riconoscere i falsi miracoli del demonio. Il motivo sufficiente per considerare un'operazione straordinaria come miracolo consiste nella considerazione di ciò che attesta un potere superiore. L'esistenza di miracoli concorrenti toglie forza all'obiezione contro il miracolo che consiste nel richiamare l'incapacità degli uomini di stabilire se effettivamente e di quanto il miracolo sia superiore alle forze della natura o contrario al corso ordinario degli eventi. La differenza di grandezza dei miracoli attesta una differenza di poteri che è nell'ordine delle cose. E si deve riconoscere che la potenza della natura sarà sempre inferiore all'onnipotenza di Dio. L'onnipotenza di Dio avrà sempre la meglio su qualsiasi altro potere, materiale o spirituale. Nessuno è in grado di stabilire fin dove si estende il potere degli agenti naturali e degli esseri creati, ma tutti comprendono perfettamente che questo potere non potrebbe mai eguagliare l'onnipotenza divina.[50]

Non è possibile comprendere appieno la posizione di Locke sui miracoli se non si tiene conto della sua teoria della conoscenza e del ruolo che in essa svolge la sensazione. I miracoli, con cui Dio comunica qualcosa di straordinario agli uomini, sono fatti *sensibili*, di cui veniamo a conoscenza nello stesso modo in cui percepiamo i fatti comuni, ai quali l'abitudine ci impedisce di riconoscere il carattere di eccezione. La nostra conoscenza delle leggi della natura è così misera e limitata che sarebbe del tutto inutile cercare di stabilire quali leggi i miracoli abbiano sospeso o violato. Del resto, l'abitudine illude gli uomini di possedere la conoscenza dei rapporti causali nei processi della natura, mentre in realtà essi hanno appreso mere sequenze in cui certi fatti sono invariabilmente associati ad altri fatti. Nessuno però conosce esattamente il modo in cui determinate cause producono i corrispondenti effetti.

tugnoli53@virgilio.it

(Associazione Culturale "A. Rosmini" - Trento)

[50] Ivi, p. 592. Locke presenta tale sproporzione come evidente. Essa tuttavia presuppone la dottrina della creazione. Spinoza, rifiutando la creazione, sostiene la tesi opposta come assolutamente razionale e concepisce l'identità del potere di Dio e della natura.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 157-173

Marco Moschini

DALLA CRITICA AI MIRACOLI ALL'AMORE COME "MIRACOLO": UNA PROSPETTIVA NEGLI *SCRITTI GIOVANILI* DI HEGEL

From the Criticism of Miracles to Love as a "Miracle": A Perspective in Hegel's *Early Writings*

Following the interpretation of Edoardo Mirri, the editor of the Italian edition of Hegel's Early Writings, *the present paper proposes a hermeneutic line of Hegel's approach to religion. Focusing on some theoretical and interpretive issues that emerge from the early Hegelian writings devoted to the account of Jesus' life and his miracles, it offers a special opportunity to place this critique within the upheaval of Kantianism after Bern. The driving element of the dialectical dynamic will be grasped, precisely, in the religious dimension and in Christian faith. Understanding the "fated" character of love in Christianity will help us to understand the maturation, in Hegel's Frankfurt period, of the role he proposes for religion in the philosophy of Spirit*

I. L'interesse per la religione e il contenuto teologico in Hegel dalla riflessione giovanile alla maturità. Sfondo originario della riflessione sulla dialettica

La filosofia della religione in Hegel è tema complesso e fondamentale e costituisce una delle parti più significative del suo sistema. A ciò si aggiunga che nel contesto della riflessione sulla religione uno spazio determinante lo ha assunto l'interesse per l'essenza e il significato del cristianesimo. È indubbio che l'attenzione per il "religioso" appaia non solo come approdo della matura meditazione filosofica di Hegel, bensì si può dire che esso sia il tema presente sin dagli esordi della sua riflessione, mostrandosi come uno degli elementi dell'interesse speculativo di Hegel.

La religione positiva (in particolare quella cristiana) è stata presentata dal filosofo tedesco

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

dapprima come mero fenomeno della superstizione e dell'ingenuità, e poi letta progressivamente non più come evento culturale, e meramente storico, ma come la manifestazione dello Spirito Assoluto. Questa svolta e tensione a cogliere nel religioso un aspetto speculativo già appare nella Terza parte della *Fenomenologia* e percorre poi la *Scienza della Logica* la quale, nel proporsi come suo punto di partenza il pervenire al pensiero di Dio prima della creazione, continuava a mostrare il problema teologico come premessa necessaria per orientare il tentativo di pensare il mondo dell'idea, la realtà e la vita. Essa poi trova il suo culmine in quanto espresso nel paragrafo primo della sua *Enciclopedia*.[1]

La religione come movimento della filosofia dello Spirito, come momento negativo, propulsivo, di questa, è un *modus* della manifestazione dello Spirito stesso nella sua assolutezza, benché ancora nella forma della rappresentazione e dell'immagine; lo Spirito, nella forma della religione, opponendosi alle configurazioni sensibili, si manifesta, benché non ancora trapassato all'espressione di sé, nei concetti puri del pensiero razionale. Nella religione si dà un alto contenuto speculativo: il preludio necessario dell'aprirsi all'interezza. Questo è uno dei grandi lasciti speculativi di Hegel.[2]

Tale risultato nasce dallo sforzo teoretico, compiuto dal Tedesco nel suo periodo giovanile: allontanarsi dal sentire rasserenante di una religione razionale, moralistica, tipico della cultura filosofica di fine XVIII secolo, a cui aderì con entusiasmo proprio nei suoi primi anni di formazione (come appare nei suoi *Scritti giovanili)*, per giungere alla diversa concezione della religione incastonata nell'essenza del dinamismo dialettico.

La riflessione sul cristianesimo sarà poi esemplare: il confronto con questa fede assumerà nel percorso di pensiero di Hegel una posizione centrale; e di questa fede saranno posti in esame tutti gli elementi del suo credo, del suo racconto storico, dei suoi dogmi, e delle sue istituzionalizzazioni. Questo esame dettagliato e continuo contemplerà anche l'analisi del significato dei miracoli riconosciuti come eventi esemplari di tutti gli elementi sopracitati. Anche il cristianesimo, come la religione, prima aspramente biasimato, finirà per esprimere la sua funzione dialettica. Hegel nella figura di Gesù, prima indicato solo come un "maestro di morale e di virtù",

---

[1] «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo*. Ci si può quindi esprimer così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, è *l'esposizione di Dio com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*» in G.W.F. HEGEL, *Introduzione* alla *Scienza della logica,* Edizioni Laterza, Bari-Roma, 2008, p.31. «Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la *verità*, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè *Dio*, e *Dio solo*, è la *verità*. Entrambe, inoltre, trattano del dominio definito, della *natura* dello *spirito umano*, e della relazione che hanno tra loro e con Dio, come loro verità» in G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio,* Edizioni Laterza, Bari-Roma, 2009, p.3.

[2] L'opera di Hegel ha suscitato ovviamente intense interpretazioni nel pensiero contemporaneo. Rimando alla corposissima opera in tre volumi. *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, Armando Siciliano Editore, Messina 2023, vol. I, A. ANSELMO - F. CRAPANZANO (eds.); vol.II G. GEMBILLO E- F. RUSSO (eds.); vol. III F. GEMBILLO - G. GIORDANO (eds.).

ISSN 2385-216X

non riconosciuto nella sua divinità, vedrà, poi in Lui, la realizzata e compiuta unità tra divino e umano, tra finito e infinito; nel "Cristo" è lo Spirito Assoluto che inizia a manifestarsi nella sua assolutezza. La religione (e in essa il cristianesimo) costituisce così il momento necessario per assicurare la comprensione della filosofia nel vertice dello sviluppo del manifestarsi dello Spirito.[3]

Religione e pensiero, religione e filosofia, saranno così posti in un legame che le *Lezioni di filosofia della religione* possono chiarire e a queste è necessario il riferirsi per maturare il giusto sguardo su tale tema.[4]

Inutile ricordare come le idee di Hegel sulla religione, e sul cristianesimo, siano state oggetto di numerose analisi e interpretazioni critiche. Ricordo, come esempio, quelle che denunciano nelle concezioni hegeliane una forma di panteismo (verso le quali si deve avere solo atteggiamento di rilevazione e non di assenso); mentre altre ne sottolineano il predominante aspetto teologico del suo pensiero (la qual cosa apre una discussione di come e di quale natura sia tale teologicità). Inoltre, si registrano interpretazioni di chi evidenzia e loda il ruolo centrale attribuito al cristianesimo come una delle più profonde riflessioni su questa religione; chi invece lo critica perché in questa determinazione del cristianesimo vede affiorare una forma di eurocentrismo e di razionalismo, uno sviamento dell'originario e più sapido livello della fede cristiana.[5]

---

[3] Sullo sviluppo del concetto di religione nella filosofia hegeliana, con attenzione al suo percorso e alle tappe speculative, si veda V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel,* M. Cuccurullo, F. Inanello (eds.), La Scuola di Pitagora, Napoli 2006; interessante poi il testo di M. BIANCO, *Religione e filosofia in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2006, ove si mostra come il concetto di dialettica si esplichi nella delineazione del concetto di religione che assume sempre più, nel corso dello sviluppo del pensiero hegeliano, la forma della dialettica stessa. In particolare, il cristianesimo ne evidenzia tale natura.

[4] Per la ricostruzione storica e storiografica dell'evoluzione della struttura e del contenuto delle lezioni hegeliane sulla filosofia della religione (quelle berlinesi tenute dal 1821-1824-1827-1831) bisogna rimandare agli studi di W. Jaeschke, sia nella sua introduzione e cura di G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, tomi I, II, III, Meiner, Hamburg 1983-1995 (varie edizioni). In particolare, di W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986; sempre di W. JAESCHKE, *Hegels Philosophie*, Meiner, Hamburg 2020. Non meno importanti le introduzioni e apparati alla edizione italiana delle lezioni, G.W.F. HEGEL, *Lezioni di Filosofia della religione*, R. GARAVENTA - S. ACHELLA (eds.) vol. I-II-III, Guida Napoli 2003,2012,2013. Rimando a S. ACHELLA, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La città del sole, Napoli 2010.

[5] Rimando ad alcune posizioni che ricostruiscono e mostrano aspetti problematici della questione del rapporto tra cristianesimo e filosofa hegeliana. Cfr. M. BORGHESI, *Hegel. La cristologia idealista*, Edizioni Studium, Roma, 2018; A. PIROLOZZI, *La civetta e la croce. Filosofia e religione cristiana*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2017. In particolare, interessante è la rassegna di studi sul pensiero

ISSN 2385-216X

Di sicuro: Hegel si concentra sulla religione nello sforzo di chiarificazione del pensiero dialettico ponendo la questione sul religioso e sul suo contenuto teologico come uno dei temi più rilevanti e propri.[6]

Su questa premessa, qui saranno esaminati alcuni nodi teoretici e interpretativi della religione sorgenti negli *Scritti giovanili* dal periodo bernese, quando Hegel si troverà a maturare autonome linee di approfondimento del pensiero illuministico e kantiano assunte a Tubinga, fino alla loro evoluzione nel periodo francofortese ove si schiuderanno altri scenari che consentiranno gli acquisti speculativi sopra accennati.

Quelli giovanili sono intensi anni di meditazione che vedono il filosofo concentrato su una lettura critica della religione e del cristianesimo, la quale dovrà poi trasformarsi, grazie al superamento del kantismo, nella delineazione di alcuni dispositivi speculativi che, proprio da questa riflessione sul religioso e le forme del cristianesimo, condurranno al consolidamento e alla formulazione del sistema dialettico.

Questa era la chiave interpretativa di Mirri per esprimere la quale si era impegnato in una continua restituzione del complesso degli *Scritti giovanili* di Hegel in diverse edizioni degli stessi. Per Mirri non si trattava di restituire testi di un periodo ancora poco approfondito del filosofo, ma si trattava di indicare in essi il primo emergere di un contenuto filosofico e speculativo che, intrecciandosi con la scoperta dei dispositivi dialettici, si mostrasse elemento comune e persistente in tutta la riflessione del pensatore tedesco.[7]

Da questa lettura prenderò le mosse per indicare alcune considerazioni che orientino nelle tappe delle diverse torsioni del pensiero nel primo Hegel durante gli anni di formazione per rintracciare in essi motivi speculativi centrali nel suo filosofare. In questo senso l'esordio del pensiero di Hegel, fortemente segnato da questo interesse teologico, mostra l'attrazione per un contenuto metafisico che emerge nel confronto con la religione. Il ruolo primario che nel periodo giovanile svolge la critica al cristianesimo, e il successivo maturare di una diversa coscienza intorno alla fede cristiana stessa, testimoniano una riflessione ancora non robusta certo, ma fortemente seria e serrata, tanto da non escludere appunto cambiamenti di prospettiva e approdi

---

religioso cristiano in Hegel, alla luce del dibattito fede-ragione. T. PIERINI - G. SANS - P. VALENZA (eds.), *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Fabrizio Serra Editore, Roma 2011.

[6] È perciò possibile pensare la dialettica in Hegel anche nella dinamica di religione e filosofia, così come ci suggeriscono molti studiosi, tra i quali cfr il testo di J. STEWART, *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion: The Issue of Religious Content in the Enlightenment and Romanticism*, Oxford University Press, Oxford 2022. In particolare, i capitoli VIII e IX dedicati alla rilevanza delle letture della filosofia della religione in Hegel e la sua importanza oggi. Molto importante lo studio di R. GARAVENTA, *La religione deve trovare rifugio nella filosofia? Saggi sulla filosofia della religione di Hegel*, Orthotes, Napoli 2018.

[7] In particolare, riamando a F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in A. PIERETTI (ed.), *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 73-90.

ISSN 2385-216X

inattesi sul sottofondo di tale interesse.

Senza alcun dubbio non è qui il caso di restituire dettagliatamente la complessa storia redazionale e editoriale che ha riguardato la ricostruzione e pubblicazione dei poderosi materiali della produzione giovanile di Hegel. La ricomposizione degli *Scritti giovanili* di Hegel, pur segnando un esempio decisivo di come si lavori in maniera filologico critica e teoretica su un vasto materiale filosofico, risulta esemplare e molto utile per comprendere la complessa serie di interessi e di attenzioni speculative di un filosofo in formazione e cambiamento, ma sempre fedele alla sua attenzione primigenia.[8]

Una profondità speculativa che spingeva Dilthey a leggere, negli *Jugendschriften* di Hegel, aspetti teoretici che corroboravano l'idea di un pensiero in sviluppo e questo punto di vista aveva finito per tacitare il convincimento di Rosenkranz il quale, secondo un'ottica di fedeltà al pensiero del maestro, vedeva al contrario in quegli scritti solo il regno del disordinato procedere.[9]

L'edizione di Herman Nohl dei *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) aveva cercato di dare corpo alla raccolta complessiva degli scritti giovanili fedele all'idea del suo maestro Dilthey: un Hegel giovane che aveva in nuce il suo pensiero maturo. L'opera del Nohl ebbe il merito di risvegliare una nuova cura per il pensiero hegeliano, anche se aveva finito per piegare la struttura filologica e redazionali dei testi ai presunti "contenuti" degli scritti giovanili di Hegel tutti redatti e ricomposti per giustificare una presunta continuità con la produzione matura.

Solo l'ultima edizione critica dei *Frühe Schriften* (1989-2014), a cura di Friedhelm Nicolin e Gisela Schüler, risulta decisiva per autorevolezza filologico-critica e completezza; questa edizione ha del tutto chiuso la questione sull'effettiva natura e stesura del corpus degli scritti giovanili di Hegel. Merita ricordare ancora l'intensa opera di traduttore ed interprete in Italia della produzione giovanile di Hegel di Edoardo Mirri, il quale ha curato ininterrottamente dalla fine degli anni '60 del secolo scorso tutte le edizioni uscite. In qualche caso anche anticipando conclusioni a cui sarebbero pervenuti gli editori della Meiner.

Importanti, in tutte queste traduzioni, le *Introduzioni* del Mirri; specie in quelle riesposte nella recente edizione del 2015. Lo studioso vedeva confermate tutte le sue letture tratte da un'analisi teoretica degli stessi *Scritti giovanili*. In particolare, Mirri aveva ipotizzato, moltissimi anni prima, la stessa forma e contenuto dell'edizione critica recente. La scrittura effettiva dei testi giovanili smonta l'idea della già subitanea e germinale struttura dell'hegelismo, sottolineandone invece la formazione illuministica e kantiana, operante almeno fino a quasi tutto il periodo

---

[8] G. DI TOMMASO, *Hegel e i suoi scritti giovanili.* (*A proposito della recente traduzione completa degli Scritti giovanili*), in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», vol. LV, fasc. 1, Inschibboleth, Roma 2016, pp. 141-162.

[9] W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels*, Reimer, Berlin 1906, tr.it., *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, G. CACCIATORE - G. CANTILLO (eds.), Guida, Napoli 1986 e J.K.F. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, supplemento alle opere di Hegel, Duncker und Humboldt, Berlin 1844; tr. it. *Vita di Hegel*, R. BODEI (ed.), Bompiani/RCS Libri, Milano 2012. In questo risveglio per l'Hegel giovane tra XIX e XX sec. va ricordato K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke un Lehre*, Winter, Heidelberg 1901 e I. KLAIBER, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Cotta Verlag, Stuttgart 1877

ISSN 2385-216X

bernese e la sua successiva trasformazione.[10]

Mirri pose in discussione l'interpretazione di un Hegel romantico e mistico negli scritti francofortesi: Il giovane Hegel a Francoforte, secondo lo studioso italiano, da una preliminare lettura illuministica e kantiana della religione e della morale, approdava all'esigenza di descrivere il togliersi del finito; figurato nel destino dell'amore, nello spirito del cristianesimo, veniva descritto il necessario destino della finitezza.[11] La comprensione del carattere destinale del cristianesimo e il senso della sua predicazione dell'amore, era il tema centrale nel periodo di Francoforte ed è il chiaro inizio della dialettica.[12]

È convinzione del Mirri che la concezione della dialettica trovi il suo inizio da una sorta di gestazione feconda, dalla maturazione di un distacco dalle posizioni giovanili (specie quelle di Berna) e al contempo da una fedeltà, ai temi e problemi che lo avevano attratto.[13]

È per questo importante comprendere la serie dei primi passaggi del pensiero hegeliano, non perdendo di vista l'interesse persistente del filosofo per certe questioni speculative, che si differenzieranno pur restando centrali nel suo filosofare. Ed è perciò interessante e di esempio intravedere tutta questa traiettoria di fedeltà e cambiamento, nella maniera con cui Hegel ha

---

[10] Mirri sostiene che la nuova edizione critica «conferma in pieno l'interpretazione che fin dai lontani anni Sessanta e Settanta io ne proponevo, e fa definitiva giustizia di tante letture perfino fantasiose che favoleggiavano, per il "giovane Hegel", di impossibili "autonomie" o andavano in cerca di inesistenti fonti di ispirazione o di problematiche inverosimili», E. Mirri, *La presenza della "Critica di ogni rivelazione" negli "Scritti giovanili" di Hegel*, in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, p. 563, a cura di F. VALORI e M. MOSCHINI, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2006, pp. 563-574

[11] Sul tema dell'amore negli scritti hegeliani di Francoforte si veda F. PORCHIA, *Mitologia, poesia e amore nel giovane Hegel. L'importanza di Eleusis per il passaggio da Berna a Francoforte*, in «La Nottola di Minerva. Rivista di filosofia», XXI, 2023, pp. 71-85.

[12] Mirri aveva indicato la nascita della dialettica nei testi hegeliani di Francoforte che egli pubblicò la prima volta con il titolo del Nohl ovvero *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1970. Per le successive edizioni italiane, tutte tradotte e commentate dal Mirri: G. W. F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. NOHL, Mohr, Tübingen 1907; tr. it. E. Mirri - N. Vaccaro, *Introduzioni* di E. MIRRI, Guida, Napoli, 1972. A questa è seguita la edizione, nelle *Gesammelte Werke* di G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften* I-II, F. NICOLIN E G. SCHÜLER (eds.), Meiner, Hamburg, 1989-2014; tr. it. *Scritti giovanili* a cura e con introduzioni di E. MIRRI, Orthotes, Napoli-Salerno 2015 (da ora mi riferirò a questa edizione italiana con la sigla SG). L'edizione 1989-2014 dell'Accademia raccoglie gli scritti giovanili hegeliani del periodo ginnasiale a Stoccarda (in particolare il Diario dal 1985 al 1787), quelli di Tubinga, di Berna e Francoforte: Settantasei "testi" complessivi, tutti numerati e senza titolo, salvo quelli a cui Hegel abbia dato indicazione.

[13] E. MIRRI, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, in M. MOSCHINI (ed), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 129-137.

ISSN 2385-216X

interpretato la dottrina dei miracoli. Il giovane Hegel, ipercritico nei confronti degli eventi straordinari del miracolo (visti come frutto di superstizione, mistificazione e quindi come elementi impuri del religioso), trasformerà poi questa stessa dottrina proponendo una ben diversa lettura del "miracolo" stesso come evento manifestativo. E il cambiamento è proprio nel corso degli anni giovanili ove l'interpretazione della religione (e del miracolo) dovrà subire una trasformazione; anni in cui si potrà vedere passare Hegel da una critica alla religione "positiva" e spuria sino all'aspirazione ad una religione che accolga in sé la forma di ogni forza trasformativa. Un passaggio che già è nel mutamento di lettura che negli anni giovanili lo condurrà dalla condanna del miracolo come elemento da espungere dalla religione, all'esigenza di chiarire l'essenza del cristianesimo e della sua predicazione nel miracolo dell'amore. Questa esigenza lo condurrà sempre "oltre" fino alla necessità di legare credere e sapere nella speculazione delle forme del sapere dialettico.

II. LA CRITICA DEI MIRACOLI PER SPRONARE A RESTITUIRE UNA RELIGIONE PURA. UN PROGETTO E UN INTERESSE PREMINENTE DI HEGEL A TUBINGA E BERNA

Gli *Scritti giovanili* di Hegel testimoniano di una tensione speculativa che prende forza negli interessi dell'ancora giovane filosofo fin da subito messosi a confronto con le tematiche più ricorrenti nella temperie filosofica del suo tempo (questo fin dal suo esordio negli studi ginnasiali). In particolare, non poteva essere elusa la riflessione sulla religione tipica degli illuministi tedeschi e di ciò che ne sortiva nell'approdo alla meditazione kantiana.

Tutti i testi giovanili del filosofo (con eccezioni) sono la traccia di una ricerca, di una scoperta di sensi nuovi, su un tema ove si scorge lo sforzo di favorire un passaggio ad una nuova "era" di razionalità passando attraverso il confronto con l'idea di religione. Echeggia in essi, nel periodo di Tubinga, la richiesta alla religione di svolgere il ruolo di preparazione ad una pura esperienza razionale e morale. Superamento della religione storica per trovare nella vita morale un livello più alto della coscienza. Ed in questo continuo ripensare il confronto tra religione e morale, in Hegel sin da subito emerge anche la lettura della dottrina del miracolo. Tanto presente che costituisce una sorta di esempio a corollario delle sue riflessioni sulla limitatezza della religione e sprone all'elevatezza di una religione-morale dopo averne smascherato il limite che proprio il credo nei miracoli sottende: la limitata utilità e il danno della religione al conseguimento di un alto uso morale della ragione.

Di certo la critica del "miracolo", la sua analisi, costituisce un non vasto ma interessante tratto della più ampia trattazione hegeliana sulla religione. Non ampio perché come tutti gli esempi esso sorge in modo diretto e sintetico a chiarire e sostenere le argomentazioni serrate e polemiche. Di questa analisi una parte profondissima è raccolta negli *Scritti giovanili* dove Hegel, contrariamente e in forma opposta agli scritti maturi, ha svolto una acerba critica radicale a tutti gli elementi considerati da lui, a quel tempo, come del tutto esteriori alla vera fede razionale e propri di una degenerazione "positiva" della religione stessa. In particolare, è la religione cristiana che, fondata sulla presunta evidenza dei miracoli e sulla vigenza del miracolo stesso di Gesù risorto, presenta questi eventi straordinari come evidenti, prove certe di una fede che però non assurge a razionalità; se fosse raggiunta, riconoscerebbe i miracoli come scorie esteriori e

positive della religione medesima; un difetto di cui la religione greca – più purificata da questi residui – sembrerebbe in parte libera.

Per il giovane Hegel a Berna, i miracoli (addirittura celebrati dalla tradizione cristiana) devono essere smentiti. La forza critica doveva liberare la moralità dalla religione contaminata e contaminatrice a causa degli elementi della sua positività, per restituire la "fede" alla sua mera funzione morale, trasformatrice dei rapporti sociali, politici, che invece erano relegati al retaggio di una religione più viva e simbolica, mitica e estetizzante, quale quella classica, più vicina alla spontaneità religiosa ed etica proprio perché priva di questa contaminazione del "miracolismo". Questa era quanto Hegel veniva pensando dentro il clima illuminista e kantiano respirato a Tubinga e Berna.

Per liberare la moralità e assicurare il vero avvento del regno morale, bisognava liberare la religione pura dalla contaminazione della religione cristiana; anzi liberare il cristianesimo da queste corruzioni successive alla predicazione del suo maestro di morale Gesù. Incrostazioni nate dalla istituzionalizzazione in fede organica e positiva di un dire morale di un grande istitutore di virtù.

Guadagnare la liberazione dalla religione delle istituzioni, sclerotizzate e ammorbanti, era l'obiettivo di quel periodo, specie quello bernese, culminante in una ricerca di una vera libertà morale. Stimolare l'uomo ad un perfezionamento dell'esercizio di una morale libera, capace di indirizzarlo dalla vita caduca, finita, agli orizzonti di una vita infinita dove uomo-dio si unificano inscindibilmente nell'esercizio di una moralità trasformatrice. Questo il solo compito che può svolgere la religione. Un programma che aveva assunto dai suoi punti di riferimento: Reimarus, Lessing e Kant.

Il giovane studente della Facoltà Teologica nello *Stift* di Tubinga maturò in quel tempo, aderendo alla visione di Reimarus e di Lessing, l'idea di una religione capace di scindere in modo decisivo il Gesù storico da quello del mito e della istituzionalizzazione che ne aveva fatto il "Cristo". Si trattava di ricondurre il cristianesimo dentro una saggezza naturale ormai incrostata di elementi eterogenei.[14]

La proposta del Reimarus, sentita da Lessing come ampiamente coerente con il suo progetto, si poneva l'obiettivo di leggere, di ricercare e riattivare una religione naturale del tutto accordata alle esigenze del popolo, senza perdere la sua naturale forma razionale. Questa ricerca doveva partire dallo smascheramento della religione positiva.

Significativo che tale assunto veniva echeggiato da Lessing su Reimarus proprio in *Prefazione* del Settimo Frammento dell'*Anonimo di Wolfenbüttel*: ove l'intento era quello di mostrare la sostanziale falsità di una religione che voglia fondarsi in modo esclusivo su un miracolo come quello della resurrezione, il quale, nella sua palese falsità, non può che essere l'elemento principe per smascherare la sostanziale inattendibilità storica di una religione positiva come il

[14] M. Borghesi vede nell'incontro di Hegel con Lessing e Reimarus un punto di non ritorno per la definitiva perdita di un cristianesimo della fede in favore di un Gesù storicizzato e mitizzato. M. BORGHESI, *L'era dello spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, Edizioni Studium, Roma 1995.

ISSN 2385-216X

cristianesimo.[15]

Tutti i *Frammenti* di Reimarus hanno questo scopo: la confutazione della positività del cristianesimo e della sua rivelazione (o presunta rivelazione). Il "miracolo della resurrezione" è la premessa "falsissima" di questa religione. Essa si basa su atti miracolosi, nei quali assurdamente si pretende che Dio si mostri nei modi di una presentazione di sé parziale, limitata, particolare. Il miracolo è fatto per pochi! Perché non dovrebbe manifestarsi a tutti? Perché solo una piccola parte di un popolo e non tutti i popoli dovrebbero essere spettatori del suo intervento? Tutto il Terzo frammento si svolge sulla falsariga espositiva di tale concetto.

Reimarus – concorde Lessing – non manca di notare poi come vi siano interne contraddizioni nella religione positiva cristiana. La prima riguarda proprio il concetto di rivelazione e di rivelazione attestata tramite il miracolo; infatti: perché una religione dovrebbe superare i limiti della conoscenza e della ragione se non a prezzo di quest'ultima e quindi della sua trasparenza a tutti? Perché porre delle leggi di natura per poi infrangerle con un atto limitato e spesso inverificabile? Perché se il miracolo è così palese siamo costretti a catechizzare su di essi?

L'adesione richiesta al cristianesimo sulla base di atti miracolosi (di un atto miracoloso in particolare: la resurrezione) altro non è che un tratto spurio di religione; un passivo accoglimento di un dato irrazionale che niente ha a che vedere con una religione autenticamente pura e razionale.

Perciò Reimarus, nella medesima opera, per condurre la sua radicale confutazione degli aspetti positivi eterogenei e spuri della religione cristiana istituzionalizzata, conduce poi ad una sostanziale reinterpretazione della vita di Gesù. Egli nel Settimo frammento ridiscute e smantella il significato del Cristo, della sua divinità, dei suoi miracoli e del miracolo resurrettivo in particolare. Si può salvare il cristianesimo solo riconducendolo al suo originario tratto storico: l'intento morale di Gesù. Un maestro capace di spingere ad una trasformazione che chiede atteggiamenti umili, caritatevoli, non ipocriti, rispettosi di una legge morale universale che niente hanno a che vedere con una fede e tanto meno con una religione positiva. Gesù sprona solo ad un perfezionamento morale e una purificazione intima della volontà buona. Solo l'istaurarsi di un regno etico sta dietro alla predicazione di Gesù. Solo uno scopo edificativo e morale. Ma l'istaurazione di un regno, l'istituzionalizzazione voluta dai discepoli, richiedeva di attingere all'idea messianica, per cui si fece coincidere a Gesù l'idea di "figlio di Dio", di "Cristo Messia".[16]

L'operazione di smascheramento e correzione del "cristianesimo" doveva passare dalla negazione del miracolo della resurrezione: un evento mitico con il quale i discepoli volevano evitare di affrontare la morte di questo instauratore della nuova morale universale. Bisognava costruire l'evento che sugellasse positivamente la rivelazione: dopo morto che Gesù risorga! Trasformare

---

[15] H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977.

[16] Reimarus in Gesù non vede «nessun profondo mistero e nessun articolo di fede ch'egli spieghi, dimostri o predichi; si tratta semplicemente di una dottrina della morale e dei doveri della vita quotidiana, che deve portare l'uomo al perfezionamento interiore e di tutto il suo cuore». H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, cit., p. 363.

ISSN 2385-216X

la disfatta in suprema vittoria, la delusione in rivincita. Saranno i discepoli, la Chiesa, a costruire il racconto spurio; a coprire la religione razionale con una serie di eventi e narrazioni eterogenee e di cui la più falsa è appunto la resurrezione di Gesù.[17] Dopo la morte del maestro morale non mancava che costruire il fatto: il miracolo.

Il programma illuminista trova in queste considerazioni i suoi momenti apicali. I due pensatori tedeschi, attraverso questa operazione di demistificazione del cristianesimo e della vita di Gesù, riuscivano – a loro detta – di indicare l'unica religione pura: quella non infestata dalla superstizione e dall'inganno indotti da una fede nella presunta rivelazione di un Messia risorto. Solo una cattiva educazione catechetica, dopo la mistificazione, ha poi condotto alla diffusione di una fede nella rivelazione che è affidata al singolo sentimento piuttosto che alla trasparente necessità di ragione.

Gli *Scritti giovanili* hegeliani nei testi dal 17 al 39 (così numerati nell'edizione recente degli *Scritti giovanili* hegeliani) e cioè quelli che vanno dalla sua formazione a Tubinga fino a Berna, testimoniano la piena adesione di Hegel a questo compito di purificazione tipico dell'illuminismo tedesco. Un programma che è riassunto dal titolo dato dai redattori Nicolin e Schüler a questa sezione: *Il cristianesimo come positività*.[18]

Hegel a Tubinga, dopo aver fatto sua tutta la riflessione illuministica sulla religione, dall'altro lato scopre e riconosce tali temi nella recezione entusiastica di Kant. Questi suggerì al giovane filosofo un orizzonte più solido: se si deve "divinizzare" qualcosa si "divinizzi" la ragione e la ragione pratica, quella morale da cui deriva un sostanziale e intenso progetto che assume anche un significato non solo etico ma anche politico.[19]

È nel periodo di Berna che Hegel aderirà in modo forte al pensiero di Kant, in special modo agli esiti della lettura della *Seconda critica* e poi della *Religione entro i limiti della sola ragione*. Un'attrazione per Kant che poteva alimentare e sostenere in modo fortissimo quell'interessamento alle tematiche religiose che proprio nel periodo di Tubinga si era enormemente intensificato nel quadro dei suoi interessi per l'illuminismo e che aveva determinato lo studio in senso

---

[17] Il Settimo frammento rimanda al Sesto dove questo argomento dell'inconsistenza della resurrezione è tema centrale. Ma questi testi, vista la loro coerenza, più che di frammenti, sono un'esposizione precisa e ordinata.

[18] Gli argomenti lessinghiani sono riconoscibili nel continuo rimodularsi del suo pensiero intorno alla critica della religione positiva cristiana: in particolare vanno ricordati G.E. LESSING, *Il cristianesimo della ragione*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. GHIA, Utet Libreria, Torino 2006, pp. 403-408; *Sulla genesi della religione rivelata*, cit. pp.409-412; *L'educazione del genere umano*, cit. pp. 515-540; *Nuova ipotesi sugli evangelisti considerati come storiografi meramente umani*, cit. 555-580. Soprattutto di Lessing *Antitesi ai frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, cit., pp. 490-513.

[19] L'ispirazione di Hegel verso una finalità politica che trova eco nella morale kantiana, ha il suo nerbo nel sostanziale anelito teologico alla libertà cfr K. APPEL, *Entsprechung im Wider-Spruch: eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Lit, Münster-Wien 2003.

ISSN 2385-216X

"teologico"; a questo istradato convintamente per motivi filosofici, e per corrispondere alle sue esigenze di pensiero, piuttosto che per la necessità di farsi abilitare ad una professione di pastore che non cercava di certo.

Ed è proprio l'incontro di Hegel con Kant che si protrarrà fino all'ultimo suo tempo di permanenza a Berna; gli scritti di questo ultimo periodo fanno registrare una persistente lettura del cristianesimo nell'ambito delle linee sopraccennate. Anzi: il cristianesimo doveva essere epurato completamente di ogni elemento miracoloso in nome di una sua restituzione morale e razionale. Questo almeno fino alla così titolata *La vita di Gesù* (che letterariamente è una silloge degli scritti evangelici, specialmente di Giovanni) dove cominciano ad emergere, dentro un kantismo esasperato, segni di un distanziamento dal medesimo Kant che preluderanno alle riflessioni francofortesi nelle quali spiccheranno i primi elementi tipici del pensare hegeliano.

Da notare che l'adesione al progetto illuministico e kantiano ancora una volta era argomentata sulla base di una decostruzione della dottrina e del racconto dei miracoli. Sono interessantissimi i passaggi dedicati da Hegel a Berna, alla demistificazione del miracolo esposti nel testo 31 (appunto *La vita di Gesù*). Ma ancora più interessante la desacralizzazione dell'ultima cena nel successivo testo 32 che faceva parte con i testi bernesi 33, 34 e 39, insieme a quello posteriore 65, al presunto scritto che il Nohl aveva composto e titolato - non sbagliando - La *positività della religione cristiana*; in particolare il testo 33 è dedicato ai contenuti eterogeni e mitologici della religione cristiana dei miracoli.[20]

Sarebbe lungo citare i passi hegeliani dedicati a questo processo di demitizzazione dei miracoli contenuti negli appunti bernesi e nei primi scritti di Francoforte. Posso sinteticamente citare l'incipit del paragrafo *I miracoli* nel testo 32:

> Gran parte della fiducia e dell'attenzione che Gesù ottenne dagli ebrei, incapaci di una fede da loro stessi conquistata e in loro stessi fondata, è da ascrivere ai suoi miracoli, benché un tale potere non pare abbia colpito i contemporanei più dotti, come era naturale che accadesse con persone più al corrente degli uomini comuni di quello che per natura può o non può accadere (per esempio anche altri ebrei si dedicavano a guarire gli invasati; inoltre quando Gesù nella sinagoga guarì la mano disseccata, ciò che in primo luogo li colpì non fu questa guarigione ma la profanazione del sabato). Nonostante ciò che gli avversari del cristianesimo hanno detto contro la realtà dei miracoli e filosofi contro la loro possibilità, tuttavia è ammesso da tutti – e questo a noi basta – che quegli atti di Gesù siano stati veramente dei miracoli per i discepoli e gli amici. Niente ha contribuito più di questa fede nei miracoli a rendere positiva la religione di Gesù e a fondarla interamente sull'autorità, nonostante la sua dottrina sulla virtù.[21]

---

[20] Hegel, in un paragrafo titolato *La cena*, posto dopo la critica ai miracoli, così esordisce: «Così anche un altro atto che sulle labbra e di fronte agli occhi del maestro di virtù Gesù ebbe un certo significato ne venne acquistando uno interamente diverso nella ristretta setta dei primi cristiani, ed un altro ancora quando la setta divenne universale… Ben presto fu attribuito a tali cene in onore di Cristo un effetto indipendente e superiore all'efficacia che ogni sana cena ha abitualmente sui corpi». SG, pp. 318-319.

[21] SG, p. 309. Sarebbe davvero lungo proporre una lettura articolata e completa del tema dei miracoli negli scritti bernesi, la citazione dei quali occuperebbe molto spazio. Gli esempi portati

Entro questa adesione alla visione della religione va letto anche il tema della proposizione della tematica di "religione popolare" (nazionale e germanica) che non è un elemento essenziale e romantico in una parentesi kantiana come voleva qualcuno.[22] Qui "nazionale" voleva dire religione pubblica; esattamente in linea con le indicazioni illuministiche e kantiane. E nel pubblico resta assente ogni forma di miracolo destinato solo ai testimoni che ne costituiscono sempre una minima parte di elezione.

Certamente estraneo al corpus della religione pura, del regno della moralità, resta anche il concetto di storia e storia sacra che oppone la Bibbia e il cristianesimo in particolare alla filosofia greca.[23]

La religione popolare è religione razionale, prodotta dalla pura moralità, come lo era quella ellenica mentre il cristianesimo è nella totale positività e positività così radicale da coartare la libertà che sorge viva nell'Olimpo e nel Parnaso.

III. FRANCOFORTE: DALLA CRITICA ALLA POSITIVITÀ DEL CRISTIANESIMO VERSO LA SCOPERTA DELL'AMORE COME MIRACOLO.

Hegel a Berna scandaglia il complesso dei suoi convincimenti ed ha tempo e modo in quella città di continuare a riflettere sul tema della religione continuando quell'indagine che sembra caratterizzare il suo primo interesse.

In effetti, il tema in quegli anni si ripresenta in forme e considerazioni diverse e più autonome rispetto alla dipendenza da Reimarus. Sovente ritornano i medesimi accenti critici del cristianesimo sulla base dei motivi menzionati: Gesù da vedere solo come maestro di virtù morale; la gaiezza e vivacità della religione greca come religione popolare (si ripeta: da non confondere con la *Volksreligion* romantica); il razionale puro contro la positività di un credere stanco e sostanzialmente superstizioso.

Però tra i testi hegeliani cominciano ad emergere considerazioni e spunti interessanti: uno

---

comunque testimoniano della aderenza di Hegel alle letture illuministe non meno sostenute di quelle kantiane

[22] Penso a TH. L. HAERING, *Hegel: Sein Wollen Und Sein Werk / Hegel: Its Wanting and Its Work: Chronologische Entwicklungsgeschichte Der Gedanken Und Der Sprache Hegels*, Teubner Berlin- Leipzig 1979.

[23] Nei testi citati testi, come nel testo n. 16 tubinghese, la religione è valutata positivamente solo in quanto "nazionale" perciò pubblica, e la libertà del singolo si coniuga con la religione nazionale popolare. Certamente emerge la parentela del testo n. 34 con il testo n. 16 di Tubinga, in particolare continua l'esaltazione della grecità e anche il giudizio negativo a livello morale riguardo alla storia sacra bilica e cristiana. SG, p. 374.

ISSN 2385-216X

di questi lo si coglie nel testo 26 nel quale spicca un concetto che sarà determinate: quello di "alienazione e riappropriazione" della ragione nelle rappresentazioni del religioso. Tale riappropriazione, che si compirà dopo l'alienazione nel positivo del cristianesimo, secondo Hegel assicurerà appunto una religione pura e razionale. Alienazione e riappropriazione saranno due concetti che resteranno elementi decisivi nella ridefinizione di religione assoluta, anche se a Berna siamo molto lontani da quell'approdo.[24]

Per restare a Berna e ai primi elementi critici su Kant, voglio ritornare sul centrale testo 31, il quale, da che ne dica Lukàcs, non è un ascesso, un corpo morto del pensiero giovanile di Hegel.[25] L'adesione al lessico kantiano, decisiva e palese, non nasconde l'accorgimento che Hegel ha: ovvero che la proposta kantiana più che conservare la religione (come gli pareva fosse possibile nella forma razionale) la rendesse inutile. Non sfugge ad Hegel che con l'avvento della moralità, sostanza del cosiddetto "regno di Dio", la religione stessa è destinata a cancellarsi. Il Nostro vede in Kant piuttosto l'eliminazione della religione e non la sua auspicata restituzione. L'abrasione del religioso non è ciò che vuole il giovane Hegel che scrive:

> La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa. È secondo la ragione, dunque, che è ordinato in generale il piano del mondo; è la ragione che indica all'uomo la sua destinazione, l'incondizionato scopo della sua vita. Spesso essa è bensì oscurata, ma mai è stata del tutto spenta: anche nell'oscuramento è sempre conservato un debole barlume di essa[26].

Dalla ragione kantiana, critica e riflettente, Hegel aspira forse alla ragione infinita, che toglie ogni limite? Se alla ragione che opera come divinizzante e moralizzante stanno anche le istituzioni e le leggi statutarie della religione che oscurano questa realtà con il fittizio segno del miracolo, c'è altro che opera tra esse? Si vedrà che tutto ciò preluderà alla analisi di Francoforte sulla "eteronomia" della legge morale in Kant ben lontana dall'esercizio della autonomia tanto invocata dal filosofo di Königsberg; e sarà il confronto tra eteronomia della legge kantiana con l'"amore" libero del cristianesimo e del suo spirito, che chiarirà il carattere consistente di tale dualismo e cristallizzerà nel concetto di "destino" dell'amore il primo motore della dialettica.

Si è detto che nel momento in cui Hegel critica gli elementi positivi del cristianesimo, e con esso dei miracoli, siamo nel più rigido kantismo nella convinzione di fondo che la funzione autentica della religione è nell'abilitare all'esercizio della vera moralità; la positività della religione coarta la moralità, limita la libertà e l'autonomia dalle quali deve sgorgare la vera eticità. Una convinzione che si è detto procede, diritta e chiara, nei già menzionati scritti 32-34 e seguenti che ripetono e radicalizzano il concetto polemico spostandolo però nei confronti delle Chiese

---

[24] F. VALORI, *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel*, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», anno XLI, 1-2019, pp. 299-315.

[25] Per G. Lukàcs gli scritti giovanili sono solo scritti irreligiosi e quindi espressamente rivoluzionari e politici. Cfr G. LUKACS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. R. SOLMI, Einaudi, Torino 1960.

[26] SG, p. 241.

ISSN 2385-216X

che, coartando le forme della libertà morale, hanno finito per relegare al privato, al singolo, all'individuale, al fedele; insomma, a colui che, come nel caso dei miracolati, è condotto a fede per un evento che lo riguarda, ma che non assurge mai all'elemento etico e politico primario, universale.

La vita di Gesù (testo 31), però, nel trattare i temi del miracolo e segnatamente dell'immortalità dell'anima (così vicini al tema morale kantiano) giunge ad un esito interessante: una sorta di posizione circolare, uno spunto critico che ci conduce ad un rapporto di estraniazione e ritorno all'unità originaria, limitazione e oltrepassamento del limite nell'infinità. Tale circolarità significativamente appare evidente dentro questa osservazione intorno alla forma dialettica della forma della religione.[27] Resta chiaro che tutta la questione del Dio garante del "sommo bene", primario postulato kantiano, non può che essere quello che si manifesta nella predicazione di Gesù il quale presenta, con rappresentazioni, la ricompensa della morte in modo irrazionale, perché è l'unico modo comprensibile dalla sensibilità, ancora non maturata razionalmente, nella fede legalistica degli Ebrei (a Berna tale popolo è immagine della sensibilità e non dei paradossi dell'imperativo della ragion pura pratica come successivamente a Francoforte). Ma quello che accade in questa *Vita di Gesù* è da segnalare: i miracoli in questo racconto non vi sono più; sono assorbiti tutti nella predicazione morale di questo maestro di virtù che è Gesù. Da questa *Vita* è espunta anche la resurrezione. Ma purtuttavia qualcosa vacilla nell'adesione al kantismo proprio a partire da alcune sottolineature di Hegel nella restituzione dei postulati della immortalità dell'anima e di Dio.[28]

In questo contesto di adesione e distacco il testo n. 34 proporrà in particolare Dio come "manifestazione" e "visualizzazione" dello spirito del tempo; concetto che precorre un tema caldissimo a Francoforte e che si presenterà nel noto contrasto cristianesimo ed ebraismo espresso nei testi prodotti nella città anseatica. Un contrasto che non va letto in chiave letteralmente antisemitica ma metaforica. Il contrasto tra libertà e necessità, che a Berna ancora è nello spirito di Kant, a Francoforte sarà invece riconosciuto nello smascheramento della mistificazione dell'autonomia kantiana; Hegel opporrà a quella nascosta eteronomia esprimentesi nell'imperativo categorico, lo spirito del cristianesimo che è nell'amore.[29]

Hegel nel periodo di meditazione intensa tra Berna e soprattutto a Francoforte, sembra cercare qualcosa che è oltre la forma particolare della positività religiosa; sta cercando di cogliere qualcosa di più. Sembrava a Berna averlo trovato in Kant, ma ecco invece che nel condurre questa ricerca dell'oltre la positività, credendo di restare fedele al filosofo di Königsberg, invece, ne svilupperà progressivamente il distacco e con esso l'apertura ad una nuova valutazione del cristianesimo e della religione per giungere a considerare un diverso rapporto tra fede e ragione.

---

[27] Forse da notare come qui si senta la necessità di uscire dal dato immediato: primo abbozzo della richiesta di una necessità del negativo come ha notato F. VALORI in *Destino, ragione e positività nel giovane Hegel*, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 229-246.

[28] Rimando alla Introduzione del Mirri a *La vita di Gesù,* in SG, pp. 155 e ss.

[29] Cfr. Nel Testo 34 sottotitolo *Distinzione fra la religione greca di fantasia e la religione positivo-cristiana* in SG, pp. 375 ss.

ISSN 2385-216X

E così: se i miracoli a Berna sono espunti come elementi fasulli del racconto evangelico, nella maturazione del suo pensiero a Francoforte si presenterà chiara la nozione del "vero miracolo".

Da Berna a Francoforte Hegel affinò una nuova visione del Gesù storico e della sua vita e dei suoi miracoli. Il vero miracolo del cristianesimo sarà "l'amore". Cercare l'infinità della ragione per scoprire l'infinità dell'amore stesso: qui il superamento di Kant che proponeva un'autonomia della legge morale, la quale aveva assunto la forma di imperativi tanto rigidi quanto gli elementi di quella positività che si voleva togliere e che invece veniva a rafforzare l'eteronomia della legge del dovere, sempre superiore all'essere.[30]

L'amore è libertà in stretto legame, costituendo questo se stesse anche nel declino che le stringerà al destino medesimo. Il destino dell'amore proprio per questo dinamismo libero, riconosciuto anche nella storia dell'aspirazione religiosa, risulterà essere il primo abbozzo della dialettica. Una dialettica capace di far avanzare la filosofia nella lettura del reale e quindi nella "miracolosa" riconsegna del finito nell'infinto; si scorge l'intenzione di maturare uno sguardo aperto verso la dimensione della totalità come riconduzione del pensare ad interezza e unità. Insomma, si preannuncia l'elemento persistente della metafisica hegeliana. [31]

IV. L'EREDITÀ DI FRANCOFORTE: LA VITA CHE DIVENTA MIRACOLO

Questa svolta di Hegel sul tema della religione compiuta a Francoforte costituisce un repentino rinnegamento del kantismo? Si tratta di una maturazione, di un approfondimento speculativo della razionalità che vuole comporre e tenere vivi, nella conciliazione medesima, gli elementi del contrasto: quello tra eteronomia e autonomia, di razionalità e sensibilità, di necessità e unità, contingenza e storia. Vita che diventa "miracolo". Ovvero: ritrovarsi pensanti e vivi nell'azione e nel pensiero.

La dialettica viene scoperta come inveramento delle opposizioni, le quali vengono risolte non con l'individualismo e l'astrattismo di un comando, ma vengono composte nell'opposizione stessa che l'amore cerca di conservare e comprendere. Chiarissima la svolta dentro l'ispirazione primigenia continuamente testimoniata da tutti i passaggi presenti negli scritti di Francoforte.[32]

---

[30] Cfr. il testo 33 in SG, p. 368sg.

[31] Il tema dell'amore come superamento della prospettiva illuminista e kantiana è affrontato, in continuità con l'interpretazione di Mirri, in F. PORCHIA, *Ripensare la logica per superare il paradigma del soggetto razionale? Riflessioni sugli* Scritti giovanili *di Hegel*, in «I castelli di Yale online. Annali di Filosofia», vol. XI, n. 2, 2023, pp. 33-48.

[32] Ne è chiaro testimone questo passo: «Lo spirito di Gesù, che si è innalzato oltre la moralità, si mostra immediatamente rivolto contro le leggi nel discorso della montagna, che è un tentativo, compiuto per mezzo di parecchi esempi sulle leggi, di sottrarre a queste l'elemento legale, la forma di legge; esso non predica rispetto per le leggi ma indica ciò che le porta a compimento,

ISSN 2385-216X

In quel periodo Gesù, con la sua vita e con le sue opere si mostra come colui che predica l'amore; e l'amore innalza e pone oltre se stesso e quindi ben oltre le "autonome" imposizioni della moralità kantiana (ché restano imposizioni e leggi eteronome). Legge e opere, che nell'amore non hanno più senso e distinzione; queste nell'amore sono oltre la lacerazione e si compiono nella vita anche sullo sfondo di un "destino" di tramonto, di annullamento.

La visione del miracoloso entro la forma "positiva" della religione dagli *Scritti giovanili* a quelli maturi - dopo la svolta francofortese e jenese - subirà una sterzata che interroga e di cui potremmo valutarne la profondità solo comprendendo la fedeltà a quel tentativo di restare nel religioso per comporlo dentro un movimento che si caratterizzerà come un movimento dialettico storico e speculativo e la dottrina del "miracolo" ritorna a questo punto esemplare; ben diversa da quel radicale primo momento critico, illuminista e kantiano.

Non stupisce quindi che nella sua maturità Hegel presenterà i miracoli come estrinsecazioni della razionalità divina nel mondo, una forma del suo immanere, e non come una rottura delle leggi naturali; si affermerà in essi la presenza divina nella storia e nella vita quotidiana. Questa prospettiva enfatizza l'integrazione della dimensione divina con la realtà concreta.

In questo contributo ho inteso suggerire - attraverso tratti e suggestioni - come vi siano elementi di continuità tra i cosiddetti "Hegel giovane" e "Hegel maturo". Alcuni aspetti, messi in contatto con la futura elaborazione della dottrina religiosa, possono far vedere lo sviluppo della tematica dell'amore e della fede (nel periodo Francoforte e Jena), prospettarsi dentro quel momento genetico della dialettica che è l'esito più importante di tali *Scritti giovanili*. Il processo trasformativo, testimoniato della produzione bernese e francofortese, ci pone di fronte ad un terreno di continui ripensamenti, a volte di rinnegamento del progetto primitivo, ma comunque in un inteso momento di riflessione germinativo del pensiero di cui - in parte - la dottrina del miracolo offre esempio. Proprio nella produzione giovanile e nell'esemplarità del modo di trattare la *quaestio* dei miracoli, possiamo vedere prodursi in Hegel quella svolta che lo proietterà lontano dai suoi postulati iniziali, per dischiudergli gli elementi del suo pensiero dialettico.[33]

Sono convinto quindi che se si ritorna a riflettere su questi elementi di continuità nella

---

le elimina come leggi; predica dunque un qualcosa che è superiore all'ubbidienza alle leggi e che le rende superflue. Poiché gli imperativi morali presuppongono una separazione e nel dover-essere si annunzia la signoria del concetto, quel che s'innalza al di sopra di una separazione è un essere, una modificazione del vivere che si presenta come esclusiva e quindi limitata solo se considerata in rapporto all'oggetto e riguarda solo questo. Quando Gesù esprime questo comando anche ciò che pone in opposizione e al di sopra delle leggi… è un comando totalmente diverso da quello dell'imperativo morale: essa è solo la conseguenza del fatto che il vivente pensato ed espresso viene dato nella forma ad esso estranea del concetto. Al contrario l'imperativo morale è per sua essenza, in quanto universale, un concetto. E se in tal modo il vivente appare nella forma di un qualcosa di riflesso, di frase rivolta agli uomini, ha molto torto Kant quando questo genere di espressione non appropriato al vivente, "ama Dio soprattutto e il prossimo tuo come te stesso", lo considera come un comando che richiede rispetto per una legge che ordina amore». Testo 54 in SG, p. 523.

[33] E. MIRRI, *Introduzione generale* a SG, p. 15.

ISSN 2385-216X

discontinuità tra *Scritti giovanili* e pensiero maturo di Hegel, si potrà allora comprendere appieno il senso e le contraddizioni della teoria hegeliana.

In questo interno interesse teologico e religioso matura il pensiero hegeliano che dovrà trovare in tale sentire metafisico il suo sviluppo.

> La genesi e la sostanza di questi scritti - e del pensare hegeliano di questi anni - è "teologica"; sia pure di teologia di un non credente e addirittura di un avversario dell'istituzione religiosa. E "teologico", a ben considerare, resterà per sempre il pensare hegeliano, dal momento che la filosofia vi è dichiarata parola della verità e che "Dio e solo Dio è la verità", come si dice solennemente nel primo paragrafo dell'*Enciclopedia*.[34]

Non si tratta di rendere conforme l'Hegel giovane con l'Hegel maturo, come volle il Nohl, ma si tratta di vedere ed evidenziare spunti speculativi originari di Hegel che resteranno, pur con profonde differenze, vivi e continui nel suo pensare.[35]

marco.moschini@unipg.it

(Università di Perugia)

---

[34] Il vertice della dottrina hegeliana a Jena si colloca con la *Fenomenologia* anteceduta da alcuni scritti capitali, tra i quali *Wissen und Glauben*. Opere che sono frutto di un confronto appunto con il tema della rivelazione e della fede che porta a compimento il percorso giovanile che si consolida da Francoforte. Rimando a R. BONITO OLIVA - G. CANTILLO (ed.), *Fede e sapere: la genesi del pensiero del giovane Hegel,* Guerini, Milano 1998. Sui diversi momenti della traiettoria e maturazione del pensiero hegeliano devo rifarmi a E. MIRRI, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga,* in M. MOSCHINI (ed.), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 129-137. Per gli studi sugli scritti jenesi si rimanda agli apparati del Vol. 4, 6 e 7 di G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968, 1975, 1976 H. BUCHNER - O. PÖGGLER; K. DÜSING - H. KIMMERLE, R.P. HORSTMANN - J. H. TREDE (eds.).

[35] Rimando ancora a E. MIRRI, *Introduzioni* a SG, pp. 5-18, pp. 21-41, pp. 129-137, pp. 417-429, pp. 481-494, pp. 559-574.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 175-196

Alberto Peratoner

DOVE IL SOPRANNATURALE SI INTESSE NELLA TRAMA DELLA NATURA: IL MIRACOLO IN ROSMINI

Where Supernatural Interweaves in the Texture of Nature: The Miracle in Rosmini

The reflections Rosmini dedicates to miracle are rare and widely disseminated in his works. Even in the absence of a systematic and dedicated discussion, accurate lines of a Miracle Theology *can be detected, which can be reconstructed through numerous textual* loci *(above all in the* Epistolary*). What emerges is a conception, elaborated under the sign of a supreme prudence and in compliance with the balances of the divine economy of the world government and of grace, of the dense interweaving of the relations between Nature and the Supernatural and the ordinary and extraordinary occurrence of phenomena where Rosmini guarantees a transversal space to miracle, admitting its possibility in both the natural and supernatural order.*

Non è molto, nella vasta produzione di Antonio Rosmini, lo spazio dedicato alla riflessione sul miracolo, o, più precisamente, questo non è fatto oggetto di una trattazione sistematica e approfondita o di un saggio dedicato; eppure la questione non manca di essere toccata, considerata, in diversi *loci* testuali e circostanze, e il miracolo menzionato più volte quale fatto che cade nell'orizzonte finito dell'esperienza credente, la conforta, la illumina, rispondendo a un disegno provvidenziale di accompagnamento alla salvezza, segno di presenza di Dio nella storia, dell'operare presente al mondo, alla natura finita, con un tocco d'infinito, di quel Soprannaturale che è momento di grazia e attesta ancora all'uomo il governo divino del mondo, della natura creata e ancora, così, rigenerata; attesta un Dio che non disdegna di entrare, ancora, nella finitezza delle pieghe della storia dell'uomo, per farsene compagno di strada.

Alcune prime interessanti attestazioni della considerazione dei fatti straordinari e miracolosi, da parte di Rosmini, o, come talvolta egli si esprime, dei "prodigi" di carattere soprannaturale, compaiono nell'epistolario degli anni giovanili, da cui si coglie già un significativo ventaglio di accezioni, dal significato proprio del termine in riferimento ad eventi riconducibili a cause

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

soprannaturali, al senso analogico di un qualche fatto che appare straordinario – ma che si sottintende sia ragionevolmente riconducibile a fattori naturali –, sino alla scherzosa applicazione a quanto di sorprendente può presentare l'esperienza, con senso di autoironia a riguardo della propria limitatezza di forze o pigrizia e lentezza, ad esempio nel rispondere alle lettere dei suoi corrispondenti.

Così quando nell'aprile 1825 all'amico d. Giuseppe Brunatti scrive, scherzosamente, in riguardo alla solerzia del proprio rispondere alla sua, appena ricevuta, di contro all'impressione di una possibile pigrizia nella corrispondenza epistolare, «Non patirò almeno per questa fiata tale opinione vostra, e vi farò vedere miracoli di diligenza a disingannarvi».[1] O al cugino Carlo Rosmini, nel dicembre dello stesso anno: «senza avvedermi ho fatto anche questa sera un miracolo, come voi dite, son giunto fino a qui collo scrivervi».[2] E nel dicembre 1830, alla sorella Gioseffa Margherita: «non è egli una specie di miracolo questa mia diligenza?».[3] E ancora, molti anni dopo, sollecitata da Stresa una visita al fratello Giuseppe e alla cognata, scrive: «Che se non posso fare il miracolo di farvi venir qua voi, chi sa che non faccia quello di venir costà io?» .[4]

Più propriamente, Rosmini evoca la figura del miracolo in riferimento a quanto l'esperienza offre di ciò che appare come eccedente il piano dell'esperienza immanente della realtà naturale, e come tale genera meraviglia. Così come quando, ancora diciannovenne, appresa la notizia dei problemi di salute del fratello, scrive nel gennaio 1817 alla madre esortando a rimettere tutto alla volontà di Dio, e aggiunge: «Riposiamo in lui: un cuore che sa mirare e appoggiare in Dio trova in lui conforti e sì fatta fortezza, che pare cosa incredibile e miracolosa a' volgari, ed anche a tutta la profana filosofia».[5] O quando, nell'ottobre dello stesso anno, a p. Luigi Minciotti, va considerando la «soavissima fratellanza» costituita dall'amore di Dio che «tutti amandoci egualmente, tutti ci ha fatti figli d'uno stesso Padre che è ne' cieli», aggiunge: «di quai nodi strettissimi non è essa avvincolata e stretta, e per tal modo in miracolosa guisa fortificata!».[6] E ancora, nel settembre 1831, scrivendo ad Ambrogio Phillips, riflette su come «il germe della superbia, innato con noi», essendo «il più profondo dei nostri mali», sia «una fistola che incancrenisce irremediabilmente, se il miracolo della grazia divina, cooperando gli sforzi della nostra volontà,

---

[1] *A d. Giuseppe Brunatti*, a Brescia (Rovereto, 5 aprile 1825), in A. ROSMINI, *Epistolario completo* (d'ora in poi *EC*), I 387, p. 609.

[2] *A Carlo Rosmini*, a Milano (Rovereto, 3 dicembre 1825), in *EC*, I, 448, p. 709.

[3] *A Gioseffa Margherita Rosmini*, a Trento (Domodossola, 13 dicembre 1830), in *EC*, III, 1305, p. 536.

[4] *A Giuseppe Rosmini e cognata*, a Rovereto (Stresa, 1 giugno 1852), in *EC*, XI, 7153, p. 594.

[5] *A Giovanna Rosmini*, a Rovereto (Padova, 29 gennaio 1817), in *EC*, I, 97, p. 232; ripr. in A. ROSMINI, *Lettere*, II, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, Città Nuova, Roma 2016 (ENC 62), 169, p. 70.

[6] *A P. Luigi Minciotti*, a Padova (Rovereto, 3 ottobre 1817), in *EC*, I, 112, p. 259; ripr. in ROSMINI, *Lettere*, II, cit., 200, p. 131.

ISSN 2385-216X

non la sana in noi».[7]

Perveniamo, con questa affermazione, a cogliere come il *miracolo*, secondo Rosmini, sia soprattutto *grazia*, un *fatto di grazia* e che si fa momento manifestativo esperienziale della grazia di Dio che investe il corso dell'intera esistenza, ed è a partire da questo dato essenziale che riteniamo di poter sviluppare le nostre considerazioni sulla *teologia* – ma diremmo pure *filosofia* – *del miracolo* nel pensiero del Roveretano.

I. LA FENOMENOLOGIA DEL MIRACOLO E IL SUO DISCERNIMENTO, TRA L'*ORDINARIO* E LO *STRAORDINARIO* DELL'ESPERIENZA

Il 13 gennaio 1818, scrivendo da Padova al fratello Giuseppe per esortarlo a non lasciarsi turbare da nulla e a progredire nelle virtù cristiane, Antonio Rosmini afferma:

> come comparte Iddio le sue grazie? Voi ben il sapete; non sempre con opere miracolose e straordinarie, non tutto in una volta; e quanto rari e pochi esempi non sono quelli in cui Iddio ha tutto in un tratto cavate altrui le spoglie dell'uomo vecchio, e vestitegli quelle dell'uomo nuovo, rinato cioè e rinovellato in Gesù Cristo? E se qualche volta ha fatto qualche prodigio, come sarebbe con Saulo, non ha però anche con lui usato di poi dei mezzi ordinari ed umani? Non ha egli voluto che ricevesse la vista e lo Spirito Santo per l'imposizione delle mani di Anania, che gliel mandò a questo fine? Sì il Signore usa le più volte i mezzi umani: e quanti non ne usa egli? Egli ci parla amorevolmente per mezzo delle prosperità e delle disgrazie; per mezzo degli avvenimenti che secondano la nostra volontà, e per quelli che ce la impediscono e rompono; per mezzo di quelle persone che ci amano e di quelle che ci odiano. Tutto dunque viene a noi da quel nostro buon Padre che sta nei Cieli, egli non ci dà se non cose utili, amandoci come fratelli del suo primogenito Gesù Cristo; i suoi castighi medesimi son doni e chiamate preziose. Che cosa adunque ci dovrà amareggiare nelle vicende di questa vita? Nulla, salvo i nostri peccati.[8]

Il Roveretano dunque ritiene che l'intervento divino che si configura come miracoloso sia da considerarsi correttamente nella sua *straordinarietà*, nel chiaroscuro del cui contrasto fa piuttosto risaltare l'*ordinarietà* del manifestarsi di Dio all'uomo nel corso degli eventi e nelle parole illuminate delle persone vicine,[9] sulla retta interpretazione esistenziale dei quali – «*Egli ci parla amorevolmente per mezzo delle prosperità e delle disgrazie*» – viene ad esercitarsi, nell'arco di tutta la sua vita, la sua stessa spiritualità personale, e trova applicazione il cosiddetto "principio di

---

[7] *Ad Ambrogio Phillips*, a Garendon Park (Domodossola, 6 settembre 1831), in *EC*, IV, 1512, p. 56.

[8] *A Giuseppe Rosmini* (Padova, 13 gennaio 1818), in *EC*, I, 126, p. 278; ripr. in ROSMINI, *Lettere*, II, cit., 220, p. 162.

[9] Più oltre Rosmini esorta il fratello a «volere sempre più aprire le orecchie ed il cuore alle istruzioni continue che ci porge Iddio per mezzo di ogni uomo» (ivi, *EC* I, 126, p. 279; ENC 62 p. 163).

ISSN 2385-216X

passività", che si traduce di fatto in quella che potremmo designare come una costante *obbedienza alle circostanze*, motivata da una ferma interiore consapevolezza del darsi delle stesse come un vivo e quotidiano parlare di Dio all'anima fedele che altro non aspira che a corrispondere alla volontà sua.

Può apparire curioso osservare che meno di un mese dopo Rosmini scrive al padre Pier Modesto, e precisamente a riguardo del fratello cui aveva rivolto tali accorati consigli, «Io farò di tutto; ma spero nel solo Dio e dico quello che ho sempre detto: che se ci riesce di cambiar Giuseppe, egli è un pretto *miracolo*. E pure io lo spero, perché Iddio è infinitamente buono; e concede ogni cosa a chi nel prega con fede»,[10] e ancora il 25 marzo, dopo aver dichiarato di cercare «ogni via possibile perché rientri in sé», ammette la difficoltà della cosa, non «perché Giuseppe sia peggiorato, che anzi qualche piccola cosa migliorò: ma perché ha un male incancrenito, un cuor duro, una cervice superba. Faccia Iddio e preghiamonelo: forse otterremo il miracolo».[11] Mentre dunque egli consiglia al fratello di far leva sui mezzi naturali per progredire nelle virtù (e sanare un carattere problematico), prega e si augura, e anzi, addirittura ritiene che soltanto un miracolo possa farlo ravvedere, evidentemente a fronte di resistenze che solo un intervento soprannaturale della grazia sarebbe in grado di vincere.

Cogliamo, così, già nel giovane Rosmini, una concezione del *miracolo* e del *miracoloso* estremamente parca e misurata, che non indulge alla spettacolarizzazione del prodigioso e, di qui, al miracolistico facile, ma, precisamente col limitarlo alla straordinarietà che lo caratterizza, ne fa rimbalzare un'idea più ricca di un'ordinarietà dell'intervento interlocutorio di Dio nella vita di ogni uomo, che chiede di essere colto come epifenomeno della sua presenza nella storia personale quale *continuum* di accompagnamento lungo l'intero corso dell'esistenza. Altrove troviamo Rosmini a dover rimarcare che un dato fatto, ancorché meraviglioso alla comprensione umana, si realizzi *in natura* e senza l'apporto di un intervento soprannaturale mirato, cioè, appunto, miracoloso, come quando, argomentando sull'anima del neonato, scrive al religioso minore p. Giovan Pio Della Giacoma, nel 1816, che «quanto al fantino che muove nell'utero della madre, essendo l'anima perfetta e atta perciò alla felicità ed alla miseria, essa appena uscita avrà, senza miracolo, tutte quelle cognizion che gli son necessarie per esser tale cioè la cognizion di Dio ec[cetera], [...]».[12]

Ma la categoria dello *straordinario* non è sufficiente, per Rosmini, a definire l'ambito del *miracolo* propriamente inteso, giacché da questo è necessario distinguere la straordinarietà di quanto incorre in natura senza eccedere la catena delle cause naturali. Rosmini ne tratta nella *Logica*, dove, questionando sulla *probabilità dell'evento straordinario*, contesta a Laplace un'insufficiente determinazione del suo significato, innanzitutto per aver confuso due classi di straordinarietà tra quanto si verifica per una combinazione in sé singolarissima di fatti e ciò che appare

[10] *A Pier Modesto Rosmini* (Padova, 10 febbraio 1818), in ROSMINI, *Lettere*, II, cit., 223, p. 167.

[11] *A Pier Modesto Rosmini* (Padova, 25 marzo 1818), ivi, 229, pp. 176-177, *passim*.

[12] *A Giovampio Della Giacoma* (Rovereto, 19 settembre 1816), in A. ROSMINI, *Lettere*, I, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, Città Nuova, Roma 2015 (ENC 61), 146, p. 476.

ISSN 2385-216X

tale «relativamente al nostro modo di concepire»,[13] e aver poi ulteriormente confuso con queste

> una terza specie d'eventi straordinarî che non si possono spiegare se non ricorrendo all'intervento della causa prima: i miracoli. Questi si possono collocare in certe classi d'avvenimenti che di rado avvengono, ma è da osservare, che la loro rarità o la loro frequenza sfugge a qualunque calcolo, perché non tengono regola né periodo certo, come più o meno il tengono gli eventi della natura, che anzi in certi tempi e luoghi si narra essere stati frequentissimi, come durante il viaggio degli Ebrei nel deserto, e durante la predicazione di Cristo e ne' primi tempi della Chiesa. E quantunque in que' tempi fossero frequentissimi, neppure allora cessavano d'essere straordinari per non vedersi alcuna natural cagione atta a produrli: onde la natura dell'evento straordinario non dipende dalla circostanza che di rado avvenga, ché qualor anco ci avessero dappertutto de' taumaturghi, e dappertutto e in ogni giorno, senza misura di tempo, si operassero miracoli, non rimarrebbero tuttavia di essere in qualche modo straordinarî, cioè rispetto alla natura, che non ha cause sufficienti a spiegarli: ed essi stessi non seguono alcuna legge fisica.[14]

Ora, se la considerazione di un'estesa casistica di fatti straordinari naturali già circoscrive la fenomenologia del miracoloso a una classe ristrettissima di eventi, e specificamente a quanto non è riconducibile alla catena delle "cause seconde" – e va perciò riferito direttamente, come è espressamente osservato, «all'intervento della causa prima» –, a ciò viene ad aggiungersi la non necessità, in linea teorica, a giudizio di Rosmini, che Dio ricorra a fenomeni straordinari per manifestare la propria volontà all'uomo, ritenendo egli a ciò bastevoli le ordinarie ispirazioni dell'animo umano. Interessante in tal senso quanto scrive a d. Emilio Belisy nel luglio 1838:

> Quanto a quello che dite, "che i consigli sono sempre consigli per tutti fino che Iddio non manifesti ad alcuno la sua volontà con *ordine espresso* e particolare, e non come invito", io sono pienamente d'accordo, purché c'intendiamo un poco su quell'*ordine espresso*. Io accordo che ci voglia un *ordine chiaro* di Dio; ma non accorderei però che fosse necessario che venisse un Angelo dal cielo a portarcelo, o che intervenisse qualche miracolo esterno. Secondo me, Iddio può manifestare la sua volontà parlando anche interiormente all'uomo per via della mente e del cuore.[15]

Tale prospettiva viene ulteriormente chiarita, sette anni dopo, in una lettera a sr. Gertrude Cerutti, nella quale – peraltro dichiarando di aver già esposto altre volte a voce tale posizione – afferma che vi sono cose che, benché non straordinarie, «appartengono all'ordine soprannaturale», e Dio vi opera «secondo leggi fisse senza miracoli».[16]

---

[13] A. ROSMINI, *Logica*, l. II, sez. IV, c. III, a. I, A, B), IX, 916; a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1984 (ENC 8), p. 375.

[14] Ivi, 923, ed. cit., p. 379.

[15] *A d. Emilio Belisy*, a Prior-Park (Domodossola, 30 luglio 1838), in *EC*, VI, 3572, p. 680.

[16] «Poiché essendovi due ordini di cose, quello della natura e quello della grazia, nel quale siamo entrati mediante il sacramento del Battesimo; e nell'uno e nell'altro ordine Iddio opera secondo certe leggi. Perciò tutti i buoni riflessi, i pii sentimenti, i lumi spirituali, i desiderj ardenti della divina gloria, sono

ISSN 2385-216X

Ora, tale estrema, misuratissima sobrietà nella considerazione degli eventi miracolosi, che constatiamo, come notato, già nel primo Rosmini, spiega adeguatamente, a nostro avviso, il poco spazio che nella pur vasta produzione del Roveretano trova una *teologia del miracolo* (e le cui linee dobbiamo per questo pazientemente ricostruire dalla convergenza di molteplici *loci* testuali e soprattutto dal vasto epistolario), cui possiamo aggiungere anche un giudizio negativo che troviamo, nella maturità, a riguardo della letteratura teologica in materia, allorché alla richiesta di p. Antonio Bottari, egli risponde: «Quanto alla teoria de' miracoli, che Le dirò? Poco mi contentano comunemente gli autori che la svolgono. Ella potrebbe leggere il Fergola, e saggiare se La soddisfa».[17]

Ma vi è di più. A nostro avviso, il preferenziale riportare la comunicazione di Dio all'uomo nell'alveo delle forme naturali e ordinarie dell'esperienza, riservando al miracolo l'ambito strettamente *straordinario* che gli è proprio, pertiene alla sensibilità particolare di Rosmini per l'esprimersi immanente della provvidenza di Dio nella storia e nella continua ermeneutica esistenziale che essa richiede. In questa prospettiva, lo *straordinario* dell'evento prodigioso nella sua spettacolarità potrebbe anzi stornare dall'*ordinario*, che il Roveretano considera il vero libro aperto della volontà di Dio sulla vocazione alla santità di ogni uomo. Per questo egli arriva a scoraggiare facili interpretazioni miracolistiche, quando gli pare di ravvisare i termini di un fattore di distoglimento dall'applicazione al proprio progresso morale e spirituale, riportandone le impressioni a cause del tutto naturali e frutto di illusione, e di più additandone l'effetto provocato come un possibile inganno di origine diabolica.[18]

---

cose che appartengono all'ordine soprannaturale, in cui si trovano tutti i cristiani, e nel quale Iddio opera secondo leggi fisse senza miracoli, dicendo S. Paolo che "l'uomo, senza il divino ajuto, non può né pure dire Gesù"; e conseguentemente a quest'ordine soprannaturale appartengono tutti i meriti delle azioni che i cristiani cattolici fanno in grazia di Dio, e specialmente le orazioni e le grazie spirituali che ne ricevono »» (*A sr. Geltrude Cerutti*, ad Arona (Stresa, 8 maggio 1845), in *EC*, IX, 5359, p. 297.

[17] *A P. Antonio Bottari*, a Cherasco (Stresa, 25 novembre 1844), in *EC*, IX, 5175, p. 112. Rosmini si riferisce all'opera del matematico e filosofo napoletano Nicola Fergola, *Teorica de' miracoli esposta con metodo dimostrativo seguita da un discorso apologetico sul miracolo di S. Gennaro e da una raccolta di pensieri su la filosofia e la religione*, V. Flauti, Napoli 1839, che era stata recentemente ristampata a Milano (Pirotta, 1842), e ci pare assai significativo che il Roveretano suggerisca sull'argomento un testo, non certo eterodosso, ma così particolare e fuori dagli schemi della manualistica ecclesiastica del tempo.

[18] Così, nel luglio 1828, al fratello Giuseppe, nel rispondere per punti a una serie di questioni postegli, afferma: «In quanto all'essere facile a ricevere nella fantasia l'idea di successi miracolosi, come la scoperta che accenna del crocifisso, è pur cosa nascente in gran parte dall'alterazione nervosa, e che bisogna considerare come illusione». E aggiunge: «In tutte queste cose è facile di riconoscere un inganno dell'inimico, ed è questo. Egli si sforza di stornare la sua mente dal pensare e ben conoscere i proprj difetti, conducendola in vece a pensare a delle grazie soprannaturali e straordinarie, acciocché Ella in tal modo nel maggiore suo bisogno si addormenti sopra il più

ISSN 2385-216X

Nondimeno, non manca per questo una considerazione del miracolo come esperienza *reale* dell'irrompere dell'intervento di Dio nella storia, e da questo punto di vista Rosmini sostiene la realtà dell'esperienza del miracolo come parte integrante del patrimonio di fede, in stretta relazione con la necessaria affermazione della dimensione soprannaturale della realtà e dell'esistenza. Anzi, è interessante osservare come, se escludiamo i ricorrenti e pur significativi cenni che affiorano nell'epistolario, uno dei rarissimi luoghi testuali della vasta produzione rosminiana in cui si apre uno spazio di riflessione – comunque assai contenuto – intorno al miracolo cada all'interno di un'estesa sezione dell'*Antropologia soprannaturale*, dedicata alla *Confutazione del razionalismo di Giulio Wegscheider*, autore protestante «che apertamente si pose dalla parte del razionalismo ed escluse ogni principio soprannaturale».[19] Qui Rosmini, di fronte alla difficoltà sollevata che «per accertarsi che un evento superi le forze della natura sia necessario conoscere perfettamente queste forze, ciò che nessun uomo può», osserva che è sufficiente constatare in un dato effetto «i vestigi d'una forza infinita», e avere una sufficiente e non necessariamente esaustiva cognizione di una legge di natura, per notarne la sospensione.[20]

---

importante, non giunga a conoscere sé stessa, e ad emendarsi. Ma Ella stia pur fermo a non dare alcuna retta a simili pensieri, e non si lasci illudere, né si lasci mettere in testa che facendo ciò si renda ingrato a Dio; mentre è anzi per Dio che fa ciò, e per non essere svagato dall'opera della sua emendazione, e dal conformarsi alla sua santa legge» (*A Giuseppe Rosmini* (Calvario di Domodossola, 24 luglio 1828), in *EC*, II, 871, p. 537).

[19] A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, l. I, c. VII, a. II, ed. a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, t. I (ENC 39), p. 245.

[20] «In primo luogo non è necessario conoscere tutte le forze e leggi naturali singolarmente prese per accertarsi che l'avvenimento sia miracoloso, sovente egli basta conoscere che la natura è limitata; cioè ciò basta ogniqualvolta trattasi di un tale effetto che porta i vestigi di una forza infinita e però certamente sopra le forze possibili d'una creatura. Tali sono la creazione, le profezie, tali le operazioni interiori della grazia, tali le illustrazioni dell'intelletto a conoscere le cose lontane o quelle che altri ha chiuse nel secreto dell'animo. Parimente soventi volte basta conoscere parzialmente una legge della natura e non tutte; e ciò ogniqualvolta l'avvenimento è direttamente contro quella legge; come apparisce nel miracolo del quatriduano, dell'apparire e dello scomparire di un uomo, e generalmente del rendere il proprio corpo fornito delle qualità de' corpi gloriosi ecc. Finalmente è da avvertire che di tali circostanze sono forniti i miracoli generalmente parlando come quelle delle subitanee guarigioni, che per lo meno inducono un sommo grado di probabilità ed una morale certezza; la quale dee bastare ad ogni uomo ragionevole, giacché dietro a una somma probabilità e morale certezza ciascuno dirige le più gravi azioni della sua vita e crede tuttavia di operare prudentemente; e l'esperienza ha mostrato che il sommo grado delle probabilità, per dir poco, che mostravano in sé certi fatti miracolosi ha bene spesso ingerito la più alta persuasione dell'intervento di una forza soprannaturale anche in quelli degli spettatori che si trovavano coll'animo interamente alieni dal prestar fede a de' fatti soprannaturali. Ma ciò che è sommamente

ISSN 2385-216X

Oltretutto, si riscontrano tracce precise di un personale e comunque sempre misurato interesse per gli eventi miracolosi: quando ne viene a conoscenza, Rosmini se ne mostra interessato; ne chiede, dove possibile, notizie e informazioni più precise. Mai con spirito che possa presentare al lettore del suo *Epistolario* la minima ombra di una vana o morbosa curiosità fine a sé stessa.

Così, il 29 novembre 1831 lo vediamo scrivere al conte Giacomo Mellerio – e, si noti, quasi fuggevolmente tra diverse altre varie notizie e questioni toccate – per chiedere informazioni su un fatto di cui si era vociferato: «Qui si parlava d'un miracolo fatto per intercessione del Vescovo, di cui i Bresciani ed i buoni anco fuor di Brescia, piangon la perdita. Che è? ce ne ha nulla di vero?».[21] E lo stesso giorno, a d. Giovanni Padulli, con la medesima fugace disinvoltura nel passare da una questione all'altra: «Che miracolo è quello di cui toccate? Ho sentito anch'io bucinarne, ma senza saperne il chiaro: chiaritemene voi».[22] E nel rispondere a questo, che gliene aveva dato riscontro, scrive: «Vi ringrazio della relazione del miracolo: che ne sia celebrato il Signore! Se altro avviene tenetemene informato».[23]

Alcuni anni dopo, nell'aprile 1837, lo vediamo scrivere a d. Giuseppe Eccheli: «Dica a Carlino essersi qua sparsa voce di un miracolo strepitoso di Santa Filomena avvenuto in Roma: il Santo Padre ci avrebbe fatto fare il processo regolare; e approvato, in conseguenza del miracolo avverato, la Messa e l'Ufficio della Santa. Di ciò se è vero dovrebbe averne scritto qualche cosa il Conte Mellerio».[24]

A volte si fa egli stesso intermediario affinché siano procurate le opportune informazioni riguardanti supposti fatti miracolosi, come quando al Mellerio, nel gennaio 1829, scrive: «Il P. Giovanluca dei Passionisti (al quale già debbo molto) dammi per voi la carta che qui unisco, dalla quale vedrete che sarebbe necessario per confirmare come miracolo la guarigione veronese, e voi vedrete come possiate fornire i documenti richiesti».[25] O ancora quando si interessa per procurare a beneficio delle ricerche di terzi una documentazione storica remota.[26]

---

necessario finalmente a poter discernere in fra tutte la dottrina che viene da Dio si è la buona disposizione della volontà» (ivi, § 7, p. 275).

[21] *A Giacomo Mellerio*, a Milano (Trento, 29 novembre 1831), in *EC*, IV, 1558, p. 126.

[22] *A d. Giovanni de' Conti Padulli*, a Milano (Trento, 29 novembre 1831), in *EC*, IV, 1562, p. 130.

[23] *A d. Giovanni de' Conti Padulli*, a Milano (Trento, 2 gennaio 1832), in *EC*, IV, 1585, p. 177.

[24] *A d. Giuseppe Eccheli*, a Milano (Domodossola, 9 aprile 1837), in *EC*, VI, 3156, p. 251.

[25] *A Giacomo Mellerio*, a Milano (Roma, 26 gennaio 1829), in *EC*, III, 940, pp. 22-23.

[26] Nel novembre 1838 scrive al conte Giovanelli: «Il mio amico Barone di Meysenburg, primo Segretario della Legazione Austriaca in Torino, bramerebbe aver copia de' documenti, che debbono esistere relativamente al miracolo operatosi in virtù del SS. Sacramento il 25 Marzo del 1384 nella Parrocchia di Seefeld in Tirolo, bisognandone certo suo amico che sta scrivendo un'opera sulle prove della presenza reale» (*Al conte Giuseppe Giovanelli*, a Bolzano (Domodossola, 20 novembre 1838), in *EC*, VI, 3641, p. 754). Due giorni dopo ne darà riscontro all'interessato: «Ho scritto subito in Tirolo per vedere di cavarne i documenti

ISSN 2385-216X

Ne richiede, poi, lui stesso, quale utile complemento documentario di quanto va scrivendo. Così, all'abate Mauro Cappellari scrive, nel settembre 1823, in riferimento all'intrapresa stesura del *Panegirico di Pio VII* e lamentando le relativamente poche notizie di cui dispone, «A Lei mi raccomando per le notizie migliori, per li fatti particolari, per le opere miracolose, del quale argomento non ho toccato cosa alcuna per non avere relazioni degne di fede; insomma tutto quello che può giovare all'uopo. Ma di tutto ciò non ho fretta; e né pure La prego di prendersi troppi disturbi».[27]

II. GUARIGIONI MIRACOLOSE E RESPONSABILITÀ PASTORALI. IL CASO DEL PRINCIPE HOHENLOHE

Un caso interessante incorso a riguardo della questione dei fatti miracolosi e della relativa disposizione di Rosmini è quello del principe Alessandro di Hohenlohe, col quale egli era in rapporto, come con altri, per il progetto della "Società degli Amici". Nel 1821 alcune presunte guarigioni miracolose attribuite alla preghiera del principe Hohenlohe, sacerdote di profonda pietà e di vita esemplare, gli guadagnarono una fama di taumaturgo che in breve lo portarono ad essere assediato da innumerevoli richieste. In tale situazione, per ragioni di sostenibilità e di comprensibile prudenza, con una lettera ai parroci l'Hohenlohe chiese che gli infermi non si rivolgessero più a lui, accampando ragioni di salute. Rosmini, che il 2 aprile di quello stesso anno era stato ordinato presbitero, appresane la notizia, il 5 novembre gli indirizzò una lettera, in fine latino, con la quale gli manifestava il proprio sincero dolore per la drastica misura, che a suo giudizio avrebbe confermato i detrattori nel ritenere le guarigioni impetrate miracoli simulati, e confuso i buoni nell'indurli a pensare che non poteva dunque venire da Dio una facoltà che gli

desiderati dal signor Curato di Ginevra sul miracolo avvenuto addì 25 Marzo 1384, che a me era ignoto. Mi sono diretto a persona che crederei molto opportuna per lo scopo, ma non posso tuttavia assicurare che riuscirò nell'intento. Tosto ch'io avrò qualche risposta, mi farò un dovere di comunicargliela» (*Al barone Ottone di Meyensburg*, a Torino (Domodossola, 22 novembre 1838), in *EC*, VI, 3644, p. 756). Ne scriverà ancora al Giovanelli per ringraziarlo: «Le rendo somme grazie, anche a nome del Barone di Meysenburg, delle indagini ch'Ella si è compiaciuta di fare intorno al miracolo di Seefeld, e delle erudizioni ch'Ella ha avuto la bontà di mandarmi. In un libro italiano, che un vero zibaldone di nessun pregio, intitolato *Scuola del cristiano* scritto da un certo Antonio di Paolo Masini da Bologna, e ristampato a Milano nel 1711, trovo narrato il fatto di Osvaldo Milser, alla faccia 246 sulla fede di Tomaso Ererra (Alf. tom. 2, fol. 429) e di Felice Milesio Agostiniano (*De quantitate Hostiae*, cap. IV, fol. 12)» (*Al conte Giuseppe Giovanelli*, a Bolzano (Stresa, 28 gennaio 1839), in *EC*, VII, 3715, p. 34).

[27] *All'abate Mauro Cappellari* (Rovereto, 15 settembre 1823), in *EC*, I, 278, p. 477.

ISSN 2385-216X

uomini sarebbero così stati in grado di ostacolare.[28] Lo esortava, poi, a considerare come parte integrante del suo ministero «di glorificare Dio, di mostrare la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo, di comprovare la verità della fede cattolica, in particolare a quanti sono lontani, mentre a tal fine Dio stesso ti concesse (se son vere le cose che si raccontano) di operare miracoli? Potrai senza colpa celare sottoterra un così prezioso talento, quale il dono dei miracoli?».[29]

Rosmini, dunque, considera – non senza un certo percepibile entusiasmo – le miracolose guarigioni di cui ha avuto notizia (ma si noti l'inciso della formula prudenziale – *si vera sunt quae narrantur* – che lo trattiene da una facile ingenuità), una straordinaria occasione per confermare e rinvigorire la fede, guardando poi, e soprattutto, a quanti si collocano fuori dalla Chiesa – *iis praesertim qui foris sunt* –, con una *tournure*, perciò, dichiaratamente apologetica della questione, che lo legittima ad appellarsi con tono accorato alla responsabilità pastorale del confratello nel sacerdozio, invitandolo a considerare tale dono nell'alveo dell'esercizio del proprio ministero.

La Chiesa non riconobbe mai le guarigioni ottenute dalla preghiera dell'Hohenlohe, al quale in breve Pio VII interdì di esercitare il presunto carisma taumaturgico e le sue stesse apparizioni pubbliche, disponendone il trasferimento in Baviera, da dove si sarebbe poi portato a Vienna, e di lì in Ungheria, dove sarà nominato canonico di Grosswardein. Nel 1844 Gregorio XVI lo eleggerà vescovo titolare di Sardica. Rosmini gli scriverà ancora nel settembre 1827 per consultarlo sul progetto dell'Istituto della Carità,[30] segno degli immutati sentimenti di stima personale nei suoi confronti, ma la posizione assunta dalla Chiesa a riguardo delle presunte guarigioni miracolose dovette allineare senza esitazioni il Roveretano, il cui *sensus Ecclesiae* ci è ben noto, inevitabilmente smorzando i suoi giovanili entusiasmi.

---

[28] «Nonne edictum illud tuum [...] scelestorum hominum auget audaciam, et proborum contristat fidem, in iisque dubitationem ingerit de gloria quam Dominus donis tibi concessis sibi voluit resplendere? cum illorum impietas iactet te ex interpositis obstaculis honestam occasionem sumere ponendi finem fictorum miraculorum, istorum vero non dicam ratio sed ipsa pietas persuadere sibi nequeat a Deo esse eam potestatem quam homines tollere aut labefactare possent?» (*Al principe Alessandro di Hohenlohe* (Rovereto, 5 novembre 1821), in *EC*, I, 211, p. 411).

[29] «Nonne igítur officium tuae vocationis putas sanctificare Deum, divinitatem D.N.I.C. ostendere, veritatem catholicae fidei probare iis praesertim qui foris sunt, quum ad hoc miracula ipsa (si vera sunt quae narrantur) tibi suppeditet Deus? Poteris inculpate tam pretiosum talentum, donum miraculorum, sub terra condere?» (ivi, p. 412).

[30] Cfr. *Al principe Alessandro di Hohenlohe* (Rovereto, 8 settembre 1827), in *EC*, II, 690, pp. 316-317.

ISSN 2385-216X

III. UN MIRACOLO MANCATO: LA MORTE DELLA SORELLA GIOSEFFA MARGHERITA ROSMINI

Nella primavera del 1833 lo stato di salute della sorella Gioseffa Margherita, religiosa dell'Istituto delle Figlie della Carità fondato da Maddalena di Canossa, già compromesso dall'anno precedente per una malattia polmonare, si aggrava, e in questa esperienza la fede di Rosmini manifesta in concreto il senso di come egli concepisca i miracoli, quali interventi certo possibili a Dio e che è legittimo implorare come una pura possibilità, in rapporto alla sua volontà e ai suoi imperscrutabili disegni.

Nel rapido precipitare della situazione, Rosmini scrive il 5 giugno 1833 a Vincenzo Bianchi: «Continuiamo a pregare, mio caro Bianchi: mia sorella senza miracolo non sarà conservata in vita: accresciamo la nostra fede».[31] E il giorno dopo, alla marchesa Maddalena di Canossa per avvisarla della prossima celebrazione di una messa all'altare dell'Addolorata nella Chiesa delle Figlie della Carità, col concorso di presbiteri e laici,

> per ottenere la grazia della guarigione di Giuseppina; se ciò tornar possa a maggior gloria di Sua divina Maestà. [...]. Essendo esauriti tutti i mezzi umani, egli è il tempo più bello per la fede. È cosa certa, perché lo ha detto Gesù Cristo, che tutte le cose sono possibili a chi crede. Faccia la carità di far fare altrettanto a Venezia eccitando le sue Figlie tutte alla fede più viva. Nulla costa al Signore un miracolo: e chi sa che non abbia lasciata pervenire l'inferma a questi estremi per essere poi maggiormente glorificato appunto in questo modo?.[32]

Nello stesso giorno scrive a d. Luigi Gentili, informandolo della cosa e chiedendogli di unirsi nell'Eucaristia e nella preghiera,[33] e il giorno dopo indirizza una lettera alla madre, a Rovereto, per riferirle della medesima iniziativa e rivolgerle un accorato appello affinché si unisca in preghiera con tutta la famiglia di casa Rosmini, personale di servizio compreso:

---

[31] *A Vincenzo Bianchi*, a Domodossola (Trento, 5 giugno 1833), in *EC*, IV, 1968, p. 582.

[32] *Alla marchesa Maddalena di Canossa*, a Venezia (Trento, 6 giugno 1833), in *EC*, IV, 1975, p. 587.

[33] «Mia sorella è spedita dai medici, ma Iddio ce la può conservare, solo che noi abbiamo fede. Giovedì alle 7 ½ di mattina ci uniremo tutti a celebrare una messa all'altare della Addolorata Madre: sotto di essa tutti i nostri laici, e tutte queste Figlie della Carità faranno una comunione: tutti i sacerdoti udiranno la messa, e poi ne celebreranno una per far violenza al Signore, ed ottenere la salute della inferma, se ciò tornerà, come credo, a sua maggior gloria. Alla stessa ora l'inferma in Verona sarà comunicata per viatico, e le Figlie colà udiranno pure una messa sotto la quale si comunicheranno. Lo stesso sarà fatto in Venezia. Al Calvario tutti fate altrettanto, eccitandovi prima tutti alla fede viva; e per la mattina stessa date per argomento di meditazione quelle parole di Cristo: *Omnia possibilia sunt credenti*. La grazia l'avremo sicuramente, se noi crederemo; ed essa sarà luminosa, quanto più l'inferma è all'estremo» (*A d. Luigi Gentili*, a Domodossola (Trento, 6 giugno 1833), in *EC*, IV, 1976, p. 587).

ISSN 2385-216X

Carissima e veneratissima signora Madre,

Noi vogliamo ottenere dalla onnipotenza e dalla bontà di Dio la guarigione della Giuseppina, se ciò torna in maggior gloria di sua divina Maestà. A tal fine giovedì prossimo alle 7 ½ di mattina il sig. Don Rigler celebrerà una messa all'altare dell'Addolorata nella Chiesa delle Figlie della Carità, e in essa faranno la comunione tutte le Figlie della Carità e tutti i nostri laici: i sacerdoti poi celebreranno per ottenere la stessa grazia. Essendo esauriti i mezzi umani, ed i medici avendo dichiarato il male incurabile, è appunto il tempo di esercitare la nostra fede. Gesù Cristo ha promesso che tutto è possibile a chi crede. Io ho scritto a Verona che anche l'inferma sia comunicata per viatico giovedì alla stessa ora delle 7 ½, e tutte le Figlie faranno anche colà la loro comunione: lo stesso ho scritto a Venezia e a Domodossola. Tutte queste preghiere e questi sacrifici ascenderanno contemporaneamente al trono dell'Altissimo, e gli daranno assalto. Ora che cosa dovrà far Ella, signora Madre, per una tal figlia? non dee fare tutti gli sforzi per salvarla? pensi all'onnipotenza di Dio, e che basta una viva fede, e il miracolo sarà ottenuto. Non dovrebbe Ella adunque raccogliere tutta la sua famiglia, padroni e servitori, nessuno eccettuato, ed animarli tutti alla fede, animarli tutti a purificare le loro coscienze con una buona confessione, promettendo a Dio una vita veramente santa da qui innanzi, animarli altresì a ricevere tutti il santissimo Sacramento? Ma il principale si è, che la vita sia ben rinnovata in questa occasione, poiché Iddio ascolta coloro che si accostano a lui colla coscienza pura. Perciò io La consiglio di promettere anch'Ella a Dio di fare delle divozioni, in caso che si ottenga la grazia, e fra le altre quella di una buona confessione generale, e di far anche gli esercizi spirituali sotto la guida di un buon direttore. E lo stesso suggerisca che faccia il fratello e tutti i membri della famiglia, nessuno eccettuato. Qual dubbio che questa sia la vera strada di placare Iddio sdegnato contro di noi, e di salvare la figlia dalla morte a cui è già condannata dagli uomini? Ci pensi seriamente. Forse Iddio vuol renderci con un miracolo la Giuseppina e vuole di più farci una grazia maggiore con questa occasione, cioè darci la salute delle anime nostre. Se ama dunque la sua figlia, faccia con coraggio e generosità quanto Le suggerisce il suo affezionatissimo figlio ANTONIO p.

Trento, 7 Giugno 1833.[34]

Tale documento epistolare, che abbiamo ritenuto opportuno trascrivere per intero, mostra quanta fede, quanta speranza, quanto investimento di forze in una tale mobilitazione di persone attestino la consapevolezza di Rosmini della reale possibilità di un miracolo di guarigione, sensatamente implorato non senza sacrifici e purezza d'animo a tutti sollecitati. Ma una possibilità, appunto. Che di fatto, pur in tanto appassionato dispiegamento di mezzi, non si verificherà. Gioseffa Margherita morirà il 15 giugno, nella casa delle religiose di Verona. Tre giorni dopo, nel comunicare alla madre Giovanna la santità della disposizione alla morte dell'amata sorella, Rosmini le scrive dell'opportunità di «esser pienamente disposti a ricevere con rassegnazione cristiana e fino con allegrezza la perdita della cara Gioseffina. [...]. Rallegriamoci, signora Madre, perché con questi sentimenti la Giuseppina, che non ha fatto mai male a nessuno, non può

[34] *A Giovanna Rosmini Serbati*, a Rovereto (Trento, 7 giugno 1833), in *EC*, IV, 1977, p. 589. Similmente, tre giorni dopo, accenna alla questione al vescovo di Cremona mons. Sardagna: «Mia sorella è all'estremo passo, ma Dio è onnipotente: giovedì vogliamo pregarlo della grazia della guarigione, se ciò dee tornare alla sua maggior gloria. La supplico, preghi anch'Ella e faccia pregare» (*A Mons. C.E. Sardagna Vescovo di Cremona* (Trento, 10 giugno 1833), in *EC*, IV, 1979, p. 593).

ISSN 2385-216X

morire, ma solo vivere in eterno».[35]

La situazione si ripresenterà dieci anni dopo, con la malattia del giovane confratello p. Giuseppe Roberto Setti. Rosmini ne scrive il 2 agosto 1844 a mons. Paolo Durio: «l'andamento della malattia del mio carissimo fratello D. Setti è tale, che mi toglie le speranze di conservarlo almeno coi mezzi umani! Mi strappa il cuore il pensiero di perderlo in questa vita; ma senza un miracolo, vedo bene che debbo farne, e n'ho già fatto, il sacrificio».[36] E a fine mese al Mellerio, all'accendersi di un barlume di speranza: «ora mi scrive D. Pagani da Roma, dove l'ho mandato, quasi direi, per chiuder gli occhi al compagno: "Ho trovato il carissimo D. Setti meglio di quello che m'aspettavo. Io spero molto che il Signore per l'intercessione di Maria SS. e de' santi suoi ce lo renderà sano". Egli è certo che se guarisce è un miracolo».[37] Ne scriverà ancora nei primi mesi dell'anno successivo al pittore J. Drivet[38] e a sr. Gertrude Cerutti[39], accennando in diverse successive lettere alla situazione, che si trascinerà per altri cinque anni, sin quando il giovane amato confratello morirà a Rovereto nel 1849, a soli 39 anni di età e 15 di professione.

IV. LA GRAVITAZIONE DOTTRINALE DEL MIRACOLO E IL SUO VALORE TESTIMONIALE

Il valore del miracolo, per Rosmini, come si è già potuto vedere con il caso del principe Hohenlohe, consiste innanzitutto nella funzione storico-testimoniale di suffragare, agli occhi

---

[35] *A Giovanna Rosmini Serbati*, a Rovereto (Trento, 18 giugno 1833), in *EC*, IV, 1983, p. 595.

[36] *A mons. Paolo Durio*, a Roma (Stresa, 2 agosto 1844), in *EC*, VIII, 5074, p. 772.

[37] *Al conte Giacomo Mellerio*, a Milano (Stresa, 29 agosto 1844), in *EC*, IX, 5093, p. 17.

[38] «Noi e i nostri amici ci volgemmo a Dio, ed ora egli pare che rinasca qualche barlume di speranza; o per meglio dire, noi abbiamo tutta la speranza che la bontà di Dio ce lo conservi con un miracolo, se sarà cosa di sua gloria; giacché a Dio niente costa l'esaudire i nostri desiderj e i nostri voti; ed anzi essendo infinito nella bontà ed inclinato a contentarci, purché la sua divina gloria glielo permetta: *si possibile est*. Or però noi dobbiamo più che mai fare violenza al cuore di Dio, ed io prego voi e la vostra ottima famiglia, e gli altri nostri Ascritti ad unirvi a noi per ottenerci una grazia sì grande. [...] Pregate adunque insieme con noi; e abbiamo fede; e se tornerà bene ai disegni della divina sapienza, il Signore che *deducit ad inferos et reducit*, ci restituirà il caro amico, ce lo restituirà dalle fauci della morte» (*A J. Drivet*, a St. André (Stresa, 7 gennaio 1845), in *EC*, IX, 5243, p. 183-184).

[39] «Quanto al nostro buon Setti ci vuol proprio un miracolo di Dio a conservarlo, a malgrado de' piccoli miglioramenti ottenuti: ma a Dio non costa niente, ed esaudisce chi lo prega: dunque orazione: spero che la sua carità e quella delle sue consorelle ci aiuteranno; e quello che è più si è, che quand'anco il Signore trovasse più conforme alla sua gloria il levarcelo, le orazioni fatte non andranno già senza frutto, anzi ne daranno un maggiore» (*A sr. Geltrude Cerutti*, ad Arona (Stresa, 8 febbraio 1845), in *EC*, IX, 5287, p. 225).

ISSN 2385-216X

degli uomini, l'origine divina di un qualche dato di esperienza o la bontà e santità della via intrapresa, venendo così a costituire un elemento manifesto di discernimento, o che torni a maggior gloria di Dio, come nel caso delle guarigioni invocate per amici e congiunti. Gli stessi miracoli di Gesù sarebbero stati funzionali a confermare l'autorità del suo insegnamento,[40] e il Roveretano – che in questo si attiene alla linea d'interpretazione classica, sostenuta dalla stessa parola evangelica – ricorda come a sua volta san Paolo nella sua predicazione e condanna di un maestro di falsità fu confermato da Dio con un miracolo.[41] E quando, nell'aprile 1840, ricorda a Fortunato Signini che «la verità della parola divina è immediata *(judicia Domini vera, justificata in semetipsa)*, come è immediata la luce dell'Essere», aggiunge: «Vero è che vi sono a fiancheggiarla i miracoli ed altre prove interne ed esterne; ma queste non sono che la materia della divina verità, non la forma. Tutti gli argomenti naturali non possono produrre da sé la fede: quelli operano se vestiti di grazia, questa opera anco priva di quelli, per un fulgore suo proprio, ineffabile, evidente, di ogni argomento più convincente».[42] Tali considerazioni sembrano trovare ulteriore chiarimento in quanto Rosmini scrive, tre anni dopo, a don Vincenzo Botta, rispondendo ad alcune questioni da lui postegli, osservando che «le prove dei testimonj e dei miracoli, quantunque in sé stesse valide, tuttavia se si prendono isolatamente, cioè l'una in separato dall'altra e astrattamente, cioè non applicate ad una determinata dottrina, non possono apportare che una certezza pratica, che è una grande probabilità, che può però essere cresciuta indefinitamente». E se ammette la «forza oggettiva» di «certi determinati miracoli», come la risurrezione di Lazzaro o di Cristo, che sarebbero tali da «produrre una quasi irresistibile persuasione soggettiva», ritiene che «ciò che accresce la forza di tali prove in modo da non restar più nulla a desiderare, si è quando si considerano in relazione colla dottrina che confermano: dottrina d'intrinseca santità, confacente alla natura umana: superiore alla stessa natura; tale che non cadde mai in mente d'uomo, e che non può cadervi».[43]

---

[40] Così, ammonendo d. Giovanni Battista Loewenbruck che «la prudenza esige che rendiamo sempre ragioni manifeste di tutto ciò che facciamo», raccomanda di tenere «sempre presente in questa avvertenza, come in tutti gli altri nostri passi, il divin nostro Maestro e Salvatore Gesù Cristo, il quale volle che le sue parole fossero provate e confirmate dai miracoli, e da tant'altre prove, e recò in testimonio il suo Padre celeste, che colle profezie e coi portenti giustificava e confirmava quanto egli diceva» (*A d. Giovanni Battista Loewenbruck*, a Domodossola (Roma, 26 gennaio 1829), in *EC*, III, 1066, p. 195).

[41] Al conte Mellerio Rosmini giustifica la durezza delle parole di condanna usate da san Paolo contro il mago Elima, negli *Atti* (c. 13), giacché ritenere che in ciò egli avesse peccato, è «smentito da Dio stesso, che confirmò la condotta di S. Paolo in tale occasione con un miracolo» (*Al conte Giacomo Mellerio*, a Milano (Verona, 7 settembre 1841), in *EC*, VII, 4334, p. 697.

[42] *A Fortunato Signini*, a Prior-Park (Stresa, 19 aprile 1840), in *EC*, VII, 4011, p. 349.

[43] *A d. Vincenzo Botta*, a Torino (Stresa, 27 febbraio 1843), in *EC*, VIII, 4731, pp. 358-359, *passim*. Rivolgendosi nel 1827 a d. Sebastiano de Apollonia circa il piano di un'opera prossima alla pubblicazione che questi gli aveva inviato, Rosmini aveva mosso una critica a come l'amico, a riguardo del «criterio della religione», intendeva la «insufficienza del criterio della *santità* e delle

ISSN 2385-216X

I medesimi esempi della risurrezione di Lazzaro e di Cristo sono portati poco più di tre mesi dopo in una lettera alla contessa Teodora Bielinski, in cui, circa il discernimento di quanto è ispirato o meno da Dio, considera l'ipotesi che una persona si converta «in virtù *di una sola prova* che dimostra la verità della Religione cristiana cattolica, sia questa prova qualsivoglia, per esempio un miracolo, la risurrezione di Lazzaro, la risurrezione di Cristo, l'avveramento d'una profezia, uno de' miracoli di S. Gregorio Taumaturgo, o di quelli infiniti che nacquero in occasione delle persecuzioni fatte alla Chiesa Cattolica ecc.».[44] Ora, Rosmini sostiene che ciò non renderebbe problematica l'eventuale incapacità di quella stessa persona di «convincersi *col proprio ragionamento* della verità delle altre prove», giacché «basta una sola prova per assicurarsi della verità della cattolica fede».[45]

Nell'ottobre 1849, poi, di passaggio a Bolsena, egli invia una lettera a d. Giovanni Battista Pagani, al quale accenna al fatto che gli scrive «da questa città celebre pel miracolo col quale 400 anni sono Iddio si è compiaciuto confermare la fede nella presenza reale di Cristo nella SS. Eucaristia di un sacerdote, al quale vacillava contro sua volontà e pregava ardentemente di essere in essa per divina virtù corroborato».[46]

Il valore storico-testimoniale del miracolo è altresì applicabile al discernimento della propria condizione esistenziale, a quanto possiamo evincere da una lettera del gennaio 1838 a un chierico in formazione, in cui vediamo Rosmini assicurare, nell'esporre il valore dell'obbedienza nella vita consacrata, che «tanto è grato a Dio questo cieco ubbidire, che si degnò non di rado di manifestare la sua approvazione co' miracoli».[47]

Se possiamo dunque parlare di una "teologia del miracolo" in Rosmini, questa lo considera

---

opere portentose», e osservava: «Io credo che il criterio della *santità* per sé stesso sarebbe sufficientissimo, ma la sua insufficienza sta nella difficoltà di ben conoscerlo e verificarlo, e perciò non è per tutti. Così i miracoli sono sufficienti per sé e sono facili per tutti gli uomini; ma non così per tutti i tempi» (*A d. Sebastiano de Apollonia*, a Udine (Milano, 4 febbraio 1827), in *EC*, II, 603, pp. 204-205). Rosmini sembra così ammettere una certa relatività del miracolo, a motivo delle variabili contestuali del suo discernimento, in rapporto alla funzione testimoniale o alla possibilità di essere recepito a conferma della fede.

[44] *Alla contessa Teodora Bielinski*, a Milano (Stresa, 8 giugno 1843), in *EC*, VIII, 4807, p. 460.

[45] Continua Rosmini: «è dunque obbligata questa persona di rigettare i suoi dubbi sull'altre prove come insussistenti; e riconoscere, che se non ne penetra la forza, ciò può benissimo avvenire per la limitazione dell'umana ragione. [...] la religione cattolica è stata provata vera per lei; se è provata vera, ella è vera in tutto e non in una sola parte; perché la religione cattolica è un tutto solo indivisibile, che ci si presenta come fondato sulla parola di Dio; né Iddio potrebbe, a ragion d'esempio, confirmarla con un miracolo, se contenesse qualche cosa di falso» (*ibidem*).

[46] *A don G.B. Pagani*, a Ratcliffe-College (Bolsena, 16 ottobre 1849), in *EC*, X, 6419, p. 629.

[47] *Al chierico G.B. Giacosa*, alla Sacra di San Michele (Domodossola, 24 gennaio 1838), in *EC*, VI, 3445, p. 553.

ISSN 2385-216X

sempre in rapporto al cuore dottrinale teorico-pratico, e perciò dogmatico-esistenziale, della fede cristiana, e funzionalmente ad esso, quale elemento di discernimento o conferma, o momento esperienziale d'incarnazione di un *creduto* che si mostra nella sua capacità di farsi vissuto concreto, e condensare in un qualche punto dell'esistenza diveniente un affaccio di Trascendenza.

V. TRA NATURALE E SOPRANNATURALE, ALL'INCROCIO DELL'ORDINARIETÀ E STRAORDINARIETÀ DELL'ESPERIENZA. COORDINATE DI UNA TEOLOGIA DEL MIRACOLO

Se l'esperienza del miracolo è un momento manifestativo dell'incarnazione del *creduto*, del suo farsi *concreto*, un luogo di affioramento ed esplicitazione visibile della realtà viva e operante della fede, l'ermeneutica esistenziale di Rosmini, costantemente volta a leggere in filigrana la presenza di Dio nella quotidianità, senza che ciò rappresenti una lievitazione ingenuamente miracolistica del discorso, lo spinge a riconoscere a ragion veduta un carattere, in senso analogico, "miracoloso" di una pluralità, a volte insospettabile, di vissuti. In tal senso pare significativo quanto il Roveretano scrive nel gennaio 1831 a d. Luigi Gentili, nel riferire la propria sorpresa di aver ricevuto una lettera del vescovo di Trento in cui lo invitava a costituire in diocesi «un'unione di sacerdoti a mio gradimento», e «con espressioni di tale e tanta gentilezza, lasciandomi però in piena libertà di fare tutto ciò che io credessi, che mi par quasi un miracolo»,[48] e quasi a conferma, due anni dopo, a d. Paolo Barola: «Qui le cose della Società, per miracolo della misericordia divina, e ajuto manifesto della nostra tenerissima Madre Maria, vanno fin'ora a meraviglia».[49] E pochi giorni dopo, al conte Mellerio: «Io spero in Dio, che ha fatto ogni cosa Egli fin qui, e vorrà condurre innanzi l'opera sua. Parmi miracolo anche questo; che nella prima pubblicazione del gran Decreto non sia nato scompiglio od urto alcuno! Basta, la non è finita: ma dove ci ha il *digitus Dei*, non è da temere».[50]

È chiaro qui che nell'ottica del totale e incondizionato abbandono alla volontà di Dio che motiva il "principio di passività" rosminiano,[51] tutto può apparire – purché ce se ne avveda –

[48] *A d. Luigi Gentili*, a Roma (Domodossola, 18 gennaio 1831), in *EC*, III, 1333, p. 592.

[49] *A d. Paolo Barola*, a Roma (Trento, 29 agosto 1833), in *EC*, IV, 2049, p. 671.

[50] *Al Conte Giacomo Mellerio*, a Milano (Trento, 3 settembre 1833), in *EC*, IV, 2060, p. 681.

[51] Sul cosiddetto "principio di passività" assunto da Rosmini a disposizione di fondo della propria condotta, ricordiamo quanto affermato da R. Bessero Belti, per cui essa consiste propriamente in una «disposizione interiore a fare unicamente e totalmente la volontà di Dio, qualunque cosa essa possa richiedere, senza riserve o preferenze nostre personali» (R. BESSERO BELTI, *L'ascesi di Rosmini nel quadro dell'Ottocento*, in G. BESCHIN (ed.), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 359).

ISSN 2385-216X

"miracolo", naturalmente nell'accezione estesa di una qualche evidenza, agli occhi della fede, del continuo rendersi presente di Dio nella storia personale, oltre il piano della fisicità di un evento straordinario particolare che ecceda l'ordinarietà dell'andamento della natura. Così, sul piano più strettamente personale, vediamo Rosmini scrivere, alla sorella Margherita, nel marzo 1828: «Io sto così bene, grazia al Signore, che mi pare un miracolo, se non vedessi che il Signore fa ad ogni istante infiniti miracoli colla sua Provvidenza»;[52] e tre settimane dopo al Mellerio: «Circa la mia occupazione giornaliera ho fatto più assai, che io non mi sapeva aspettare; e parmi un miracolo della bontà del Signore».[53] E similmente, un mese e mezzo dopo a d. Antonio Vittadini: «Io non faccio molto: ma faccio però tanto che, fatta ragione alle poche mie forze, sono al tutto maravigliato di ciò che faccio; parmi un miracolo del Signore».[54] E cinque anni dopo, nell'ottobre 1833, a p. Suryn: «Allo scrivere poi trovo anche qualche ritaglio; ma questo mio scrivere e studiare è d'uno stesso modo strano, senza libri, né luogo stabile; e quel poco che faccio mi pare un miracolo».[55] E ancora, a sr. Eusebia Alvazzi, della Divina Provvidenza, nel gennaio 1835: «Nel mezzo di molte cure pastorali, io stesso stupisco al vedermi né scemar le forze corporali né l'animo, e l'attribuisco, quasi direi, ad un miracolo della divina Bontà».[56]

Paradossalmente, così, proprio il filtro altamente selettivo col quale Rosmini considera l'esperienza del miracolo (in senso proprio), si capovolge nella meraviglia esistenziale del riconoscere fondamentalmente il corso stesso dell'esistenza come un miracolo (in senso lato) in atto, un *continuum* di grazia: pochi fatti sono miracoli, quali fatti straordinari, perché il Signore si accompagna incessantemente alla storia dell'uomo, entro la natura stessa, risultandone, come osservato poc'anzi, «*ad ogni istante infiniti miracoli*».

Ciò porta Rosmini a riflettere in più occasioni su quello che potremmo designare come il carattere trasversale del miracolo in rapporto agli ordini della natura e della grazia, giacché la pervasività esistenziale del miracolo (nella sua accezione estesa di mirabile ordinamento del mondo e del corso degli eventi, dovendosi considerare la creazione, come osservato da Giuseppe Lorizio, «non solo come inizio, ma anche come continua azione di Dio nel cosmo e nella storia»)[57] e il suo stesso darsi nell'esperienza nella sua specifica straordinarietà (nella sua accezione propria), ne implica il configurarsi quale intervento di Dio provvidente in entrambi gli ordini di realtà.

---

[52] *A Margherita Rosmini*, a Verona (Calvario di Domodossola, 19 marzo 1828), in *EC*, II, 789, p. 431.

[53] *A Giacomo Mellerio*, a Milano (Calvario di Domodossola, 8 aprile 1828), in *EC*, II, 804, p. 451.

[54] *A d. Antonio Vittadini*, a Besate (Calvario di Domodossola, 22 maggio 1828), in *EC*, II, 832, p. 486.

[55] *Al p. Suryn*, a Novara (Trento, 20 ottobre 1833), in *EC*, IV, 2097, p. 720.

[56] *Al Conte Giacomo Mellerio*, a Milano (Trento, 19 gennaio 1835), in *EC*, V, 2426, p. 251.

[57] G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Lateran University Press, Roma 2005, p. 85.

ISSN 2385-216X

Nel saggio *Sulla divina Provvidenza nel governo dei beni e dei mali temporali*, redatto nel 1825 e successivamente confluito nella *Teodicea* (1844), in riguardo a «quel grand'ordine che compongono insieme le cose dell'universo nel suo totale»,[58] Rosmini scrive:

> considerandolo con uno sguardo che il tutto abbraccia, noi lo vediamo governato da leggi generali sì naturali, che son quelle uscenti dalla stessa *natura* degli esseri che lo compongono; come soprannaturali, cioè della *grazia*; perocché anche questa segue certe leggi generali stabilite dalla divina sapienza. Fra mezzo a queste leggi si scorgono alcune rare eccezioni, o miracoli sì nella *natura* che nella *grazia*, anche queste preordinate da Dio, e di nuovo a certe loro proprie leggi o ragioni subordinate. Di qui apparisce sommariamente vera quella sentenza (purché in sana maniera s'intenda), che ogni stato precedente del mondo ha in sé stesso la ragione dello stato susseguente: conciossiaché le poche eccezioni non tolgono il generale andamento delle cose, non sarebbe anzi difficile dimostrare ch'esse stesse all'unità si rannodano del gran disegno.[59]

Con questo, Rosmini intende garantire uno spazio, come si è detto, *trasversale*, al miracolo, ammettendone la possibilità tanto nell'ordine naturale quanto nel soprannaturale, il che è possibile appunto soltanto se si spezza l'equazione dei termini *miracoloso* e *soprannaturale* come non coestensivi, per cui il miracolo è, certo, in sé un evento di carattere soprannaturale, ma l'intero della sfera soprannaturale non è per questo da considerarsi miracoloso; viceversa, la soprannaturalità del miracolo non ne limita l'accadere alla sola sfera delle realtà soprannaturali. A tale riguardo risulta significativo quanto il Roveretano scrive nel febbraio 1832 al p. Antonio Tommaseo – zio dell'amico Niccolò –, rispondendo per punti a una serie di questioni da lui postegli:

> Non oserei dire, che tutte le operazioni anche *straordinarie* della natura e della grazia vengano operate secondo leggi universali. Ciò si avvera nel corso ordinario tanto della natura quanto della grazia: ma vorrei salvar i miracoli sì nel regno dell'una che dell'altra. Che sappiam noi, che Iddio non riserbi qualche cosa al puro suo arbitrio? non c'è nulla in ciò di ripugnante, e sembra l'opinione comune.[60]

Alcuni anni dopo, nel *Saggio sulla dottrina religiosa di G.D. Romagnosi*, la cui redazione è databile al 1836, Rosmini sembra riprendere tale concezione, coll'affermare che «Iddio ha stabilito *un ordine in tutto l'universo*, cioè certe leggi fisse; ma egli ha riserbato poi a sé il diritto di fare delle eccezioni a queste leggi, e di turbare momentaneamente l'ordine con *de' miracoli*, pel fine di conseguire un altro ordine più sublime».[61]

Come si è potuto sin qui constatare dai molteplici *loci* testuali evocati, il miracolo (in senso proprio) viene regolarmente posto dal Roveretano in relazione con la natura, e classicamente

---

[58] A. ROSMINI, *Teodicea*, l. II, c. XI, 237; a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1977 (ENC, 22), p. 168.

[59] Ivi, l. II, c. XI, 238; ed. cit., p. 168.

[60] *Al p. Antonio Tommaseo M.C.*, a Roma (Trento, 14 febbraio 1832), in *EC*, IV, 1621, p. 213.

[61] A. ROSMINI, *Saggio sulla dottrina religiosa di G.D. Romagnosi*, II, I prop., 4° in *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 2011 (ENC, 54), p. 295.

ISSN 2385-216X

considerato quale sospensione delle leggi naturali o perturbazione introdotta nel loro corso ordinario,[62] ed è la ragione per cui, in considerazione della «legge del minimo mezzo»,[63] Rosmini ritiene che al miracolo in senso proprio debba essere ammesso lo spazio ristretto delle «rare eccezioni» contemplate nel poc'anzi citato brano del saggio *Sulla divina Provvidenza*, lasciando molti fatti anche mirabili della narrazione biblica alla sapiente concertazione delle cause seconde nell'ordine naturale loro proprio.[64]

La concezione rosminiana del miracolo, per come si è potuto sin qui osservare, si autolimita entro i termini di un'essenzialità evidentemente motivata da una somma prudenza di fronte al rischio di compromettere gli equilibri dell'economia divina del governo del mondo e della grazia, per cui una chiave interpretativa fondamentale dell'assetto teologico della dottrina sul miracolo del Roveretano è necessariamente costituita dal quadro dell'economia salvifica provvidenziale delineata nella *Teodicea*, nella *Prefazione* della quale leggiamo annunciata la confutazione degli errori di quanti,

> disconoscendo la maniera, onde l'azione di Dio interviene nella natura e le leggi che egli segue in conseguenza de' suoi divini attributi nell'operare, pretendono che ad ogni tratto l'azione divina intervenga a liberarli dai loro mali, fin anco da quelli di cui sono essi stessi liberi autori; pretendono che i mali che evitare non si potrebbero salve le naturali leggi, siano impediti pur coi miracoli, sospendendosi e

---

[62] Nella *Teosofia* Rosmini afferma, a riguardo di modificazioni o moti dei corpi eventualmente riscontrati «senza nessuna cagione esterna, [...] se si potesse verificare con l'esperienza, si attribuirebbe a miracolo: tanto è cosa aliena dal solito ordine della natura» (A. ROSMINI, *Teosofia - Il Reale*, c. LII, art, II, § 5. - *Teosofia*, vol. VI, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 2002 (ENC, 17), p. 283).

[63] Si veda al riguardo quanto Rosmini afferma nella *Teodicea*, l. III, c. XVII, 542: «Quando Iddio vuole tagliar via dalla terra un individuo, una famiglia, una nazione infruttuosa, egli nol fa già con intervento miracoloso, il che s'opporrebbe alla legge del minimo mezzo; ma dispone sì fattamente la serie delle cause seconde, che producano l'effetto voluto» (ed. cit., p. 329).

[64] Così, ad esempio, scrive nella *Teodicea*: «Laonde a cagione del certo effetto preveduto di sue sapientissime disposizioni, Iddio diceva al popolo ebreo: "io ti do in mano il tal re, o il tal paese, ovvero io non te lo do in mano", senza che per ciò avesse bisogno di sua straordinaria potenza o di miracoli, ma vi adoperava, come dicevamo, la sua sapienza, la quale avea già disposte così le cose stesse naturali da riuscirne la vittoria del popol suo, o, se altramente avea predetto, la sconfitta» (ivi, l. III, c. XXVIII, 714; ed. cit., p. 430). E poco oltre: «quando gli antichi e i nuovi fedeli davano e danno ancora a Dio il titolo di "Signor degli eserciti"; o quando dicevano ch'egli "pugnava per Israello", non venivano con ciò a dire ch'egli sempre facesse miracoli; ma sì ch'egli assicurava la vittoria ad Israele per mezzo di quelle cause seconde che sono in sua mano fino a principio, e di cui egli dispone la serie, acciocché producano il suo volere con certissimo riuscimento: onde a Dio, come a prima causa, ogni effetto delle altre cause giustissimamente si riferiva, e lui solo se ne gloriava» (ivi, 715; ed. cit., p. 431).

ISSN 2385-216X

interrompendosi ad ogni tratto il nesso delle cause seconde, e ciò col pretesto, che a Dio nulla costerebbe il farlo, e alla sua infinita bontà sarebbe conforme.[65]

Ancora, a riguardo della configurazione chiasmatica che il "luogo" teologico del miracolo viene a rappresentare per gli ordini naturale e soprannaturale, il che peraltro si aggiunge ai diversi elementi che attestano l'estraneità di Rosmini a un'ingenua "teologia dei due ordini" a partizione rigida, nel libro primo dell'*Antropologia soprannaturale*, dedicato ai *Confini della dottrina filosofica e della teologica*, egli afferma che oltre alle «cognizioni ideali-negative» riguardanti verità in parte razionalizzabili, almeno quanto ai concetti che le compongono, rimanendo nel mistero molti dei loro nessi, «la teologia rivelata» comprende anche «le verità non razionali ma positive o sia storiche, come la creazione, l'incarnazione, e l'altre storie sacre». Si tratta di fatti «dipendenti dalla divina volontà ed arbitrio», e «ciò che è soprannaturale in essi è l'esser realmente avvenuti questi fatti, poiché l'avvenir loro più tosto che il non avvenire dipendette non da una legge della natura, ma da un decreto della divina volontà; ed oltracciò il miracoloso che in essi si racchiude, come pure il sistema de' medesimi, i fini, o l'intendimento a cui furono ordinati ed operati».[66] A conferma di quanto osservato, il *miracoloso* è, dunque, trattato come una determinazione *interna* alla sfera soprannaturale, che si esprime nei fatti costitutivi della Storia della Salvezza, e che nel momento in cui investe la natura creata, si rende a sua volta *interna* alla natura stessa.

Di qui comprendiamo come la concezione rosminiana del miracolo venga ad interessare il fatto sacramentale, e segnatamente la transustanziazione delle specie eucaristiche o, meglio, concorra a chiarimento di uno specifico aspetto della transustanziazione.

Nell'agosto 1842, a questo riguardo, Rosmini scrive a d. Antonio Riccardi:

Ora che cosa sono gli accidenti? Accidenti vuol dire quello che cade sotto i nostri organi sensorj: suppongono adunque un'azione fatta sopra di noi. Ora quest'azione non è più la sostanza del pane e del vino che la esercita, poiché tale sostanza non è più: è dunque un'azione miracolosa che fa Cristo stesso in noi producendoci quelle apparenze, che però non sono le apparenze sue. Posto adunque che egli è necessario che intervenga un'azione miracolosa che produca a' nostri organi sensorj esterni quelle apparenze; non vi ha più difficultà a concepire, che quest'azione miracolosa si manifesti anche dentro di noi sul palato e sullo stomaco nostro, onde sentiamo avvigorimento e conforto prendendo il pane, ed il vino consacrato. Quest'azione poi che fa Cristo in un modo miracoloso dentro di noi procede allo stesso modo, in quanto agli effetti fisici, e colle stesse gradazioni, come sarebbe se fosse la sostanza del pane e del vino quella che

[65] «All'incontro – continua Rosmini – vien da noi dimostrato a lor disinganno, che Iddio non può acconciarsi a tali insane pretese; poiché a far ciò, egli dovrebbe operare stoltamente, e quindi in aperta opposizione anche a quella sua perfetta ed assoluta bontà che nella sola sapienza e non mai nella stoltezza dimora. Sicché, laddove Iddio volesse colla sua immediata azione arrestare il corso delle cause seconde, qualunque volta esse declinassero al male, opererebbe contro i suoi proprj attributi, ed oppugnerebbe sé medesimo» (A. Rosmini, *Teodicea*, *Prefazione*, 2; ed. cit., pp. 14-15).

[66] A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, l. I, c. III, a. III, § 5, ed. cit., I, p. 64, *passim*.

ISSN 2385-216X

operasse. E come il pane ed il vino digerendosi nello stomaco perde gli accidenti e la natura di pane e di vino; lo stesso effetto fa in noi l'azione miracolosa, fino che il pane e il vino consecrato ha perdute le apparenze proprie di tali sostanze, e Cristo quindi cessa di esistere sacramentalmente. Cessata così la presenza sacramentale di Cristo, torna la sostanza del pane e del vino, o per dir meglio, torna una sostanza corporea di quella stessa natura che avrebbero preso il pane ed il vino digerito: e questo è il passo forse più difficile di tutti gli altri a spiegare, nel quale i teologi, e lo stesso Bellarmino, inutilmente, pare a me, si travagliano; dovendosi evitare lo scoglio d'introdurre la creazione d'una sostanza.[67]

Similmente, quattro anni dopo, a d. Lorenzo Gastaldi:

Nella santissima Eucarestia gli accidenti del pane e del vino non sono soli, ma uniti ad una sostanza; non già alla sostanza del pane e del vino ma alla sostanza del corpo di Cristo. Da questo non viene già ch'essi sieno accidenti del corpo di Cristo: sono accidenti del pane e del vino. Ma il miracolo sta appunto qui; che il corpo di Cristo produce accidenti non suoi, onde non si può dire che gli accidenti sieno in aria, o che sieno solamente illusioni dei nostri sensi. Essi adunque dimostrano una sostanza, dimostrano l'esistenza d'un corpo; ma come questa sostanza corporea che dimostrano sia il corpo di Cristo, ecco il mistero.[68]

Se, dunque, il carattere miracoloso dei termini esperienziali della transustanziazione eucaristica mette capo alla forma chiasmatica dell'intreccio del naturale e soprannaturale, in rapporto al quadro provvidenziale della teologia della storia messo a punto nella *Teodicea*, questa a sua volta è riportabile con coerenza all'idea del *sistema della verità* che informa l'intero orizzonte del pensiero rosminiano, sistema vitale e organico che rende ragione dell'intero complesso esperienziale umano e manifesta la razionalità della storia come «legame visibile tra grazia e natura».[69]

Non contrasta, dunque, in tale quadro d'insieme, con quella che abbiamo ampiamente potuto constatare come la somma sobrietà ed essenzialità della considerazione del miracolo in Rosmini, l'alta considerazione per il valore dei miracoli come espressione irrinunciabile dell'esperienza immanente del Soprannaturale, e che come tale si manifesta con chiarezza allorché, richiesto da Cesare Cantù di un parere sulla sua *Introduzione* alla progettata *Storia universale*, egli lamenta che le espressioni che lo storico aveva riservato a quanto riguardava il cristianesimo gli sembravano

risentirsi e quasi avvicinarsi a quelle che si trovano in molti scrittori moderni, massimamente francesi, i quali parlano umanamente della cristiana religione e, per così dire, la rifanno a lor modo: sogliono evitare tutto il soprannaturale, almen tacendolo, se non negandolo: niente di miracoli, niente di misteri,

---

[67] *A d. Antonio Riccardi*, a Bergamo (Stresa, 7 agosto 1842), in *EC*, VIII, 4602, p. 217.

[68] *A d. Lorenzo Gastaldi*, a Torino (Stresa, 14 dicembre 1846), in *EC*, IX, 5756, p. 690.

[69] K.H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 290.

ISSN 2385-216X

niente della grazia divina, che è propriamente la vita della fede nostra.[70]

E più avanti aggiunge:

così dove si legge che "i poveri, deboli, mal conosciuti, calunniati, coll'autorità, l'istruzione, le ceremonie, l'esempio propagarono il regno di Dio" (facc. 46) si sente che manca il mezzo principale onde il cristianesimo si propagò, cioè quello de' *miracoli*; giacché, come osservò S. Agostino, se questi fossero mancati, un miracolo massimo sarebbe stata questa sì rapida diffusione della cristiana verità.[71]

peratoner@libero.it

(Facoltà teologica del Triveneto - Padova)

[70] *A Cesare Cantù*, a Milano (Domodossola, 22 ottobre 1838), in *EC*, VI, 3627, p. 738.

[71] Ivi, p. 739.

ISSN 2385-216X

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 197-216

LUIGI PERISSINOTTO

WITTGENSTEIN ON MIRACLES

In this essay, three passages are illustrated and analysed in which Wittgenstein discusses the theme or question of the miracle: a passage from the Notebooks 1914-1916*; a longer and more articulate passage from the* Lecture on Ethics*; finally, a diary entry published under the title* Movements of Thought*. The aim of the present contribution is to understand the significance of these references to miracles, that Wittgenstein makes at different stages and moments of his philosophy, and to show that what Wittgenstein says about miracles and the miraculous is closely linked to his way of seeing and practising philosophy – as distinct from science and its causal explanations.*

INTRODUCTION

Miracles are a theme that appears repeatedly in Wittgenstein's writings[1] and throughout the course of his philosophical journey. This in no way means that the outlines of a theory of

[1] Abbreviations for works by Wittgenstein: CV = L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, ed. by G.H. von Wright and H. Nyman, trans. by P. Winch, revised edition of the text by A. Pichler, Blackwell, Oxford 1998; LE = L. WITTGENSTEIN, *Lecture on Ethics*, ed. by E. Zamuner, E.V. Di Lascio and D. Lewy, Verbarium-Quodlibet, Macerata 2007; MT = L. WITTGENSTEIN, *Movements of Thought: Ludwig Wittgenstein's Diary, 1930-1932 and 1936-1937*, ed. by J.C. Klagge and A. Nordmann, trans. by A. Nordmann, Rowman & Littlefield, Lanham/Boulder/New York/London 2023; NB = L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, trans. by G.E.M. Anscombe, second edition, Basil Blackwell, Oxford 1976; OC = L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright; trans. by D. Paul and G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969; PI = L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, revised fourth edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009; PO = L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. by J.C. Klagge and A. Normann, Hackett, Indianapolis 1993; TLP = L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by M. Beaney, Oxford University Press, Oxford 2023.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

miracles can be drawn from Wittgenstein's remarks on miracles. This is not only because such remarks are few, mostly brief, scattered here and there, and often little more than hints, but also because Wittgenstein's intention was certainly not to sketch out an (epistemological, semantic or metaphysical)[2] theory of miracles.[3]

One comes closer to Wittgenstein's real intentions when one observes that the reference to miracles (or, perhaps better, to that way of looking which consists in looking at a thing or an event as a miracle) is for him a tool of philosophical work and a good term of comparison,[4] especially when his aim is to lead us to recognise that there are ways of looking (including the philosophical way of looking) that are different from the "scientific way of looking" (LE, p. 167), which is absolutised, as it were, by what in 1930 Wittgenstein had called "the prevailing European and American civilisation" (CV, p. 8).

In this essay I will attempt to analyse some of the main passages where Wittgenstein explicitly refers to miracles,[5] and I will try to highlight the relationship between his remarks and some of the themes and issues at the centre of his philosophical work. Obviously, one can expect there to be differences, even notable ones, between remarks that, despite having the same

---

[2] Taylor distinguishes the *epistemological* question ("Is it reasonable to believe that miracles occur?") from the *semantic* question ("What do we mean by 'miracle'"?) and from the *metaphysical* question ("Does God exist?") which arises for all those, philosophers and theologians, who believe that "part of the answer to the semantic question is 'an event caused by God'" (J.E TAYLOR, *Hume on Miracles: Interpretation and Criticism*, in "Philosophy Compass", II, 2007, 4, p. 611)

[3] Besides, it would be exceedingly strange to find in Wittgenstein any kind of theory (or sketch of a theory) of miracles given that Wittgenstein always refused to ascribe a theoretical task or goal to philosophy (or, at least, to philosophy as he understood and practised it) a theoretical task or objective. As he writes in one of the most famous passages of the *Philosophical Investigations*, referring to himself but also to all those who identify with his philosophical method: "And we may not advance any kind of theory" (PI, I, §109).

[4] I cannot adequately develop this point here. For some indications, in keeping with our reading, see E. VALERI, *What of the proposition 2.2 after the* Tractatus? *Wittgenstein and the may ways 'we make to ourselves pictures of facts'*, in "Revista de Filosofia Aurora", XXXIV, 2022, 63, pp. 105-122.

[5] In this essay I will not analyse the passage from *On Certainty* in which Wittgenstein refers to miracles in a context in which the fundamental role that certain propositions play in our "world-picture" (*Weltbild*) is at stake (see OC, §95). Let us assume that "Animals do not speak our language" is one of them. Well, Wittgenstein wonders, how we would react "if the cattle in the fields stood on their heads and laughed and spoke comprehensible words" (OC, §513)". On §513 of *On Certainty*, see V. ALDRICH, *Something really unheard-of*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 44, 1973, pp. 528-538 and L. PERISSINOTTO, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's* On Certainty, in A. COLIVA-D. MOYAL-SHARROCK (eds.), *Hinge Epistemology*, Brill, Leiden/Boston 2016, pp. 72-93.

ISSN 2385-216X

subject (miracles), belong to such different and distant moments of Wittgenstein's philosophical journey. However, as I will try to show, the attitude that drives Wittgenstein to use miracles philosophically, so to speak, is much less varied than the passage of time and the changes that occurred in his philosophy over time would lead us to believe.

THE MIRACLE OF ART: CÉZANNE'S APPLES

Wittgenstein's first reference to the idea of the miracle (*Wunder*) is to be found in the *Notebooks 1914-1916* towards the end of Wittgenstein's annotations of 20 October 1916. Probably following some remarks on art and the work of art made a few days earlier (19 September and 7 October 1916), Wittgenstein writes that "[a]esthetically, the miracle is that the world exists. That there what there is" (NB, 20. 10. 1916).[6] I should note immediately that this passage is not taken up in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, where the word "miracle" never appears. There is no doubt, however, that this remark in the *Notebooks 1914-1916* resembles closely what can be read in the *Tractatus* concerning the mystical: "Not *how* the world is, but *that* it is, is the mystical" (TLP, prop. 6.44). Obviously, it would take a whole essay to highlight the links between the *Tractatus Logico-Philosophicus*' references to the mystical (in TLP, prop. 6.44, where "the mystical" appears in its noun form, and in TLP, prop. 6.45, where the reference is to "mystical feeling") and its possible antecedents in the *Notebooks 1914-1916*. Therefore, I will limit myself to pointing out one point and one issue that still deserves further investigation, and to devote myself here to a more detailed analysis of the *Notebooks 1914-1916*. But at least two things must be emphasised. The first is that the mystical of the *Tractatus logico-Philosohicus* certainly has something to do with the miracle spoken of in the *Notebooks 1914-1916*, especially since in the mystical (and in mystical feelings), as in the miracle of the *Notebooks 1914-1916*, there is nothing mysterious and, so to speak, veiled or secret. On the contrary, there is the mystical or mystically felt precisely when we recognise (see and feel) that "[t]hings are right before our eyes [us], not covered by any veil" (CV, p. 8). The second point is that there is an obvious correspondence between prop. 6.45, where we read that the mystical feeling is "[f]eeling the world as a limited whole", and the way of looking at and feeling things "from outside" rather than "from the midst of them", i.e. from within the world, which, as we shall see, is described in the *Notebooks 1914-1916* (NB, 7. 10. 1916).

Perhaps one way of understanding this passage from the *Notebooks 1914-1916* on the miracle of art (or in art) is to ask when or for whom it is not a miracle that the world exists. The answer we find in Wittgenstein is twofold. First, he suggests that there is nothing miraculous about a thing or event when it is measured, as it were, against our needs and desires. An apple is something that can satisfy our hunger, or a commodity that the greengrocer sells at the market. Rain

[6] "Das künstlerische Wunder ist, daß es die Welt gibt. Daß es das gibt, was es gibt". Here, the English translation introduces an adverb, "aesthetically", which does not correspond to Wittgenstein's annotation, where he speaks of "künstlerische Wunder", which is better translated as "artistic miracle" or "miracle of art" or "in art".

ISSN 2385-216X

is something that can surprise us and give us a cold, or ward off the threat of drought. Of course, there is nothing wrong with eating an apple or selling apples at the market. Just as there is nothing wrong with fearing or hoping for rain. What we must recognise, however, is that in both cases, the apple and the rain, it is we, that lump of fears and hopes, needs and desires that we are, who impose ourselves, so much so that we could go so far as to say that we do not see the apple, but what satisfies our hunger or what we put on sale at the market; just as we do not see the rain, but what can give us a cold or combat drought.

These considerations lead to a second point that Wittgenstein emphasises, namely that a thing or event ceases to be a miracle when it becomes an object of interest and scientific investigation. For example, when an apple is classified by botanists or when physicists explain what kind of natural phenomenon rain is and what causes it. Again, there is nothing wrong with asking a physicist why it rains or a botanist what an apple is. But what Wittgenstein wants to remind us is that, immersed in these classifications and explanations, we are in a sense no longer seeing the apple or the rain. To illustrate this point, we can here make use of an image that Wittgenstein will use some years later, in 1941 to be precise: "People who are constantly asking 'why' are like tourists, who stand in front of a building, reading Baedeker, and through reading about the history of the building's construction etc. etc. are prevented from *seeing* it" (CV, p. 46).

As is evident here, in the annotations to the *Notebooks 1914-1916*, the word "miracle" does not refer to any extraordinary event. It does not refer to any of those unheard-of things mentioned in *On Certainty*: houses gradually turning into steam for no apparent reason; cattle in the fields standing on their heads and laughing and speaking intelligible words; trees gradually change into men and men into trees (see OC, §513). None of these things. The miracle of which Wittgenstein speaks has to do, we might say, with the most ordinary, simplest and most familiar things, that is to say, with what "is always before one's eyes" (PI, I, §129), even though, as Wittgenstein will repeat over the years, it is precisely this that is most difficult to notice.[7] Well, what the passage from the *Notebooks 1914-1916* on which we are commenting suggests is that art, "the artist way of looking at things" (20. 10. 1916), is one of the ways in which we can notice what is so difficult to notice, both in the affairs of life and in scientific research.

For example, there is nothing extraordinary about an apple, even though I may feel a strong desire to eat a sweet, juicy one. After all, if I don't have an apple to eat, I can eat a pear or a peach with just as much pleasure. Of this apple I have here before me, I could say that it is only an apple, that it is "[a]s a thing among things", it is as insignificant as anything else (NB, 8. 10. 1916). But does the same apply to art, to the "artistic way of looking at things" (NB, 20. 10. 1916)? For example, is it the same with the apples that appear in countless still lifes by Paul Cézanne? Wittgenstein's few and sometimes somewhat elusive remarks suggest that his answer is negative. For the artistic way of seeing, he notes, everything is "equally significant" (NB, 8. 10. 1916).

[7] "The aspects of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity. (One is unable to notice something – because it is always before one's eyes)" (PI, I, §129).

ISSN 2385-216X

Applied to the example of Cézanne's apples, this means that for Cézanne as an artist[8] an apple was not "one among the many things in the world", but, as he saw it, his world, in comparison to which "everything else paled" (NB, 8. 10. 1916).[9]

It is not easy to disentangle these remarks, in which one can perhaps detect echoes and influences of Schopenhauer and Otto Weininger,[10] not least because they are dizzyingly concise and often fall by the wayside, so to speak. What is clear, however, is that Wittgenstein is here establishing a link between art and ethics, between good (and beautiful)[11] artworks and a good life, observing how neither looks at objects "from the midst of them", as is the usual way (in

[8] Indeed, Cézanne was not always an artist. On many occasions an apple must have been a fruit he wanted to eat or bought at the market.

[9] The example Wittgenstein uses (see NB, 8. 10. 1916) is not that of the apple, which I have used, but that of the stove. I chose the apple because it gives me a clearer reference to the painting of Cézanne and his still lifes with apples. However, I would like to mention here that there is a painting by Cezanne, now in the National Gallery in London, with the exact title "The Stove in the Studio", which could serve well to illustrate Wittgenstein's remarks. It is, however, a painting from 1865 and certainly less well known than the still life with apples.

[10] There are many clues that confirm that during the months when Wittgenstein was jotting down his reflections on art and ethics, he was reading (or at least thinking about) Schopenhauer's *The World as Will and Idea* (Schopenhauer's name appears in the notes of 2 August 1916) and Otto Weininger's *On Last Things*. Indeed, many of the annotations of 12 October 1916 and 15 October 1916 are variations on the pages of *On Last Things* devoted to "Animal Psychology" (see D.G. STERN, *Weininger and Wittgenstein on 'Animal Psychology'*, in D.G. STERN-B. SZABADOS (eds.), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 169-197).

[11] At first, Wittgenstein (see NB, 19. 9. 1916) calls an artwork not beautiful but good, thereby emphasising the link between art and ethics and showing a reluctance to use the adjective "beautiful" in the field of aesthetics and art that will return in the following decades. Later, however, he admits that "there is certainly something in the conception that the end of art is the beautiful" (NB, 21. 10. 1916). Indeed, after acknowledging that artistic seeing consists is essentially, looking at "the world with a happy eye", he adds that "the beautiful is what makes [one] happy" (NB, 21. 10. 1916). Obviously, it should not be forgotten that the happiness Wittgenstein of which speaks is not that which can be achieved by fulfilling our desires and satisfying our needs. Both from the notes of 13 August 1916 and, above all, from prop. 6.43 of the *Tractatus* it is clear that, according to Wittgenstein, "[t]he world of the happy is a different one from that of the unhappy", even though the world can be and remain exactly the same as far as the facts are concerned.

ISSN 2385-216X

everyday life and in science), but "from outside", i.e. "*sub specie aeternatis*" (NB, 7. 10. 1916).[12] Here, to look at an object "from the midst of it" means, as it were, being with it in space and time (see NB, 7. 10. 1916). An apple is that which stands some distance away from me on the fruit basket, where I put it after buying it at the market, and which will either be good and tasty when I start to eat it or sour or not quite ripe. And I could go on. I can acquire a lot of new scientific knowledge about it, for example, I can use it in many different ways, depending on my tastes, interests and needs. On the contrary, to look at an object "from outside" means, so to speak, to realise that it is there and, in this sense, to have eyes only for it. It means not seeing that object in the world (*in* space and time), but seeing it as the world (*with* space and time) (NB, 7. 10. 1916 16 and 8. 10. 1916). Therein lies the difference between the apple I buy at the market and eat and Cézanne's apple. In one sense, for example that of botanical classification, it is the same apple. Nothing has changed. But for the person who looks at it as Cézanne looked at it, it has become something entirely different. And it is as if they were seeing it for the first time. In fact, it is really the first time they see it.

One must resist the temptation to infer too much from these annotations, which are and remain provisional notes, in part tied to the contingency of the readings and stimuli that Wittgenstein received from time to time.[13] Here, at the end of this section, it suffices to emphasise how Wittgenstein's remarks are marked or imbued with a strongly anti-dualist attitude. For example, art cannot be distinguished from science or everyday life, because it has to do with different things or events than science has to do with or we have to deal with in everyday life. In a sense, Cézanne's stove or apples are the same as the stove seller's stove or the same apples that the botanist studies and classifies. What changes is not the stove or the apples, but the way in which we look at one or the other; the way in which a stove or apples come "to have meaning" for us (PO, p. 129). In this connection, it may be useful to recall a passage from "Remarks on Frazer's *Golden Bough*" I have just quoted, concerning fire and the impression it can make. As Wittgenstein notes, it is very easy to see how fire could "make an impression on the awakening mind of man". However, this does not mean that "just *fire* must make an impression on everyone". It may well be that someone is not impressed by fire at all, but is impressed by something else. "For no phenomenon is in itself particularly mysterious (*geheimmnisvoll*), but any of them can become so to us, and the characteristic feature of the awakening mind of man is precisely

[12] It should be noted that in NB, 7. 10. 1916 Wittgenstein seems to suggest that what is seen *sub specie aeternitatis* in the case of art is the object, whereas in the case of the good life it is the world. In this sense, art can be part of the good life, but not identified with it.

[13] Here I would like at least to draw the attention to the annotation with which the day of 8 October 1916 ends: "For it is equally possible to take the bare present image as the worthless momentary picture in the whole temporary world, and as the true world among shadows". Here Wittgenstein is not talking about things (of stoves or, as here, of apples) but about images (*Vorstellungen*), but the point remains the same. In any case, we have here a hint of a phenomenological theme, the immediacy of present experience, on which Wittgenstein will reflect at length when he returns to philosophical work in 1929.

ISSN 2385-216X

the fact that a phenomenon comes to have meaning to him (*ihm eine Escheinung beteutend wird*)" (PO, p. 129). Here Wittgenstein, commenting on Frazer, is talking about the customs and ceremonies of so-called "primitive" peoples, but it is clear that what he is saying is closely related to some of the things he says about art in the *Notebooks 1914-1916*, but also, as we shall see a little better later, to many of the things he will not cease to think and say about philosophy and its method.

TALKING COWS AND MEN WITH LION HEADS: EXTRAORDINARY EVENTS AND MIRACLES

Perhaps the text in which Wittgenstein dwells longest on the theme of the miracle is the *Lecture on Ethics*, a lecture, in English, "delivered [in 1929] to an audience not exclusively composed of philosophers" ("Introduction" to LE, p. 9).[14] It should also be emphasised that it dates from the months of Wittgenstein's return to Cambridge and to philosophising, and that it is placed at a stage when Wittgenstein was still under the influence of the *Tractatus logico-philosophicus*, although he was beginning to realise the "grave mistakes" that he had made in it (PI, p. 4).

What interests us here is the question that Wittgenstein poses at a certain point in his lecture and which could be summarised as follows: is it enough for something extraordinary to happen, i.e. for an event to occur "the like of which we have never yet see" (LE, p. 165), for us to be justified in speaking of a miracle? Certainly, as Wittgenstein acknowledges, it is precisely this, the occurrence of something extraordinary, that, "in ordinary life", is called or would be called a "miracle" (LE, p. 165). But not only in ordinary life. For example, in chapter xxxvii of *Leviathan*, which is devoted to "miracles, and their use" Hobbes tells us that the first condition for people to regard an event as a miracle (or a wonder) is that it should be "strange", that is, that it should be an event "such, as the like of it hath never, or very rarely been produced". For instance, "if a horse, or cow spoke, it were a miracle; because both the thing is strange, and the natural cause difficult to imagine".[15]

Of course, if this is how we want to use the word "miracle", no one can prevent us from doing so; nor is this Wittgenstein's intention. Rather, his aim is to convince his audience (and us with them) to look at miracles and the miraculous differently. To do this, he invites his audience (and us) to imagine that such an event has happened. For example, "[t]ake the case that one of you suddenly grew a lion's head and began to roar" (LE, p. 165). Who would not say that this was an extraordinary event? Who would deny that this event "is as extraordinary a thing as I can imagine" (LE, p. 165)? In any case, our surprise would be great; such an event would leave us paralysed and speechless.

[14] Here I quote from the diplomatic and standardised version of MS 109a, which differs somewhat from TS 207, which can be read in printed form in PO, pp. 36-44.

[15] T. HOBBES, *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gasking, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 233.

ISSN 2385-216X

But let us now ask ourselves how we would react once we had recovered from the surprise. Obviously, the reactions of each of us could be very different. In short, it is not possible to predict how each of us will react and how we will behave. Wittgenstein, for his part, imagines this possible and plausible reaction: "what I would suggest is to fetch a physiologist and have the case scientifically investigated and if it were not for being afraid of hurting him I would have him vivisected" (LE, p. 165). It is not difficult to admit that this would probably also be our reaction.[16] In any case, it would probably be the reaction of people who are used to looking to science for an explanation of events, even the strangest and most extraordinary ones. It would be the reaction of people who, in the words of Max Weber, live in an era (the era he calls the era of the "disenchantment of the world") that is characterised not so much by a "growing understanding of the conditions under which we live" as by the "conviction that if *only we wished* understand them we *could* do so at any time. It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can in principle *control* everything by means of *calculation* (durch *Berechnen*)".[17] We could insist on these connections between Wittgenstein and Max Weber, which have one of their common roots in Tolstoy's reflections on the meaning of science.[18] But what is important to emphasise here is the way in which Wittgenstein comments on this reaction ("to fetch a physiologist"), which seemed so natural to us. If, faced with someone who suddenly grows a lion's head, we are prompted to fetch a physiologist to try to explain what on earth could have happened, then this event immediately ceases to be a miracle, ceases to be something miraculous; "for it is clear that looking at it in this way everything miraculous has disappeared unless what we mean by miraculous is merely that a fact has not yet explained by science" (LE, p. 165). But in this (relative) sense, a miracle is only an event that "we have hitherto failed to group [...] with others in a scientific system" (LE, p. 167); an event to which we have, so

[16] Of course, our reactions may vary with depending on the circumstances. For example, if this were to happen in a theatre during an illusionist's performance, it would certainly not occur to us to call a physiologist, let alone think about vivisection.

[17] M. WEBER, *Science as a Vocation*, in ID., *The Vocation Lectures*, trans. by R. Livingstone, Hackett, Indianapolis 2004, pp. 12-13.

[18] Max Weber repeatedly acknowledges the importance of Tolstoy for his own reflections on science and its meaning. See, for example: "Let us consider that process of disenchantment that has been at work in Western culture for thousands of years and, in general, let us consider 'progress', to which science belongs both as an integral part and a driving force. Can we say that it has any meaning over and above its practical and technical implications? This question has been raised on the level of principle in the works of Leo Tolstoy" (M. WEBER, *Science as a Vocation*, cit., p. 13). There is little doubt that Wittgenstein was interested not only in Tolstoy, but also in some of Tolstoy's considerations that had impressed Max Weber. See, for example, CV, p. 25. Many useful observations in this regard can be found in C. TEJEDOR, *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, Routledge, London/New York 2014.

ISSN 2385-216X

to speak, attached "a label inscribed 'Awaiting Explanation'".[19]

Note that by this Wittgenstein does not at all mean to suggest that science has proved that there are no miracles or, if we really do not want to give up talking about "miracles", that there are only miracles in the relative sense, where in this relative sense a miracle is simply "a hitherto unknown kind of event" (LE, p. 167). In short, a miracle, in the relative sense[20] of the term, is something that science, with the present state of its knowledge and experimental methods, is not yet able to explain. Inexplicable here means not yet explained.[21] For what would it mean to prove that there are no miracles? All that science can do is to try to explain what we do not yet have an explanation of (and may not even have a glimpse of). But what this shows is precisely that "the scientific way of looking at a fact is not the way to look at it as a miracle" (LE, p. 167). In short, it is not that science has proven that there are no miracles; the point is that if we were to look at an event as a miracle, it would cease to be science. A scientist cannot look at an event as a miracle and still be a scientist recognised by the scientific community to which he or she belongs.[22] In short, let us repeat, in the eyes of science, no event, however strange it may seem to us, is "in itself a miracle in the absolute sense"; or, to put it a little differently, there is no event that is in itself "more or less miraculous than the other" (LE, p. 167). In this regard, Wittgenstein recalls that he once heard a preacher in a Cambridge church say that miracles were

---

[19] B. RUNDLE, *Why there is Something rather than Nothing*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 28.

[20] Here we seem to echo that passage from Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* in which we read that "miracles are only intelligible as in relation to human opinions, and merely mean events of which the natural cause cannot be explained by a reference to any ordinary occurrence, either by us, or at any rate, by the writer and narrator of the miracle" (B. SPINOZA, *Theologico-Political Treatise on Theology and Politics*, in ID., *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. I, trans. by R.H.M. Helwes, George Bell and Sons, London 1891, p. 84).

[21] This reduction of the unexplained to the not-yet-explained is in itself obvious. As Wittgenstein wrote more than ten years later in his *Lecture on Ethics*: "What a curious attitude scientist have -: 'We still don't know that; but it is knowable & it is only a question of time till we know it'! As if that went without saying" (CV, p. 46).

[22] And yet, some might object, there are, for example, Christian scientists who believe in the miracle of the Eucharist. But it is not as a scientist that he believes (whatever this "believing" means), so much so that the problem is precisely how the scientist and the religious believer can coexist in the same individual. From this point of view, it may be interesting to quote this autobiographical observation by Hilary Putnam: "Those who know my writings from that period [from the early 1950s onwards] may wonder how I reconciled my religious streak, which existed to some extent even back then, and my general scientific materialist worldview at that time. The answer is that I didn't reconcile them. I was a thoroughgoing atheist, and I was a believer. In simply kept these two parts of myself separate" (H. PUTNAM, *Jewish Philosophy as Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 2008, p. 49).

ISSN 2385-216X

always happening. It was enough to look at "the tiny little seed from which a tree grows" (LE, p. 167).[23] In this, it must be admitted, the preacher was not alone, as similar observations are often used for apologetic purposes. Yet, Wittgenstein insists, "[t]his is wrong for is this more miraculous that a stone falls or in fact anything which happens *whatever happens*!" (LE, p. 167).

It is difficult not to detect here an echo of the *Tractatus Logico-Philosophicus*, in which we read, among other things, that "[i]n the world everything is as it is and happens as it happens; there is no value *in* it [...]. For all happening and being-so is accidental (TLP, prop. 6.41), although it would not be wrong to say that this way of looking at things goes far beyond the *Tractatus Logico-Philosophicus* and its sphere of influence. We cannot go into all these issues here. Let us simply ask, with reference to the *Lecture on Ethics*, what, according Wittgenstein, would be a miracle in "an absolute sense" or, as he also says, in "a deep sense" (LE, p. 167). The answer, which is quite obvious, is that it would be exactly the miracle that Wittgenstein had evoked with regard to art in the *Notebooks 1914-1916*: what is miraculous in an absolute or deep sense is "that the world exists. That there is what there is" (NB, 20. 10. 1916). There is a miracle in this non-relative sense, he repeated almost 15 years later, when we wonder at an event not because of its strangeness and rarity,[24] "but because what has happened has happened whatever has happened" (LE, p. 167).

All this shows that what Wittgenstein calls "miracle" (in the absolute sense) is closely related to the experience he had earlier called "to wonder at existence of the world" (LE, p. 155).[25]

---

[23] This episode of the preacher does not appear in TS 207 published in PO.

[24] For Hobbes, among the things that make people wonder are, as we know, things that strike them as strange because they have never happened before, or have happened only rarely. Rarity is not enough, however; for example, "there are many rare works produced by the art of man; yet when we know they are done, because thereby we know also the means how they are done, we count then not per miracles" (T. HOBBES, *Leviathan*, cit., p. 233).

[25] It is necessary here to give a brief indication of the context and manner in which Wittgenstein comes to speak of this experience in the *Lecture on Ethics*, namely the experience he calls "to wonder at the existence of the world". What Wittgenstein is trying to explain to his audience is what he means "by absolute or ethical value" (LE, p. 153). This is necessary because in ethics we (Wittgenstein included) are always "tempted to use such expressions such as 'absolute good', 'absolute value', etc." (LE, pp. 152-153), even though "[o]ur words as we use them in science are vessels capable only to contain and convey meaning and sense, natural meaning and sense" (LE, 149), they always have to do with "relative value and relative good, right etc." (LE, p. 151). To this end, Wittgenstein tries to remind his audience of some typical situations in which he would make use of these expressions; in particular, situations in which he would be inclined to use the adjective "absolute". He describes the first of these experiences by saying that "when I have it I wonder at the existence of the world" (LE, p. 155). The second experience is what might be called "the experience of feeling absolutely safe". It is the state in which one says to oneself 'I am safe nothing can

In that earlier context he had pointed out that to wonder at the existence of the world is not to wonder because the world is so rather than because it could be otherwise. It is not, in short, that wonder which I may feel on seeing that the sky is blue and not, as I would have expected, cloudy; or on meeting a dog much larger than the dogs of its breed; or on discovering that a house in which I lived many years ago, and which I thought had been pulled down, still exists (see LE, p. 157). When I wonder at the existence of the world, I am not wondering "at the world round me being as it is" (LE, p. 157), but at his existence "whatever it is" (LE, p. 157). In this sense, the experience of wondering that the world exists can be "equally well described as the experience of looking at existence as a miracle" (LE, p. 169). After all, it was precisely in order to explain the absolute sense in which he spoke of wondering at the existence of the world that Wittgenstein had at some point begun to speak of the miracle and to distinguish between a relative and an absolute sense of the term.

However, we need make a clarification here. In the literature on miracles (especially, but not only, in the theological field), this step is often taken. It is said: there are certainly extraordinary events for which science can only acknowledge that it is not yet able to give an explanation. But perhaps science would do better to acknowledge that they are so extraordinary, so "unusual and unexpected",[26] as to be scientifically inexplicable. And we would do better, especially when these events occur in particular contexts, for instance when they can be attributed "a religious significance",[27] as in the case of the miracles of Jesus narrated in the Gospels to "look beyond the physical"[28] and to seek for them "a non-natural cause",[29] such as the action or

injure me whatever happens'" (LE, p. 155). "A third experience [...] is the experience of feeling guilty" (LE, p. 163), whatever one has done or failed to do.

[26] D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 1.

[27] To Wittgenstein's example of the man who grows a lion's head, many would object that this is an event which is unrelated to the context in which it occurs and to which, unlike, for example, the miracle of Lazarus' resurrection, it is impossible to attribute any religious significance. Indeed, in the literature on miracles it is widely (though not unanimously) held that "[i]n order to be miraculous, an event must be experienced as religiously significant" (J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Oneworld, Oxford 1973, p. 51). It has been objected, among other things, that this ends up making the determination that an event is a miracle "an entirely subjective matter" (D. CORNER, *Miracles*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017, section 9, https://iep.utm.edu/miracles/, 18 May 2024).

[28] B. RUNDLE, *Why there is Something rather than Nothing*, cit., p. 28.

[29] M. LUCK, *Defining Miracle: Direct vs. Indirect Causation*, in "Philosophy Compass", XI, 2016, 5, pp. 267.

ISSN 2385-216X

intervention of God.[30] Well, this is certainly not the way Wittgenstein sees it, because for him it is basically indifferent whether the cause sought is natural or non-natural (supernatural); what he wants to emphasise is that where an explanation is sought (be it natural or non-natural), everything miraculous disappears (see LE, p. 165). In this sense, for Wittgenstein, asking God for an answer is not so different in its underlying impulse from asking the physiologist. We could say that this God to whom we turn for an explanation is like that God whom Heidegger, following in Pascal's footsteps,[31] calls "the God of philosophy", or more precisely "the God of onto-theo-logy". To this God, he writes, man "can neither address prayers nor offer sacrifices"; before this God he "can neither fall on his knees in reverence nor [...] produce music or dance".[32]

We can summarise what has been said so far by noting that, according to Wittgenstein, not only is an extraordinary event not a miracle as such, even if it can be called "a miracle" in a relative sense, but also that the miraculous character of an event has nothing to do with its strangeness or rarity. But we can also add that, both in the *Notebooks 1914-1916* and in the *Lecture on Ethics*, it is not primarily miracles in the religious sense or with religious significance that Wittgenstein has in mind, even though looking at an event or the world as a miracle is something that, according to Wittgenstein, has to do not only with art and ethics (and, as we shall see, with philosophy), but also with religion, or rather with an attitude towards the world that

---

[30] See D. BASINGER, *Miracles*, cit., p. 2, and M.P. LEVINE, *Philosophers on miracles*, in G.H. TWELTREE, *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 303-305.

[31] I am referring, of course, to Blaise Pascal's famous *Mémorial* in which the God of philosophers and scientists is contrasted with the God of Abraham, Isaac and Jacob (see B. PASCAL, *Œuvres complètes*, vol. III, édité par J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964-1991, pp. 19-56).

[32] M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. 11: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, pp. 51-80, p. 77; my translation. There are some annotations now collected in *Culture and Value* that indirectly refer to this distinction between the God of philosophers and the God of believers. One of them concerns the difference between believing in God and believing in Him: "'I never before believed in God' – that I understand. But not: 'I never before really believed in Him'" (CV, p. 61). In a later annotation he writes that his difficulties with religion have nothing to do with whether or not he believes in God, but with his inability to "kneel to pray": "I cannot kneel to pray, because it's as though my knees were stiff. I am afraid of dissolution (of my own dissolution) should I become soft" (CV, p. 63). But this annotation from 1937 is also very interesting in this respect: "I am reading: 'and no man can say that Jesus is the Lord, but by Holy Ghost" [*I Corinthians*, 12, 3]. And it is true: I cannot call him *Lord*; because that says absolutely nothing to me. I could call him 'the paragon', 'God' even or rather: I can understand it when he is so called; but I cannot utter the word 'Lord' meaningfully. *Because I do not believe* that he will come to judge me; because *that* says nothing to me. And it could only say something to me if I were to live *quite* differently" (CV, p. 38).

ISSN 2385-216X

Wittgenstein does not hesitate to call "religious", even if not in a doctrinal or institutional sense of the term.

What Wittgenstein is especially interested in emphasising in his *Lecture on Ethics* is that there is no way of describing "significantly" (LE, p. 171) experiences such as the experience of wondering at the existence of the world; that is, "that the verbal expression which we give to these experiences is nonsense" (LE, p. 155). The reason for this follows directly from the *Tractatus Logico-Philosophicus*. If it makes sense to say that the sky is blue, it is because one can imagine that it is not blue; that it is, for example, cloudy. Put differently, "The sky is blue" only makes sense if its negation also makes sense. It follows then that "it is nonsense to say that I wonder at the existence of the world because I cannot imagine it not existing" (LE, p. 157). I do not know whether this is enough to prove what Wittgenstein wants to prove. I believe, however, that Wittgenstein has something like this in mind, that is, that he wants us to recognise (or admit) that the existence of the world is not something that we discover in the same way as we discover that there is a star that we have never observed before; nor is it something that we need special instruments to discover, unlike a star that we cannot see with the naked eye, but we can observe with a more or less powerful telescope. After all, it should not be forgotten that there is no science, neither physics nor biology nor any other, which, before beginning its investigations and experiments, takes care to ascertain that the world exists.[33] What experiment could actually establish that the world exists, given that instruments, experimenters, experimental results etc. are already *in* the world whose existence it is supposed to ascertain? Hence, Wittgenstein is prompted to conclude his *Lecture on Ethics* by observing that the "nonsensicality" of an expression such as, say, "How extraordinary that the world exists" (LE, p. 155) is its "very essence"[34] and not something provisional that could later be remedied by finding a "significant expression" for it (LE, p. 171).

There is no need to over-interpret this text, which is, after all, the text of a lecture, even though, like everything Wittgenstein wrote, it was written with great seriousness and care. One thing, however, should be noted at the end of this section also because it concerns a theme that appears here, but which, as it were, marks Wittgenstein's philosophising from beginning to end. We might put it this way: looking at the existence of the world as a miracle means setting aside (suspending, as it were) any (scientific or metaphysical) claim to explanation; or, perhaps better, looking at the world and its existence without feeling the need or desire for an explanation. This, it should be noted, is by no means a rejection of science. It is not the work of science that Wittgenstein criticises, but what he calls "the [...] modern worldview", which is based on "the illusion that so-called natural laws are explanations of natural phenomena (TLP, prop. 6.372). One might

[33] This is a theme that Wittgenstein would take up and explore twenty years later in *On Certainty*.

[34] It should be noted here that this talk of "nonsensicality" as the "very essence" of an expression will later be considered by Wittgenstein to be wrong and misleading: "When a sentence is called senseless, it is not, as it were, its sense that is senseless. Rather, a combination of words is being excluded from the language, withdrawn from circulation" (PI, I, §500).

ISSN 2385-216X

almost say that Wittgenstein's aim, an aim that radically distinguishes him from the *Vienna Circle*,[35] is to rid science of this modern worldview, which elsewhere (in the "Remarks on Frazer's *Golden Bough*") he calls "the foolish superstition of our time" (PO, p. 129). A scientist who is not subject to this superstition is, it seems to be fair to say, one of Wittgenstein's ideals and reflects the attitude of his forays into the field of scientific research.[36]

But what is perhaps most remarkable is that the way in which Wittgenstein understands miracles and the miraculous is closely related to the way in which he understands and practises philosophy. We could almost say that for philosophy, too, the crucial experience is that of looking at things and events as miracles. As in the great Western philosophical tradition, then, for Wittgenstein wonderment lies at the origin of philosophy. It is not, however, that wonderment which arises from our ignorance and inability to explain and which is therefore destined to disappear as our knowledge increases and our explanations become more refined. As Wittgenstein notes in a 1930 annotation, it is not so much those who wonder who are primitive, but those who believe that "scientific explanation could enhance wonderment (*Staunen*)" (CV, p. 7). For example, we know much more about lightning today than we did 2000 years ago. Just open any physics textbook and we can immediately learn that lightning is an electrical phenomenon etc. But does this perhaps mean that lightning today is "more commonplace or less astounding than 2000 years ago" (CV, p. 7)? Indeed, we might be tempted to think that it is easy to wonder at something, something within everyone's reach, whereas it is difficult, sometimes very difficult, to explain it, so much so that we have to rely on scientists to do it. Against this temptation, Wittgenstein wants to convince us that often the most difficult thing, especially when under the influence of "the modern [...] worldview" (TLP, prop. 6.372), is to wonder or to let things and events strike us. It is therefore no coincidence that "Let yourself be *struck* by..." (PI, II, xi, §334) is an invitation that constitutively belongs to Wittgenstein's philosophical method.

This is the background to a somewhat controversial passage in the *Philosophical Investigations*. Here Wittgenstein writes: "Don't take it as a matter of course, but as a remarkable fact, that pictures and fictitious narratives give us pleasure, absorb us. / ('Don't take it as a matter of

[35] It is worth recalling that the *Vienna Circle* had entitled its programmatic manifesto (1929) dedicated to Moritz Schlick *Wissenschatliche Weltauffassung* (The Scientific Conception of the World or Scientific World-Conception). This manifesto can be read in O. NEURATH, *Empiricism and Sociology*, ed. by M. Neurath e R.S. Cohen, Reidel, Dordrecht/Doston 1973, pp. 299-318.

[36] During his lifetime, Wittgenstein engaged in actual scientific research on some occasions. For example, in 1943 he took an active part in a research group (led by Dr. R. T. Grant) on the study of wound shock and its treatment, and made significant contributions. But, as is well known, in his youth, particularly in 1908, he became interested in questions of flight and possible advances and innovations in the then pioneering field of aeronautics. And in 1913 he conducted experiments on rhythm in Charles Meyer's laboratory in Cambridge. But we could also mention his idea (in the 1930s) of studying medicine to become a psychiatrist, or his experience as an architect between 1926 and 1928 in planning and supervising the construction of his sister Margarete's house in Vienna.

ISSN 2385-216X

course'—that means: puzzle over this (*Wundere dich darüber*), as you do over some other things which disturb you. Then what is problematic will disappear, by your accepting the one fact as you do the other)" (PI, I, §524). Fogelin has quite rightly drawn attention to this passage, claiming that the procedure Wittgenstein describes in his parenthetical remark "is just the reverse of explanation": "In an explanation we often try to remove the strangeness of something by showing how it is derived from (or fits in with) things that are not strange. Wittgenstein suggests that instead we should be struck with the strangeness of the familiar and in this way the original case will lose its exceptional character. Thus instead of eliminating the contrast between the strange and the obvious by making everything obvious, Wittgenstein would have us eliminate this contrast by recognizing that everything is strange".[37] As the context makes clear, Fogelin has no sympathy for this sort of "commitment to inexplicability", which he finds frustrating, to say the least,[38] although he recognises how important it is for understanding Wittgenstein's attitude and method. Indeed, he observes that in Wittgenstein's texts "we are continually denied explanation just where we want it – told that the story is over before it gets interesting".[39]

It is certainly to Fogelin's credit that he has drawn attention to this passage, even though he thinks that it underlies a sort of metaphysical commitment (of a vaguely nihilistic tenor) "to the inexplicability of things" and "to the brute multiplicity of the phenomena of the world".[40] Whether our previous considerations are correct or plausible is not the issue here. Rather, what Wittgenstein is interested in is making it clear that, if one can look at things or at things as objects of explanation and scientific enquiry (which, by the way, is not bad or wrong, but also not impossible either), then philosophy's way of looking is different from that of science, but also from that of metaphysics, and in any case has nothing to do with the explicability (or inexplicability) of things and events.

WATER AND WINE: SERVANTS AND DISCIPLES AT THE WEDDING FEAST OF CANA

The third occurrence of the miracle theme that we will consider here is found in an entry in Wittgenstein's diaries of 1930-1932 and 1936-1937 published under the title *Movements of Thought*. This annotation presumably dates from 6 May 1931. We are therefore not far removed from the years and above all, as we shall see, from the atmosphere of the *Lecture on Ethics*. The most interesting thing, however, is that the miracle to which Wittgenstein refers here is not such a bizarre event as the lion's head suddenly growing on a human body, but one of the miracles narrated in the Gospel, indeed one of the most "private", so to speak, miracles of Jesus: the miracle at the wedding feast of Cana narrated in *John* 2:1-11. This is not too surprising when one

[37] R.J. FOGELIN, *Wittgenstein*, second edition, Routledge, London/New York 1987, p. 209.

[38] *Ibidem*.

[39] R.J. FOGELIN, *Wittgenstein*, cit., p. 210.

[40] Ivi, p. 209.

ISSN 2385-216X

considers that, among Wittgenstein's texts, these diaries are the ones in which the annotations on religious themes, on Christianity, on Kierkegaard, etc. are the most numerous and the most intense.

In his annotation, Wittgenstein begins by quoting Dostoevsky and those pages of *The Brothers Karamazov* in which he recounts what the evangelical story of the transformation of water into wine evokes in Alyosha. As is well known, this story "provides a mystical experience of never-ending joy to Aloysha" (MT, editor's note 98). Now, what Wittgenstein asks is what one must do in order to understand "as Dostoevsky did the miracles of Christ, such as the miracle at the wedding of Cana". The answer is that "[i]f one wants to understand as Dostoevsky did the miracles of Christ [...], one must consider them symbols" (MT, p. 48). But what exactly is Wittgenstein suggesting?

What Wittgenstein observes, first of all, is that "[w]hat is magnificent" (*das Herrliche*) in this Gospel story is not and cannot be the transformation of water into wine. Certainly, such a transformation is an extraordinary thing, something "astounding at best" and, as is obvious, "we would gaze in amazement at the one who could do it, but no more" (MT, p. 48). What is significant here is precisely this final addition "no more". In short, what is magnificent is certainly not that "Jesus provides wine for the people at the wedding". At most, this shows his generosity and his compliance with his mother's wishes. But what is magnificent is not even that he provides it "in such an unheard of manner". Of course, there is no doubt that this is something "extraordinary" and "unprecedented" (MT, p. 48). Indeed, when has one ever heard of water poured into a jar being turned into wine, and excellent wine at that?[41] But even this is not enough to explain what is magnificent about this episode nor the "never-ending joy" that, according to Dostoevsky, it gave Alyosha.

What Wittgenstein means by this "no more" is that what really counts – what makes this action a miracle – is not its extraordinary and unprecedented character, but rather "the spirit in which it is done". It is this spirit that is the truly miraculous or marvellous (*das Wunderbare*)[42] and that "gives this action content and meaning". For this spirit, "the transformation of water into wine is only a symbol (as it were) a gesture", although, of course, it is a gesture that "can only be made by the one who can do this extraordinary thing". Wittgenstein puts it this way: "The miracle must be understood as gesture, as expression if it is to speak to us" (MT, p. 48).

One thing above all deserves to be emphasised here, namely that Wittgenstein does not at all say: "In reality, there was (can be) no transformation of water into wine; nevertheless, John's

[41] That it is an excellent wine is testified to by the master of banquet who, amazed that good wine is served at the end, tells the bridegroom that he does not know whether to praise him or underline his naivety: "Everyone brings out the choice wine firs and then the cheaper wine after the guest have had too much to drink; but you have saved the best till now" (*John* 2: 9-10).

[42] "There is a nearly untranslatable play on words at work here. The German for 'miracle' is '*Wunder*', and therefore, '*das Wunderbare* (the wonderful)' means also 'the miraculous'" (MT, editor's note 99).

ISSN 2385-216X

story is religiously significant if we understand it as a symbol";[43] but rather he says: "If it is not understood as a symbol, that extraordinary action will never be a miracle". Put just a little differently, for Wittgenstein the problem is not that water cannot be turned into wine, or that no one can perform this action, so we had better not think that John told us something that really (historically) happened, and instead consider the religious or spiritual significance of his story. After all, as we have seen, Wittgenstein seems to readily admit that if the miracle is a gesture, it is a gesture that "can only be made by the one who can do this extraordinary thing" (MT, p. 48). One might almost say that if Jesus had not been able to transform water into wine, there would have been no miracle, even though this act is not enough to have a miracle.

Are we then to conclude that Wittgenstein thinks that such extraordinary events as the instantaneous transformation of water into wine can happen, or that anyone can perform such extraordinary actions, or ones even more extraordinary than what Jesus did at Cana? Actually, this is not the point that Wittgenstein is interested in, nor, for that matter, does he care to question the claim that something so unheard-of happened or could happen.[44] From this point of view, it is worth mentioning here that in an annotation from 1937, certainly inspired by Kierkegaard, he remarks that "[q]ueer as it sounds: the historical accounts of the Gospels [thus also the miracle accounts] might, in the historical sense, be demonstrably false and yet belief lose nothing through this" (CV, p. 37). This means, among other things, that it makes little sense, from Wittgenstein's perspective, to try to shake faith by claiming that the Gospel accounts of miracles cannot be historically true, because nothing that is recounted there (blind and crippled people being healed; water being turned into wine; the dead being resurrected) could have happened. But at the same time it also makes little sense to try to support them by claiming that Christianity is founded "on a historical truth" (CV, p. 37), i.e. that these events not only can happen, but did happen.

Against these two opposing but supportive attitudes, Wittgenstein affirms that a miracle is

---

[43] We could perhaps say that, from this point of view, Wittgenstein's attitude is very different from that which characterises an important part of Protestant theology, and that in any case he is not driven by any, shall we say, 'demythologising' intention.

[44] Indeed, there is an annotation from 1944 in which Wittgenstein seems to ask what we are asking here. After saying that "[a] miracle is, as it were, a *gesture* which God makes", Wittgenstein gives an example: one might think, for example, that "when a saint spoke", God caused the trees around him to bow "as if in reverence". At this point, he wonders whether he believes this can happen. His answer is "I don't" (CV, p. 51). But again, the point is not so much whether it is possible to believe (in a scientific sense) that trees bow in reverence. What Wittgenstein wants to emphasise is that someone can be so impressed by the words and life of a saint as to believe that the trees have bowed; that is, to the point of "sensing the miracle in it" (MT, p. 48). Wittgenstein, for his part, confesses that he is "not so impressed" (CV, p. 52). In short, the point here is not so much whether one can believe (in a scientific sense) that trees respond to a man's words, but whether he (Wittgenstein) can sense the miracle in the movements of the foliage.

ISSN 2385-216X

"only an extraordinarily strange fact" unless it is performed by someone who does it in "in a marvelous spirit" (MT, p. 48). Therefore it is not indifferent who performs the miracle; in short, "I must, as it were, know the person [who performs the miracle] already before I can say that is a miracle. I must read the whole of it already in the right spirit in order to sense the miracle in it" (MT, p. 48).

Let us try, then, to reread the story of the wedding feast at Cana following in the light of Wittgenstein's suggestion. It is evident that what happened at the wedding feast of Cana in Galilee, according to the Gospel account, is an extraordinary event: water cannot become wine, and excellent wine at that. And it is also evident that, if we had to give reasons for this "cannot" of ours, we would appeal to our knowledge and experience, to science in a word, although, inexperienced as we mostly are, we would not know how to explain why water cannot turn into wine. Nor would most of us know how to explain how wine can turn into vinegar. Besides, if the event at Cana were not so strange and exceptional, why would John have told us about it in his Gospel? Let us try to take John's account literally. The jars that had just been filled with water now contained wine. What must the servants who had thus filled the jars have said when they saw wine pouring out of them? They knew, unlike the master of the banquet, "where that wine came from", for it was they whom Jesus had ordered to fill the jars with water. However, John does not describe their reaction. Strangely, he only tells us how Jesus' disciples reacted: that miracle "was the first of the signs through which he revealed his glory; and his disciples believed in him" (*John* 2: 11). What is worth emphasising here is that the servants saw everything there was to see, so to speak, but only the disciples believed, or only the disciples are said to have believed. Perhaps some of the servants thought of an imposture; some thought it was a neat trick arranged between Jesus and the bridegroom; some thought it was an act of magic; some perhaps thought of nothing at all, tired from a long day's work or worried about their future. In any case, the servants did not believe, even though they knew and had seen; only the disciples believed, because, as Wittgenstein says, they could "read the whole thing in the right spirit". Not the servants, but only the disciples could "sense the miracle in it (CV, p. 48).

The conclusion we can draw from this Wittgensteinian rereading of the wedding feast at Cana is that no event, however extraordinary, can lead us to faith. Faced with the most extraordinary event, we can react (or not react) like the servants who served at the wedding feast at Cana. It is not enough for water to be turned into wine for our lives to be transformed in the sense of faith. Of course, many problems arise here, be they exegetical, philosophical or theological. What is clear, however, is that Wittgenstein never ceased to think that a miracle (in art as in ethics or religion) is something radically different from an extraordinary event.

lperissi@unive.it

(Università Ca' Foscari – Venezia)

ISSN 2385-216X

REFERENCES

V. Aldrich, *Something really unheard-of*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 44, 1973, pp. 528-538.

D. Basinger, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

D. Corner, *Miracles*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017, https://iep.utm.edu/miracles/, 18 May 2024.

R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, second edition, Routledge, London/New York 1987.

M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 11: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, pp. 51-80.

J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Oneworld, Oxford 1973.

T. Hobbes, *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gasking, Oxford University Press, Oxford 1996.

M.P. Levine, *Philosophers on miracles*, in G.H. Tweltree, *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 291-308.

M. Luck, *Defining Miracle: Direct vs. Indirect Causation*, in "Philosophy Compass", XI, 2016, 5, pp. 267-276.

O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, ed. by M. Neurath e R.S. Cohen, Reidel, Dordrecht/Doston 1973.

B. Pascal, *Œuvres complètes*, vol. III, édité par J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964-1991.

L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's* On Certainty, in A. Coliva-D. Moyal-Sharrock (eds.), *Hinge Epistemology*, Brill, Leiden/Boston 2016, pp. 72-93.

H. Putnam, *Jewish Philosophy as Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 2008.

B. Rundle, *Why there is Something rather than Nothing*, Clarendon Press, Oxford 2004.

B. Spinoza, *Theologico-Political Treatise on Theology and Politics*, in Id., *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. I, trans. by R.H.M. Helwes, George Bell and Sons, London 1891.

D.G. Stern, *Weininger and Wittgenstein on 'Animal Psychology'*, in D.G. Stern-B. Szabados (eds.), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 169-197.

J.E Taylor, *Hume on Miracles: Interpretation and Criticism*, in "Philosophy Compass", II, 2007, 4, pp. 611-624.

C. Tejedor, *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, Routledge, London/New York 2014.

E. Valeri, *What of the proposition 2.2 after the* Tractatus? *Wittgenstein and the may ways 'we make to ourselves pictures of facts'*, in "Revista de Filosofia Aurora", XXXIV, 2022, 63, pp. 105-122.

M. Weber, *Science as a Vocation*, in Id., *The Vocation Lectures*, trans. by R. Livingstone, Hackett, Indianapolis 2004, pp. 1-31.

L. Wittgenstein, *On Certainty*, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright; trans. by D. Paul and G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969.

L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, trans. by G.E.M. Anscombe, second edition, Basil Blackwell, Oxford 1976.

L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. by J.C. Klagge and A. Normann, Hackett, Indianapolis 1993.

ISSN 2385-216X

L. Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. by G.H. von Wright and H. Nyman, trans. by P. Winch, revised edition of the text by A. Pichler, Blackwell, Oxford 1998.

L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, ed. by E. Zamuner, E.V. Di Lascio and D. Lewy, Verbarium-Quodlibet, Macerata 2007.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, revised fourth edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by M. Beaney, Oxford University Press, Oxford 2023.

L. Wittgenstein, *Movements of Thought: Ludwig Wittgenstein's Diary, 1930-1932 and 1936-1937*, ed. by J.C. Klagge and A. Nordmann, trans. by A. Nordmann, Rowman & Littlefield, Lanham/Boulder/New York/London 2023.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 217-230

Francesca Peruzzotti

IL MIRACOLO NELLA PROPOSTA DI JEAN-LUC MARION. POSSIBILITÀ NECESSARIA DELLA GRATUITÀ DEI FENOMENI

The Miracle in Jean-Luc Marion's Proposal. The Necessary Possibility of Phenomena's Gratuitousness

In Jean-Luc Marion's phenomenology, the miracle is not characterised by rarity and exceptionality, but rather presents the same dynamic as the event and the saturated phenomenon in their revelatory aspect. The miracle is rooted in the relationship between (im)possibility and actuality, thus prompting a reconsideration of the question of the relationship between phenomenology and theology, as well as the verification of the weight of finite singularity in the work of the French philosopher.

Introduzione

Il miracolo riveste un'importanza di primo piano all'interno della proposta teorica di Jean-Luc Marion: non è certo fortuito se proprio un saggio focalizzato sul tema[1] corrisponde alla prima occasione nella quale il filosofo francese accenna all'idea di saturazione,[2] che diverrà dispositivo

[1] J.-L. Marion, *A Dieu, rien d'impossible*, in Id., *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Parole et Silence, Paris 2010; tr. it. di C. Tarditi, *A Dio, niente d'impossibile*, in Id., *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, pp. 171-192.

[2] Non ancora compiuta, ma accennata nella forma del «fenomeno saturante» (ivi, p. 189). La prima versione del testo è pubblicata in «Revue catholique internationale Communio», XIV, 1989,

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

centrale nella riformulazione della fenomenologia secondo la donazione. Tale coincidenza, del resto, potrebbe rafforzare l'interpretazione che intende la fenomenologia marioniana come indebitamente prossima – dunque squalificata quanto all'universalità del rigore filosofico – al pensare teologico e alla particolarità della fede cristiana.

La scelta marioniana può però essere indagata con ulteriore interesse, senza accontentarsi del riconoscimento della sovrapposizione tra pensare fenomenologico e teologico, ma seguendo lo specifico sviluppo del ragionamento, che affronta la questione del miracolo secondo la categoria di possibilità, declinata nella figura dell'evento. Lungo tutto lo svolgersi della produzione marioniana si delinea così un nesso tra ambito fenomenologico e teologico di gran lunga meno sbrigativo di quanto sarebbe concesso dalla semplice partizione dei campi, o dalla mera funzionalità di una filosofia cristiana: la radicalizzazione del possibile tramite l'impossibilità, espressa a partire dal concetto fenomenologico di Dio[3] e la conseguente rigorizzazione teorica attraverso il dispositivo evenemenziale,[4] conduce la ragione a onorare l'impegno di oltrepassare i vincoli definiti dalla metafisica moderna cogliendo l'interesse speculativo del tratto rivelativo del reale.[5]

Il contributo marioniano, infatti, non si concentra tanto su un approccio contemporaneo al tema classico del miracolo, che lo garantirebbe in un'area periferica del pensare teoretico nella

---

5, pp. 43-58 ed è riconosciuta come una delle occasioni propizie per i futuri sviluppi della fenomenologia della donazione (cfr. E. FALQUE, *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez Jean-Luc Marion*, in «Gregorianum», LXXXVI, 2005, pp. 45-62: p. 56).

[3] Cfr. J.-L. MARION, *Le propre de Dieu*, in ID., *Certitudes negatives*, Grasset, Paris 2010; tr. it. di A. BELLANTONE - G. MERLINO, *L'impossibile o il proprio di Dio*, in ID., *Certezze negative*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 81-125.

[4] Cfr. J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; tr. it. di R. CALDARONE, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, § 17, L'evento, pp. 196-213 e lo sviluppo offerto in ID., *L'événement ou le phénomène advenant*, in ID., *De surcroît*, PUF, Paris 2001, pp. 35-63, dove si esplicita l'equivalenza tra evento e miracolo (ivi, p. 63). La plausibilità di una sovrapposizione pressoché totale tra la descrizione della particolarità religiosa del miracolo e l'universalità fenomenologica del dispositivo evenemenziale è riconosciuta da J. SCHRIJVERS, *Marion on Miracles. Of Insufficient Reason and a New Enlightenment*, in LIEVEN BOEVE et al., *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment Revisited*, Brill, London 2006, pp. 293-307: p. 297; dato questo rilievo, risulta plausibile fare riferimento senza ulteriori cautele tanto all'una quanto all'altra figura.

[5] Cfr. J.-L. MARION, *Le possible et la révélation*, in ID., *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005; tr. it. di C. CANULLO, *Il possibile e la rivelazione*, in ID., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 7-28. L'accostamento dei testi appena menzionati non è artificioso, ma riconosciuto dallo stesso autore come uno sviluppo conseguente del saggio dedicato al miracolo (cfr. J.-L. MARION, *Origine des textes*, in ID., *Le croire pour le voir*, cit.; tr. it. di C. TARDITI, *Origine dei testi*, in ID., *Credere per vedere*, cit., pp. 273-274).

ISSN 2385-216X

quale sia consentito esaminare ciò che non rientra nei limiti abituali della ragione comune. L'autore si propone piuttosto di rovesciare ciò che il limite sembrerebbe imporre ridefinendo il margine come centro, facendo cioè della possibilità del fenomeno saturo inteso come evento rivelativo lo specifico della fenomenicità stessa, imponendo di conseguenza una nuova enunciazione delle facoltà attribuite alla ragione e al soggetto conoscente.

Risulta così plausibile proporre l'ipotesi secondo cui attraverso un'indagine del miracolo, espresso dalla categoria modale della possibilità, si possa anzi ripercorrere e interrogare sotto una nuova luce ciò che Marion stabilisce quale discrimine tra l'indagine fenomenologica e quella teologica, rispettivamente definite come discipline relative alla possibilità e alla realtà effettiva. Un'attenzione di tal fatta mette in evidenza come il loro intreccio sia ben più complesso di quanto Marion lascerebbe intendere fondando l'universalità della fenomenologia sulla semplice messa tra parentesi della realtà della rivelazione descritta dalla teologia – impresa che riposiziona il ruolo della teologia nei confronti della metafisica e del suo superamento. Del resto, è lo stesso autore a non considerare astrattamente la nominazione divina, avvalendosi piuttosto dell'apporto della tradizione cristiana e delle sue Scritture, che non fungono da semplice occasione esemplare, ma costituiscono quell'altrove radicale che garantirebbe al pensare fenomenologico di non ridursi a una ricerca entro i confini di quanto è già conoscibile.[6]

Proprio il confronto con la teologia può infine valorizzare come dirimente un approccio al miracolo che non sosti indebitamente sull'eventuale aspetto meraviglioso del fatto in quanto tale, ma che si evolva apprezzando la natura simbolica della realtà, il suo stesso darsi come evento indeducibile e generativo.[7] L'attribuzione al miracolo dei caratteri della evenemenzialità rivelativa, sintesi della possibilità, ripropone quindi la questione circa la forma della finitezza e della temporalità nella fenomenologia marioniana[8] e porta ad analizzare le motivazioni per le

---

[6] Cfr. le proposte finali di J.-L. MARION, *La Métaphysique et après*, Grasset, Paris 2023, p. 367, dove si afferma che «se niente si mostra che dapprima non si dia, ciò che si dà si dà invano se non è accolto da nessuno e nessuno lo riceve. È il motivo per il quale la teologia (innanzitutto quella cristiana) potrebbe nascondere ben più risorse per il futuro di quanto i filosofi immaginino o possano sperare» (tr. it. dell'autrice). Si esplicita in campo filosofico il ruolo che la rivelazione cristiana svolge nei confronti della contemporaneità: un pungolo insopprimibile che, impedendo di limitarsi a sterili precomprensioni, provoca il pensiero a una dinamica generativa – impresa cui è dedicato J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020; tr. it. di F. PERUZZOTTI, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, InSchibboleth, Roma 2022.

[7] Cfr. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991; tr. it. di C. DANNA, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 334-335.

[8] Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004; tr. it. di F.V. TOMMASI, *Metamorfosi della finitezza. Saggio filosofico sulla nascita e la resurrezione*, San Paolo, Milano 2014, § 5, *La prelazione dell'infinito*, pp. 54-58.

ISSN 2385-216X

quali sarebbe riduttivo limitarsi alla decifrazione dell'assolutezza divina. La ridefinizione della rivelazione secondo le categorie fenomenologiche spinge infatti a considerare la recezione responsoriale che vi è collegata, secondo un nesso che preservi la differenza senza definire una irrimediabile dialettica. Già si intuisce che si registrerà un ulteriore ingresso nella questione aperta dalla relazione tra effettività e possibilità, capace di illuminare il peso della singolarità finita (o la sua dimenticanza) e l'eventuale universalizzazione storico-antropologica che ne consegue.

IL MIRACOLO E LA FENOMENOLOGIA: POSSIBILITÀ E IMPOSSIBILITÀ

In Marion la ricerca per una adeguata definizione del miracolo spinge alla ridefinizione – o quantomeno determina la crisi e la conseguente operazione di indagine – delle categorie metafisiche classiche, dal momento che il miracolo prospetta un nuovo intreccio, non meramente alternativo, tra possibilità e impossibilità: «ciò che chiamo miracolo, prima dell'effettività, è la possibilità di ciò che ritenevo certamente impossibile. *Chiamo miracolo* la possibilità del vecchio e certo impossibile, quindi l'autentica possibilità – *la possibilità dell'impossibile*».[9]

Episodi rilevanti della storia del pensiero hanno già ammesso la necessità di individuare una definizione di miracolo che non corrisponda semplicemente a ciò che consegue dalla modestia della ragione del soggetto o dalla parzialità della sua conoscenza,[10] ora la dinamica è estremizzata, perché è giudicato inopportuno attardarsi su ciò che viene definito impossibile in seguito a una predefinita delimitazione dell'ambito del conoscibile e dell'esperibile: la fedeltà al fenomeno miracoloso implica che l'impossibile sia radicalmente riconosciuto come tale e tale permanga anche a seguito della sua decifrazione, anzi in virtù di questa.

Il varco teoretico aperto dal miracolo è innanzitutto di tipo epistemologico. Ben lungi dal dimenticare che la domanda relativa alla sua natura emerga dall'esperienza religiosa, si tratta di definire quale tipo di pensiero offra il rigore in grado di rendere ragione di ciò che risulta irriducibile a una ragione di tipo obiettivante. Le ricerche marioniane traggono esplicitamente impulso dalla fede cristiana, ma mirano a un posizionamento nel dibattito filosofico contemporaneo che insiste su due direttrici vicendevolmente legate: se per un verso è chiara la ricerca di una forma di pensiero che sia in grado di evitare la squalifica dei fenomeni che rientrano nell'ambito dall'esperienza religiosa[11], per altro verso l'eventuale riuscita dell'impresa non consisterà in una mera apologetica, né sarà funzionale al semplice reperimento di strumenti adeguati per conservare, tra i tanti, anche la loro plausibilità; ne conseguirà piuttosto un guadagno universale, dal quale il pensiero in quanto tale otterrà giovamento.

Marion fa proprio il giudizio heideggeriano circa la fine della metafisica, che definisce il

[9] J.-L. MARION, *A Dio, niente d'impossibile*, cit., p. 173.

[10] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologie I*, q. 105, a. 7.

[11] Cfr. J.-L. MARION, *Il possibile e la rivelazione*, cit., p. 7.

ISSN 2385-216X

pensiero moderno (quantomeno da Descartes a Kant, in realtà assimilando Husserl a questa configurazione) incapace di una reale riuscita dell'impresa filosofica perché inadatto ad accogliere una manifestazione autentica della realtà, ridotta alla mira dell'ego conoscente. In particolare, la riconduzione del conoscibile alle capacità soggettive consegue dalla estremizzazione del principio di causalità (efficiente), che impedisce l'emergere e l'eventuale accoglienza di ciò che si caratterizza per radicale novità, riducendo a questo schema di prevedibilità anche la trascendenza divina, dal momento che il possibile coinciderebbe in tutto e per tutto a ciò che è aprioricamente concepibile.

L'autore francese valuta quella fine virtuosa e feconda, in quanto consentirebbe al pensiero di onorare realmente le sue possibilità, perché rende manifesta l'indipendenza da ogni sorta di limite predefinito. Tuttavia, se Heidegger ha coinvolto nella sua critica anche l'impresa teologica, positiva[12] e onto-teologica,[13] Marion riconoscerà nell'obiettivo della teologia la risorsa adeguata a scardinare i limiti della metafisica, in vista di un pensiero realmente adeguato a ciò che esprime, inesauribile risorsa affinché la mira del pensare non si limiti a quanto è (già) cogitabile. Qui si inserisce la paradossalità che contraddistingue il miracolo e ne fa il fulcro di un progetto che troverà approdo nella fenomenologia, a prezzo del suo rovesciamento.

Marion ritiene che la fenomenologia sia la filosofia adeguata ad accogliere il miracolo, «possibilità dell'impossibile», perché enfatizza ciò che Heidegger afferma nel settimo paragrafo di *Sein und Zeit*: «Più in alto della realtà effettuale sta la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia sta solo nel concepirla come possibilità».[14] Se quell'affermazione consente ad Heidegger di introdurre il tentativo di esprimere la motilità dell'essere secondo l'apertura progettuale del *Dasein*, culminante nella sua identificazione con l'essere-per-la-morte – possibilità dell'impossibilità, Marion accoglie immediatamente la radicalità del tema del possibile lì espresso,[15]

---

[12] Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (1927), in ID., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. VOLPI, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 3-34.

[13] Cfr. M. HEIDEGGER, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), in ID., *Identität und Differenz*, GA 11, Klostermann, Pfullingen 1986; tr. it. di G. GURISATTI, *La costituzione onto-teologica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 95.

[14] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. di A. MARINI, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2005, pp. 123-125. La traduzione proposta da Amedeo Marini rispetto a quella fornita da Piero Chiodi (Longanesi, Milano 1970) fa emergere con maggiore efficacia la connotazione di *Wirklichkeit*, che sarà lo snodo a partire dal quale si diffonde la teoria di Marion relativa alla possibilità. Circa l'accezione marioniana del nesso tra possibilità e realtà/effettività (anche con rimando alla fenomenologia husserliana) e la radicalizzazione rispetto alla ricerca heideggeriana della possibilità della fenomenologia, cfr. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, Rosenberg & Sellier, Torino 2002, pp. 199 ss.

[15] J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, p. 90, mette in guardia dal pericolo di estenuare il possibile in una indeterminatezza priva di significato fenomenologico.

ISSN 2385-216X

accostandolo piuttosto a quanto Heidegger elaborerà successivamente – ben oltre l'analitica esistenziale e la fenomenologia – attorno alla questione dell'*Ereignis*.[16] L'autore francese intravvede lì il varco teorico opportuno per supportare un pensiero del tutto estraneo al tema metafisico della causalità efficiente, che culmina nella considerazione di Dio come *causa sui* e opera a partire dalla definizione aristotelica della priorità dell'atto sulla potenza:[17] «la fenomenologia libera la possibilità rinunciando a dedurla da qualunque condizione preventiva e decidendone secondo la donazione: è possibile ciò che si dà effettivamente, si dà effettivamente ciò che si dà in carne e ossa»,[18] arrivando non solo a consentire, ma a implicare necessariamente il miracolo, perché «liberando la possibilità del fenomeno in quanto dato (donato), la fenomenologia rende così possibile la possibilità per eccellenza – il miracolo».[19]

La categoria modale, superando la linea che va da Aristotele sino a Kant,[20] non prevede dunque la specularità tra possibile e impossibile, perché la "possibilità per eccellenza" non è intesa da Marion come l'estenuazione dell'impossibile, ma la sua radicalizzazione, che si concretizza tramite l'equivalenza tra Dio e il miracolo: «Dio non viene al pensiero se non come

---

[16] Cfr. M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein* (1962), in ID., *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; tr. it. di E. MAZZARELLA, *Tempo ed essere*, in ID., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 97-126, al quale sarebbe da aggiungere quale fonte non esplicita delle posizioni marioniane almeno lo snodo esposto in M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* (1946), in ID., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. VOLPI, *Lettera sull'«umanismo»*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 271: «sotto il dominio della "logica" e della "metafisica", le nostre parole "possibile" e "possibilità" vengono ovviamente pensate solo in opposizione a "realtà", cioè, in base a una determinata interpretazione dell'essere – quella metafisica –, come *actus* e *potentia*, una distinzione, questa, che viene identificata con quella di *existentia* ed *essentia*»; cfr. C. SERBAN, *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, Paris 2016, in specie pp. 214-226.

[17] ARISTOTELE, *Metaphysica*, Θ 8, 1049b. Il ragionamento di Marion deriva dalla sovrapposizione delle varie accezioni che Aristotele attribuisce alla *dynamis*, ovvero tanto possibilità quanto potenza, legate alla problematica del movimento e a quella ontologica, cui consegue l'equiparazione tra la necessità e la attualità; ciò permetterà di intendere il possibile al di là di qualunque contingenza, determinandone così la radicalità fenomenologica.

[18] J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 185.

[19] Ivi, p. 186.

[20] C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., pp. 295-301 suggerisce che l'interpretazione marioniana della possibilità risulta veicolata dalla interpretazione fornita in M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein* (1961), in ID., *Wegmarken*, cit.; tr. it. di F. VOLPI, *Le tesi di Kant sull'essere*, in ID., *Segnavia*, cit., pp. 293-397. A ciò consegue il rischio di trascuratezza – o l'impossibilità di rendere ragione – del concreto.

ISSN 2385-216X

possibilità dell'impossibilità».[21] Mira marioniana è allora il mantenimento della assoluta alterità divina, esplicitata quale radicale possibilità. È però in questione la sua manifestazione, ovvero la definizione della possibilità di correlarvi una finitezza abilitata a riconoscerla, senza che si ricada nella riduzione entro le sue possibilità di comprensione. In sintesi: come il pensiero possa interpretare una rivelazione per lui impossibile, identificando la rivelazione a «un'istanza trascendente l'esperienza che si manifesta dandosi a esperire».[22] Ciò conduce Marion a rifiutare qualunque priorità del soggetto rispetto al fenomeno che è obiettivo della sua conoscenza, per rivendicare piuttosto una possibilità che, preservando lo specifico rivelativo del fenomeno, garantisca anche la cifra della sua accoglienza.

La soluzione proposta, una volta sottratto il fenomeno eminente alla catena del possibile e dell'effettivo, è circoscriverne l'impossibilità, intendendo quel fenomeno come «l'impossibile *per noi*»[23] in quanto «mentre la possibilità metafisica non effettua niente oltre a ciò che aveva previsto, la possibilità del fenomeno, cominciando dal fatto compiuto, offre sempre di più di quanto lo sguardo avesse previsto».[24]

Se vuol essere rigorosa, ad avviso di Marion la fenomenologia deve considerare la centralità della donazione, cioè il fatto che nella fenomenicità più autentica la datità coincide con il suo stesso rivelar*si*, che però giunge alla forma paradossale dell'abbandono, cioè di una manifestazione kenotica la cui saturazione coincide con l'invisibilità.[25] Per questo motivo si può comprendere la scelta di approfondire l'impossibile a partire dal concetto filosofico di Dio, perché «nel caso di Dio, e in questo caso solamente, l'impossibilità non abolisce la questione, ma la rende possibile».[26] L'impossibile radicalmente inteso viene perfezionato esplicitando che non è da descrivere secondo l'alternativa speculare, ancora metafisica, tra possibile e impossibile, ma come fenomeno che rifiuti la mediazione dell'eventualità: «la possibilità, nel senso radicale, dovrebbe avere il proprio punto di partenza nell'impossibile in quanto essa lo trascenderebbe, vale a dire che essa lo annullerebbe non certo rendendolo possibile, ma direttamente, senza alcuna transizione, effettivo».[27] Marion perfeziona allora la questione definendo Dio non tanto come

---

[21] J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 97.

[22] J.-L. MARION, *Il possibile e la rivelazione*, cit., p. 15.

[23] J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 107.

[24] J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 213.

[25] Cfr. ivi, pp. 301-303; 377-384.

[26] J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 93.

[27] Ivi, p. 113. L'efficacia di questo paradosso è comprensibile istituendo un parallelo con quanto proposto in ambito estetico attraverso la descrizione dell'invisto (*invu*), cioè ciò che si inserisce e consolida in altro modo la relazione tra visibile e invisibile (cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 131) – meglio intuibile se intesa a partire da quanto esprime l'idea di "inaudito", quanto si manifesta proprio attestando la sua impossibilità ad essere previsto o predeterminato (cfr. J.-L. MARION, *La croisée du visible*, PUF, Paris 1991, pp. 51 ss.).

ISSN 2385-216X

possibilità dell'impossibilità, descrizione che ancora lo accostava alla morte heideggeriana, ma come impossibilità dell'impossibilità, tema che rende del tutto insensato ritenere plausibile una messa tra parentesi della realtà effettiva.[28]

LA FENOMENOLOGIA E LA RIVELAZIONE: TRA POSSIBILITÀ E REALTÀ EFFETTIVA

Il miracolo viene descritto da Marion assimilandolo all'evento e riconoscendone la dicibilità fenomenologica attraverso la radicalizzazione della possibilità. La sua plausibilità, però, chiama in causa quella della singolarità in grado di accoglierlo senza mistificarne l'alterità così da riportare in primo piano il nesso con l'effettività. Sembra cioè di poter riconoscere che proprio lo spunto iniziale, favorito dal miracolo in ambito religioso, cioè l'interesse circa la sua realtà e la sua specificità rispetto a ogni altro fenomeno non possa essere semplicemente accantonato. Infatti, esso rimette a tema uno degli aspetti più dibattuti a proposito della fenomenologia marioniana, ovvero il pericolo di scadere in un formalismo incapace di rendere ragione dell'ambizione propriamente fenomenologica non disgiungibile dalla difficile articolazione rispetto al tema teologico. Proveremo allora a segnalare come ciò che è guadagnato dall'approfondimento del possibile possa suggerire piste ulteriori in merito all'intreccio con il dato religioso e al peso attribuibile alla singolarità finita.

Per continuare l'indagine relativa al miracolo non è quindi opportuno indugiare direttamente sulla legittimità fenomenologica del fenomeno saturo[29] cui corrisponde, preferendo piuttosto dedicare attenzione a una questione ad esso intrecciata, ovvero la plausibilità di una fenomenologia che intercetti in modo preponderante l'ambito teologico.

La breve esposizione relativa al ruolo centrale giocato dal miracolo in quanto fenomeno evenemenziale, che determina da sé la propria rivelazione, spinge così a ritornare con maggiore attenzione sul luogo in cui Marion si è preoccupato di sintetizzare le motivazioni della plausibilità universale della proposta della fenomenologia della donazione. In *Etant donné*, descrivendo le estreme conseguenze del principio «tanta riduzione, quanta donazione», l'autore non trascura l'esplicitazione della rivelazione cristologica come saturazione di secondo grado, per cui essa sarebbe insieme compimento e particolarità rispetto alle quattro figure comuni e universali della

[28] È significativo rilevare che l'apice della possibilità fenomenologica, cioè l'impossibilità dell'impossibilità, non è detta esclusivamente di Dio, ma anche del fenomeno erotico e di quello della nascita (cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003; tr. it. di L. TASSO, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 123 e 247). La nascita, in particolare, definita anche "evento per eccellenza", rende plausibile la domanda circa l'estensione al finito di quanto qui proposto a riguardo di Dio; in merito cfr. F. PERUZZOTTI, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*, ETS, Pisa 2022, pp. 134-139.

[29] Cfr. G. FERRETTI, *Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in ID. (ed.), *Fenomenologia della donazione, a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002, pp. 1-24.

ISSN 2385-216X

saturazione quali il volto d'altri, il quadro, l'evento, la carne, della quale tuttavia la fenomenologia si servirebbe solo in quanto possibilità ultima e non ulteriormente risolvibile con il suo solo strumentario. Quell'opera è stata introdotta[30] come tentativo di sbaragliare le critiche di una svolta teologica della fenomenologia, ora il tema è affrontato frontalmente e l'autore stabilisce che

> la fenomenologia descrive delle possibilità e considera il fenomeno di rivelazione solo come una possibilità della fenomenalità [...]. La Rivelazione (come effettività) non si confonde mai con la rivelazione (come fenomeno possibile) [...]. La fenomenologia, che deve alla fenomenalità di andare fino a questo punto, non va al di là e non deve mai pretendere di decidere sul fatto della Rivelazione, né della sua storicità, né della sua effettività, né del suo senso.[31]

Una prima interpretazione della partizione proposta sembra risolvere la questione intendendo due ambiti di indagine distinti e autonomi, al punto che se anche altrove verrà suggerita alla teologia l'adozione della postura fenomenologica – risolutiva della scelta metodologica relativa al suo ambito di indagine,[32] la fenomenologia potrebbe restare del tutto autonoma. Essa si limiterebbe a considerare alcuni fenomeni suggeriti dalla teologia, valevoli come caso di studio – la loro eventuale effettività non inciderebbe in alcun modo nella natura propria della loro fenomenicità. Questa partizione implica conseguenze di non poco conto e difficilmente assimilabile in ambito teologico, in quanto lascerebbe intendere come del tutto accidentale la storicità del rivelarsi divino nella storia di Gesù;[33] non sembra neppure autorizzata dallo svolgersi del ragionamento dell'autore, in virtù dell'importanza determinante e della radicalità che egli imprime al concetto di possibile. Infatti, è d'obbligo rilevare quantomeno una ambiguità qui all'opera quando è adottato il termine "possibile", la cui polisemia consente tanto l'interpretazione di "eventuale", quanto quella di "possibile" in senso forte, inteso teoreticamente da Marion come avente un nesso con l'impossibile – quella duplicità di cui l'autore si è servito per fondare la radicalità del fenomeno saturo, sottraendo la sua dimensione evenemenziale dal novero della semplice plausibilità. Marion ha definito l'evenemenzialità quale carattere precipuo del fenomeno saturo, cosicché pare estremamente superficiale intendere ora la possibilità nell'accezione di eventualità, come se la fenomenologia fosse l'arte di considerare e al contempo trascurare quei fenomeni, mentre la teologia offrirebbe un repertorio (invero l'unico, insieme all'ambito erotico, cui del resto non è disgiunta)[34] di fenomeni la cui impossibilità si è fatta reale, così da spingere il pensiero a indagarli, sino a rovesciarne i presupposti.

---

[30] Cfr. J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. XL.

[31] Ivi, pp. 290-291, nota 351.

[32] J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 34.

[33] Cfr. V. HOLZER, *Phénoménologie radicale et phénomène de révélation*, in «Transversalités», LXX, 1999, pp. 55-68.

[34] Cfr. J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico*, cit., pp. 274-283 e J.-L. MARION, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 54-59.

ISSN 2385-216X

Si intravvede dunque la necessità di evitare l'opzione minima, che si limita a giudicare acquisita una partizione dei campi, e si è piuttosto spinti a riconoscere un circolo – la cui virtuosità o viziosità è decisiva – dal quale la fenomenologia trae giovamento accogliendo l'offerta della teologia. Non è però con un'interpretazione rovesciata di quell'affermazione che si possa intendere concluso il novero di questioni aperto dalla fenomenologia marioniana e dalla focalizzazione attorno al miracolo che essa consente: se la fenomenologia considera la possibilità del fenomeno dovrà anche proporre in qual modo il fenomeno si possa eventualmente classificare,[35] fino a giungere alla (im)possibilità (o a partire da essa quale paradigma), a meno di restituire alla teologia l'indeterminatezza in ordine allo specifico del miracolo da essa tematizzato, quindi a riassorbirne la particolarità.[36] Ciò non accade tacendo della forma della possibile recezione e della effettiva manifestazione finita di quel fenomeno, questione che ora può essere accennata.

IL FINITO E IL MIRACOLO: AFFIDAMENTO ALL'IMPOSSIBILE

Lungi dall'accantonarla quale questione marginale e oltrepassabile, la tematizzazione del miracolo offerta da Marion riporta l'attenzione sulla consistenza della coscienza capace di accogliere la manifestazione paradossale dell'evento rivelativo. In questo caso la summenzionata complessità della rivelazione teologica fornisce un pungolo insormontabile, in virtù della sua irriducibilità allo straordinario,[37] proponendosi piuttosto come piena assunzione della finitezza effettiva. In ordine alla valorizzazione della finitezza contribuisce anche l'attribuzione della

[35] La fenomenologia marioniana è ambivalente circa la possibilità di intendere una gradualità nella classificazione dei fenomeni (cfr. C.M. GSCHWANDTNER, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington 2014, in particolare pp. 41 ss.), in virtù del fatto che l'assolutezza della saturazione rischia in fondo di impedire la possibilità di articolare una differenza, tantopiù se viene valorizzato il fatto che, proprio per rispondere alle accuse di limitazione teologica, il fenomeno saturo, lungi dall'essere riconosciuto come eccezionale, è descritto come banale (cfr. J.-L. MARION, *La banalité de la saturation*, in ID., *Le visibile et le révélé*, cit.; tr. it. di C. CANULLO, *La banalità della saturazione*, in ID., *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 131-168). Il tema non è indifferente all'interesse precipuo per il miracolo, in quanto rimanda alla questione iniziale circa la specificità dell'aspetto religioso o la sua universalizzazione; cfr. J.-L. MARION, *La donation, ou la dispense du monde*, in ID., *Reprise du donné*, PUF, Paris 2016, pp. 99-146, in particolare p. 102, dove il concetto di mondo riproporrebbe la stessa assolutezza di quella tematizzata in ordine a Dio.

[36] Cfr. H. DE VRIES, *Miracles et métaphysique*, PUF, Paris 2019, pp. 206-207.

[37] Rischio dal quale la proposta marioniana non è esente, cfr. E. FALQUE, *Phénoménologie de l'extraordinaire*, in ID., *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014, pp. 169-172.

ISSN 2385-216X

forma miracolosa alla realtà in quanto tale, per quanto a rischio di ambiguità poiché risulterebbe ormai difficile una ulteriore differenziazione che valorizzi la sorpresa determinata dal fenomeno.[38]

A tali questioni si lega ciò che è già stato esposto in sede introduttiva, il miracolo spinge infatti verso una ridefinizione del campo della ragione, non più esauribile in una previa delimitazione, pena la sua esautorazione perché limitata a ribadire il già noto, incapace di cogliere il darsi del fenomeno. Proprio nel testo relativo al miracolo Marion accenna al ruolo euristico della fede,[39] che perfezionerà più oltre definendola autentica e peculiare facoltà conoscitiva, cioè «il credere a un conferimento di senso che per noi è indefinibile, una intenzionalità che non possiamo mirare, un concetto che non possiamo concepire, per comprendere a partire da lui stesso un fenomeno la cui intuizione ci eccede»;[40] questa conversione dello sguardo non può limitarsi all'aspetto epistemologico, come proposto dall'adagio agostiniano valorizzato da Pascal, che l'autore assume come sintesi: «*quia non intratur in veritatem, nisi per charitatem*».[41]

Una postulazione di tal fatta non sembra però sufficiente, nella misura in cui lascerebbe indeciso il nesso con la ragione – rischio del quale lo stesso Marion è consapevole, segnalando che è da evitare un modello fideistico che intenda la fede mera e speculare alternativa, delineando due ordini ultimamente non raccordabili. Si tratta allora di mettere in luce se vi siano dei pertugi che evitino che l'assolutezza della saturazione proposta dall'evento miracoloso non comporti anche, per chi ne accolga la donazione, un altrettanto radicale «volontarismo della fede».[42] Infatti, riferendosi alla struttura di appello che caratterizza il fenomeno, Marion tematizza il primato fenomenologico della risposta che compete all'adonato,[43] ma ciò non può ridursi all'arbitrio solipsistico che gli consegnerebbe la possibilità ultima, negativa, di trascurarne la

---

[38] Cfr. J.-L. MARION, *Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise*, in «Alter», XXIV, 2016, pp. 15-30.

[39] Cfr. J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 189.

[40] J.-L. MARION, *Qu'attend la phénoménologie de la théologie?*, in N. BAUQUET – X. D'ARODES DE PEYRIAGUE – P. GILBERT (éds.), *«Nous avons vu sa gloire». Pour une phénoménologie du credo*, Lessius, Bruxelles, pp. 13-31: p. 27.

[41] AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXXII, 18; cfr. J.-L. MARION, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 243-246 e ID., *Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini*, Booktime, Milano 2023, p. 93, che domanda retoricamente «se il principio secondo cui bisogna, in certi casi, amare le cose prima di conoscere, debba essere limitato alle sole "cose divine"».

[42] Cfr. A. BOZZOLO, *L'eucaristia tra fenomenologia e tipologia*, in ID., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013, § 1, *La fenomenologia di J.-L. Marion*, p. 157.

[43] J.-L. MARION, *Dato che*, cit., pp. 346-351.

ISSN 2385-216X

manifestazione. Ciò non consisterebbe in una opposizione alla donazione del fenomeno,[44] tanto più se si considera che il fenomeno per eccellenza si dà secondo quel particolare rovesciamento della saturazione che è l'abbandono, invisibilità somma.[45] Pertanto, in risposta all'accadere miracoloso la singolarità non metafisica non si deve «decidere dinanzi a un evento particolare della possibilità, ma dinanzi alla possibilità stessa che si fa evento nel seno dell'impossibilità – che non l'accoglie».[46]

Il tema della finitezza e la necessità di affrontarne la consistenza riemergono dunque tanto sul piano del miracolo in quanto tale, quanto su quello della coscienza che vi è correlata; esso non è risolvibile accentuando oltremodo la differenza di tale fenomeno rispetto a quelli ordinari, aspetto che anzi comporta una tensione dialettica irrisolta dell'opera marioniana, sia in ordine alla piena valorizzazione della figura cristologica,[47] sia in ordine al ruolo del pensare filosofico.[48]

---

[44] Cfr. S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, pp. 264-272.

[45] Cfr. N. REALI, *Fino all'abbandono, l'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 253 e ss.

[46] J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 181.

[47] Anche in questo caso è da rilevare una certa ambiguità, dal momento che Marion riassume il miracolo teologico nella Resurrezione di Gesù, estremizzandola quasi come fosse discontinua rispetto alla vita conseguente all'incarnazione (cfr. J. SCHRIJVERS, *Marion on Miracles*, cit., p. 300), come se, in ultima istanza, il paradosso della rivelazione divina non si giocasse proprio sulla insuperabilità della kenosi e determinasse la provvisorietà ultimamente trascurabile dell'umanità di Gesù.

[48] Sia qui concessa una breve digressione: nonostante le cautele marioniane relative allo sconfinamento nell'ambito teologico e, più precisamente, al suo rifiuto di riconoscere una dipendenza esplicita dalla teologia, egli stesso intravvede una certa prossimità al modello barthiano: «non è una forzatura interpretare l'Ereignis della Parola di Dio nel Römerbrief come un rovesciamento fenomenologico» (J.-L. MARION, *Barth sur l'être du monde devant Dieu. Ce que le Römerbrief permet de préciser dans la Dogmatik*, in CH. CHALAMET - A. DETTWILER - S. STEWART-KROEKER (eds.), *Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect*, de Gruyter, Berlin 2022, pp. 75-92: p. 88). Un parallelismo tra le due prospettive può essere rinvenuto mettendo in luce il nesso tra il possibile e il miracolo che si evince nella prima produzione del teologo di Basilea (cfr. P. DE VITIIS, *Karl Barth e l'impossibile*, in «Archivio di Filosofia», LXXVIII, 2010, 1, pp. 341-353) e il compito paradossale del pensiero (cfr. K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in J. MOLTMANN (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, *Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Kaiser Verlag, München 1962; tr. it. di M.C. LAURENZI, La parola di Dio come compito della teologia, in J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 236-258: p. 230). La teologia dialettica, in virtù della natura paradossale dell'autorivelazione divina, comporta la difficile articolazione tra l'assolutezza della rivelazione e la sua forma cristologica, che ha nella finitezza storica una qualità

Se queste, pare di poter dire, sono le tensioni non pienamente risolte della proposta marioniana in ordine al miracolo, è pure possibile segnalare una traccia per uno sviluppo ulteriore. In particolare, è opportuno insistere sulla domanda circa l'effettiva possibilità di intendere il miracolo al di là di uno schema irrimediabilmente dialettico, nel quale la paradossalità della rivelazione negherebbe la consistenza non superabile del finito. Del resto, è lo stesso Marion ad accennare, quasi sottotraccia, che la messianicità di Gesù non è ricavabile insistendo sul suo operare segni prodigiosi, bensì nel fatto che «Cristo non compie dei miracoli in suo nome, ma nel nome del Padre»,[49] al contempo ciò accade nella coincidenza, data dalla sua persona, tra «segno e referente».[50] L'autore ripropone in tal modo la fortunata categoria di icona, tematizzata per esprimere l'irriducibile gratuità del fenomeno rispetto alla coscienza che vi si riferisce.[51] L'icona delinea una struttura che non si riduce più all'alternativa tra visibile e invisibile, ma ne determina una di tipo ternario, accostabile a quella simbolica, capace cioè di non smarrire la propria consistenza nel rinvio ulteriore, ma di esprimere l'*invisto* proprio nella insuperabile finitezza.[52]

Identico ritmo è quello rinvenibile nell'articolazione del passaggio diretto dall'impossibile all'effettivo, laddove la reale manifestazione del miracolo conserva ed esprime la sua impossibilità sul piano meramente contingente, riconoscendolo al contempo fenomenologicamente necessario. Comprendere questo dispositivo a partire dalla considerazione della realtà come simbolica consentirebbe tanto di valorizzare la dimensione fiduciale senza scadere frettolosamente nella sua arbitrarietà, quanto di articolare l'assolutezza che il miracolo mette in luce oltre l'univocità, garantendo piuttosto una distanza che tutela la pluralità di ulteriori compossibili.[53]

---

imprescindibile a cui si unisce, non casualmente, una prospettiva teorica che rifiuti drasticamente il discorso filosofico come funzionale per la teologia (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Köln 1951; tr. it. di G. MORETTO, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, p. 86). Assumere senza scarto la medesima paradossalità risulta però assai più arduo quando il punto di partenza è proprio il pensiero filosofico, innanzitutto fenomenologico.

[49] J.-L. MARION, *A Dio, niente d'impossibile*, cit., p. 177.

[50] J.-L. MARION, *Du site eucharistique de la théologie*, in ID., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982; tr. it. di A. DELL'ASTA, *Del sito eucaristico della teologia*, in ID., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008², pp. 173-193: p. 174.

[51] Cfr. J.-L. MARION, *L'idole et l'icone*; tr. it. di A. DELL'ASTA, *L'idolo e l'icona*, in ivi, pp. 21-40.

[52] Cfr. F. PERUZZOTTI, *La rivelazione come icona. La possibile co-implicazione umano divina in Jean-Luc Marion*, in «Phàsis», VII, 2023, pp. 103-122: pp. 114 ss.

[53] Cfr. le puntualizzazioni di J.-Y. LACOSTE, *Miracle. Théologie historique et systématique*, in ID. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998; tr. it. di M. ZAPPELLA - G. TORTA - L. ASCIUTTO, *Miracolo. Teologia storica e sistematica*, in ID. (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla, Roma 2005, pp. 848-851: p. 850, il miracolo è ritenuto significativo nella misura in cui esso sia considerato come nodo di una rete di significati.

ISSN 2385-216X

Questo spazio, di volta in volta dilatato, darebbe piena ospitalità alla dignità della libertà finita, la quale rende possibile, proprio nella pratica attuazione di sé, ciò che rimane irriducibile alla mera necessità effettiva,[54] così da prospettare la possibilità di intendere il miracolo finalmente restituito alla ordinarietà della pratica universale.

francescaelide.peruzzotti@unicatt.it

(Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano)

[54] Ciò comporterebbe uno sviluppo etico che qui non è possibile offrire, ci limitiamo a segnalare come proprio le categorie di necessità e gratuità non siano alternative, ma trovino sintesi negli atti supererogatori, che definiscono pienamente la libertà umana (cfr. S. BIANCU, *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, Mimesis, Milano-Udine 2020, in particolare pp. 105-107).

ISSN 2385-216X

Excursus

La ricostruzione delle complesse traiettorie storiche e filosofiche che legano il pensiero medievale, attraverso la scolastica, alla riflessione ottocentesca di Antonio Rosmini è al cuore della sezione Excursus.

I saggi qui presentati esplorano, da prospettive diverse ma complementari, il rapporto tra la tradizione scolastica e la sua ricezione e reinterpretazione nei secoli successivi, fino all'epoca moderna. Il primo contributo, dedicato alla ricezione seicentesca della dimostrazione dell'esistenza di Dio di Enrico di Gand, illumina un aspetto poco esplorato della scolastica enriciana. Il secondo contributo, invece, offre una panoramica sui legami tra Rosmini e quella che Carlo Giacon ha definito "Seconda Scolastica", riconducibile alla prima età moderna. Il tema sarà oggetto di ricerche approfondite nei numeri successivi di questa rivista, in virtù del progetto di ricerca di cui si sta occupando il Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università di Trento.

Questi saggi offrono, dunque, una breve ma significativa riflessione sull'evoluzione storica delle questioni teologiche e ontologiche, mostrando come, da Enrico di Gand a Rosmini, oltre mezzo millennio di pensiero sia stato caratterizzato da continui dialoghi, trasformazioni e rielaborazioni.

Rosmini Studies 11 (2024) 233-249

Igor Agostini

AD MENTEM ENRICI: LA RECEZIONE SEICENTESCA DELLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO DI ENRICO DI GAND*

Ad mentem Enrici: The Seventeenth-century Reception of Henry of Ghent's Proof for the Existence of God

This article studies the reception by seventeenth-century Scholasticism of Henry of Ghent's reflection on the existence of God. It analyses authors who explicitly declare themselves to be followers of Henry. This attests the existence of a seventeenth-century Henrician Scholasticism. The history of the reception of Henry's reflection by this Henrician Scholasticism is, however, also the history of a non-reception of the a priori proof of God's existence formulated by Henry himself.

L'importanza della figura di Enrico di Gand (Gand 1217 o 1223 - Parigi o Tournai 1293), *Doctor solemnis*, maestro di teologia a Parigi dal 1276 al 1292, sebbene forse ancora non fra le più note del pensiero medievale, è oramai fuori discussione, non solo nell'ambito della letteratura specialistica e delle storie della filosofia medievale, ma anche nella manualistica. Meno nota, e certamente in gran parte inesplorata, è invece la posterità del suo pensiero, ovvero quella che si potrebbe definire la 'scolastica enriciana'. Tale scolastica, in effetti, sebbene meno imponente rispetto a quella di autori come Tommaso d'Aquino o Duns Scoto, è infatti esistita, e documentata storicamente. Il presente studio ha l'obiettivo di darne uno *specimen*, con particolare attenzione alla ricezione seicentesca, attorno al capitale problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

* Riprendo qui, rivedendo, correggendo e sviluppando alcuni punti, una sezione del mio volume I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve* a priori *dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols («The Age of Descartes»), Turnhout 2016, pp. 87-103.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

I. L'ARGOMENTO DI ENRICO

Sulla riflessione, da parte di Enrico di Gand sul problema dell'esistenza di Dio, la letteratura critica ha ormai raggiunto dimensioni cospicue, pervenendo altresì unanimemente, almeno a partire dagli studi di Anton C. Pégis, a rilevare gli elementi di novità introdotti dal *Doctor solemnis*.[1]

[1] Cfr. A. C. PÉGIS, *Towards a New Way to God: Henry of Ghent*, in «Mediaeval Studies», XXX, 1968, pp. 226-247; A. C. PÉGIS, *A New Way to God: Henry of Ghent (II)*, in «Mediaeval Studies», XXXI, 1969, pp. 93-116; A. C. PÉGIS *Henry of Ghent and the New Way to God (III)*, in «Mediaeval Studies», XXXIII, 1971, pp. 158-179; A. C. PÉGIS, *Four Medieval Ways to God*, in «Monist», LIV, 1970, pp. 317-358. Oltre agli studi di Pégis, di cui alcune conclusioni (come mostrerò oltre), non possono essere accolte, sul problema dell'esistenza di Dio in Enrico, cfr. J. PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», X, 1935-1936, pp. 265-323; J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938, pp. 43-51; J. GOMEZ GAFFARENA, *Ser partecipado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Univ. Gregoriana, Roma 1958, pp. 215-244; T. BARTH, *De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi. Disquisitio historico-collativa inter S. Thomam, Henricum Gandavensem et Duns Scotum*, in «Antonianum», XVIII, 1943, pp. 91-117; R. MACKEN, *The Metaphysical Proof for the Existence of God in the Philosophy of Henry of Ghent*, in «Franziskanische Studien», LXVIII, 1986, pp. 247-260; P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante editori, Bari 1990, in particolare pp. 93-110; M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum: die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (gest. 1293)*, Aschendorff, Münster 1999, pp. 155-188; R. J. TESKE, *Henry of Ghent's Metaphysical Argument for the Existence of God*, in «The Modern Schoolman», LXXXIII, 2005, pp. 19-38, poi in Id., *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*, Marquette University Press, Millwaukee 2012, pp. 65-91; R. J. TESKE, *Henry of Ghent's Criticism of the Aristotelian Arguments for God's Existence*, in «The Modern Schoolman», LXXXII, 2005, pp. 83-99, poi in Id., *Essays…*, cit., pp. 41-64 e R. J. TESKE, *Henry of Ghent and Anselm's Proslogion Argument*, in «Traditio», LXIV, 2009, pp. 197-228, poi in Id., *Essays…*, cit., pp. 145-164; M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft: Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 323-347; M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent on Metaphysics*, in G. A. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 153-179: 171-179; O. BOULNOIS, *être et representation. Une généalogie de la métaphysique modern à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, PUF, Paris 1999, pp. 356-367; O. BOULNOIS, *La métaphysique au XIIIe siècle*, in «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses», CXVII, 2008-2009, pp. 297-316, ripubblicato col titolo di *L'Universel et le trascendant: Henri de Gand*, in Id., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen âge*, PUF, Paris 2013, pp. 227-258, in particolare 242-247. Per l'influenza di Enrico su Scoto, cfr. soprattutto S. D. DUMONT, *The* quæstio si est *and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and*

ISSN 2385-216X

Tale novità risiede in questo: nel riconoscimento della possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio che muova dalla conoscenza della natura e dall'essenza delle cose (*ex cognitione naturæ et essentiæ ipsius rei*). Questa strada è aperta da Enrico nella *quæstio V* dell'articolo 22 della sua *Summa*, introdotta dal richiamo della tesi di Avicenna circa la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio che verrà accolta nel cuore della trattazione: «*Erat opinio Avicenna [...] quod præter notitiam quam habemus de deo ex sensibilibus a posteriori, possibilis est alia a priori*».[2]

Enrico stabilisce che si può conoscere in tre modi che una cosa esiste in atto. In primo luogo, in base alla sua presenza, nel modo in cui si conosce che il fuoco esiste in quanto è presente davanti agli occhi; in secondo luogo, in base alla conoscenza della sua natura ed essenza, nel modo in cui l'uomo conosce la natura del fuoco senza vederla presente; in terzo luogo, in base al collegamento e alla dipendenza dell'esistenza di altre cose rispetto alla cosa di cui si deve conoscere che è.[3] La terza delle possibilità qui delineate è quella che Enrico, dopo aver escluso, nella *quæstio III*, che l'esistenza di Dio sia per sé evidente,[4] ha percorso nella *quæstio IV*, *Utrum esse sit homini demonstrabile*, individuando due principali vie: una causale (efficiente, formale, finale) ed una eminente, per un totale di otto argomenti desunti tutti dalle creature ed integralmente *a posteriori*, in conformità all'impostazione aristotelica e, quindi, sostanzialmente sulla linea dello

---

John Duns Scotus, in «Franziskanische Studien», LXVI, 1984, pp. 335-367; S. D. DUMONT, *Henry of Ghent as a Source for John Duns Scotus's Proof for the Existence of God*, Univ. of Toronto dissertation, 1983.

[2] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium*, Parisiis, in ædibus J. Badii Ascensii, 1520, rist. anast.: ed. E. M. Buytaert, 2 voll., St. Bonaventure, New York/Leuven/Paderborn, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, Schöningh, 1953, art. 22, q. 5, f. 134rB. Degli articoli 21-30 della *Summa*, non ancora nell'ed. critica a cura di R. MACKEN (*Opera omnia*, University Press, Leuven 1979), esistono i due volumi, con testo a fronte e traduzione inglese, a cura di R. TESKE, *Henry of Ghent's* Summa. *The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, tr. di J. Decorte-R. J. Teske, Latin Text, Introduction and Notes by R. J. Teske, Paris-Leuven-Dudley, MA, Peeters 2005; *Henry of Ghent's* Summa. *The Questions on God's Unity and Simplicity (Articles 25-30)*, Latin Text, Introduction, Translation and Notes by R. J. Teske, Paris-Leuven-Dudley, MA, Peeters 2006.

[3] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…'*, cit., art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vC: «*Ad cuius intellectum sciendum quod tripliciter contingit scire de re aliqua an sit in actu existens. Uno modo ex presentia eius, ad modum quo scitur ignis esse præsens oculis. Alio modo ex cognitione naturæ et essentiæ ipsius rei, sicut homo cognoscit naturam ignis, absque eo quod vidit eam in præsenti. Tertio modo ex collatione et dependentia existentiæ aliorum ad existentiam eius quod cognoscendum est esse*». Enrico non dice nulla di questa terza modalità, che, tuttavia, non può essere se non quella a posteriori delineata nella questione 4 (ff. 132vI-134rZ): cfr. A. C. PEGIS, *A New Way to God…*, cit., p. 96.

[4] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…'*, cit., art. 22, q. 3 (*Utrum contingat cogitare Deum non cogitando eum esse*), ff. 131v-132v; ma alla problematica Enrico dedica anche la q. 3 (*Utrum Deum potest cogitari non esse*) dell'articolo 30 (*ibidem*, ff. 179v-180v).

ISSN 2385-216X

stesso Tommaso.[5] Senonché, la *quæstio V* mira precisamente all'apertura di una prospettiva differente, il cui scopo principale è quello di garantire alla conoscenza umana dell'esistenza di Dio una perfezione superiore a quella garantita dalle due vie *ex creaturis*. Tale perfezione non può essere conseguita, tuttavia, per mezzo della visione. Applicando lo schema tripartito di cui sopra all'esistenza di Dio, Enrico asserisce infatti che, nel primo caso, l'esistenza di Dio non può essere conosciuta se non per visione della sua essenza: è quello che fanno i beati, che con ciò stesso conoscono che Dio è, allo stesso modo in cui colui che vede il fuoco davanti agli occhi conosce l'esistenza del fuoco. Ora, però, conoscere Dio secondo questa modalità è del tutto impossibile all'uomo in forza delle sue sole capacità naturali, in qualsiasi stato: è impossibile, infatti, che tali capacità lo facciano pervenire a vedere, come fanno i beati, la nuda essenza di Dio, dato che tale modo di conoscenza eccede del tutto la natura dell'uomo in quanto tale.[6]

È invece il secondo dei tre casi quello che risponde ai *desiderata* di Enrico, anche perché esso risulta possibile precisamente nel caso di Dio: non è infatti possibile conoscere l'esistenza di alcuna cosa almeno che questa non sia inclusa nella quiddità della cosa stessa; ora, però, questo è ciò che accade in Dio, e solo in lui, perché solo in Dio l'essenza è identica all'essere (ossia non solo all'essere dell'essenza, ma anche all'essere dell'esistenza attuale).[7] Ne risulta che, da un lato, un tale modo di conoscenza non può condurre alla dimostrazione dell'essere di alcuna creatura, di cui si può difatti conoscere l'essenza senza sapere che essa è, e, anzi, anche intendendo, allo stesso tempo, che essa non è; ma anche, dall'altro lato, che in tal modo è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, conoscendo cioè la sua quiddità, la sua essenza, ossia conoscendo che essa è tale da essere, in Dio, identica all'essere. Per mezzo di tale conoscenza, si può quindi conoscere, a partire dall'essenza di Dio, che la sua esistenza è necessaria, di modo che non è possibile intendere la sua essenza e, insieme, intendere che essa non esiste. Ed in questo modo è possibile per l'uomo avere una conoscenza di Dio in forza delle sue capacità naturali:

---

[5] Cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand…*, cit, p. 98.

[6] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…'*, cit., vol. I, art. 22, q. 5: «*Primo modo non cognoscitur Deus esse nisi videndo eius nudam essentiam, sicut vident eam sancti in patria, scientes per hoc deum esse, sicut videns ignem præ oculis, per hoc scit ignem esse. Et hac via cognoscendi scire deum esse impossibile est homini ex puris naturalibus in quocunque statu, quia omnino impossibile est eum ex puris naturalibus pervenire ad videndum nudam dei essentiam, quia talis modus cognoscendi deum excedit omnino natura hominis: ut homo est simpliciter. Ita quod hominem videre nude divinam essentiam ex puris naturalibus, sicut vident eam beati per gloriam, omnino est impossibile, de quo aliquando debet esse quæstio difficilis in se*».

[7] Secondo Enrico, infatti, si dà identità fra essenza ed *esse essentiæ* anche nelle creature, mentre ciò che specifica il caso di Dio è l'identità dell'essenza con lo stesso *esse existentiæ*: «De tali ergo ente et esse dicendum absolute quod non solum in Deo creatore, sed et in creatura causata ab ipso, esse rei non est aliquid aliud re præter eius essentiam, nec dicitur aliquid esse ens sive creator sive creatura per aliquam dispositionem additam essentiæ suæ, sed per ipsam suam essentiam». Sulla dottrina dell'*esse existentiæ* in Enrico, cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand…*, cit., p. 41.

ISSN 2385-216X

Secundo modo nullam rem contingit scire esse in effectu, nisi quidditas sua includat suum esse existentiæ, quod contingit in solo deo, quia in solo deo idem sunt essentia, et esse: non solum essentiæ, sed etiam actualis existentiæ, ut dictum est supra. Igitur isto modo cognoscendi nulla creatura potest sciri esse: contingit enim scire et cognoscere essentiam cuiuslibet creaturæ, non sciendo eam esse: immo cointelligendo eam non esse. Sed solum deum possibile est scire esse: sciendo eius quiditatem et essentiam: quod scilicet talis sit quod in eo idem sint essentia et esse, et per hoc scire ex eius essentia quod sit necessaria existentia, ita quod non sit possibile intelligere eius essentiam, intelligendum cum hoc ipsam non existere in effectu, ut infra videbitur, et hoc possibile est hominem scire et cognoscere de deo ex puris naturalibus, ut infra videbitur.[8]

Ne segue che, in questo modo, si conosce l'essere di Dio conoscendo la sua essenza in quanto questa lo include in sé. In Dio, ripete infatti Enrico, si dà identità fra essenza ed essenza, come – aggiunge – è manifestissimo a chi può contemplarne, per pura visione, l'essenza.[9] Enrico è pronto anche ad individuare un supporto autoritativo a sostegno della sua tesi: l'affermazione di Avicenna per cui l'uomo può conoscere che Dio è a partire dalla via delle 'proposizioni universali intelligibili' e non dalla testimonianza delle cose sensibili.[10] Enrico ritiene che la tesi di Avicenna vada interpretata leggendo in essa proprio il riconoscimento della possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta a partire dell'identità dell'essenza con l'essere. Per mostrarlo, Enrico procede per prima cosa ad un'esegesi dell'espressione 'proposizioni universali intelligibili', di cui teorizza l'identità con le proposizioni universali concernenti l'ente, l'uno ed il bene e, più in generale, le prime intenzioni di tutte le cose: si tratta cioè delle proposizioni che per prime sono concepite dall'intelletto e in cui l'uomo può percepire l'ente assolutamente

---

[8] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*', cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vC.

[9] *Ibidem,* f. 134vC.

[10] *Ibidem,* f. 134vC: «Hoc ut credo intellexit Avicenna cum dixit quod possit homo scire deum esse, ex via propositionum universalium intelligibilium: non ex via testificationis sensibilium». Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. par S. van Riet, 3 vols., Louvain/Leiden, Peeters/Brill, 1977-1983, tract. 1, c. 3, vol. I, pp. 23^{31}-24^{38}: «Postea vero manifestabitur tibi innuendo quod nos habemus viam ad stabiliendum primum principium, non ex via testificationis sensibilium, sed *ex via propositionum universalium intelligibilium per se notarum*, quæ facit necessarium quod ens habet principium quod est necesse esse, et prohibet illud esse variabile et multiplex ullo modo, et facit debere illud esse principium totius, et quod totum debet esse per illud secundum ordinem totius». Sull'influsso avicenniano, cfr. J. JANNSENS, *Elements of Avicennian Metaphysics in the* Summa, in G. GULDENTOPS – C. STEEL, *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven, UP, 2003, pp. 41-59 (per la prova dell'esistenza di Dio, in particolare, cfr. pp. 50-52, dove l'A. mete in luce gli elementi di divergenza fra Enrico ed Avicenna).

ISSN 2385-216X

buono o assolutamente vero.[11] Ora, tale è necessariamente qualcosa che è in sé sussistente, non partecipato in altro, e ciò che è sussistente e non partecipato coincide con il bene stesso, con la verità stessa, con Dio stesso: «*Tale autem est necessario subsistens quid in se, non in alio participatum, et quod tale est, ipsum esse est, ipsum bonum est, ipsa veritas est, ipse deus est*».[12]

Per supportare l'identificazione delle prime intenzioni di Avicenna con Dio, Enrico si appoggia sull'autorità del libro ottavo del *De Trinitate* di Agostino: Dio è la verità. Certamente, non appena si intende che la verità è, non ci si deve chiedere cosa essa sia, poiché la caligine delle immagini corporee viene subito a turbare la serenità con cui si era detto che la verità è ed in cui si deve rimanere, perché, se non ci si riuscisse, si dovrebbe ripartire dalle solite cose terrene. Se ci si riesce, però, si deve indirizzare lo sguardo non a questo o a quel bene, ma al bene stesso: così si vedrà Dio stesso, che non è bene per un altro bene, bensì il bene di tutti i beni. E poiché il bene così concepito, assolutamente, è il concetto del bene universale, allora Agostino aggiunge che noi non potremmo dire che una cosa è meglio di un'altra, allorché giudichiamo con verità, se non fosse impressa in noi la nozione del bene stesso: né per il nostro animo sarebbe possibile convertirsi al bene per essere un animo buono, se non sussistesse in sé il bene stesso, allontanandosi dal quale non ci sarebbe modo di convertirsi per chi aspirasse a liberarsi dai propri peccati.[13] E, così,

---

[11] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vD: «Sunt autem propositones illæ universales de ente, uno et bono, et primis rerum intentionibus, quæ primo concipiuntur ab intellectu, in quibus potest homo percipere ens simpliciter bonum, aut verum simpliciter».

[12] *Ibidem*, f. 134vD.

[13] *Ibidem*, f. 134vD: «*Secundum quod dicit Augu. VIII. De trini. Deus veritas est. Cum audis veritas est, noli quærere quid sit veritas. Statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium: et nebula phantasmatum, et perturbant serenitatem: quod primo ictu diluxit tibi: cum dicere veritas est. Ecce in ipso proprio ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas, mane si potes, si non potes, relaberis ista solita terrena. Ecce iterum bonum hoc bonum illud: et vide ipsum bonum si potes: ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Et quia boni sic simpliciter concepti, conceptus quidem boni universalis est, et primus conceptus boni, post quem sequuntur alii, subdit Aug. ibidem. Non dicerem aliud alio melius: cum vere iudicamus: nisi nobis esset impressa notio ipsius boni: et non est quo se convertat animus ut fiat bonus animus, nisi maneret in se illud bonum, unde si se avertit: non est quo iterum si voluerit se emendare convertat*». Cfr. AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 8, 2, CCSL L 271^{30-38} (PL XLII 949-950): «*deus veritas est. Hoc enim scriptum est: Quoniam deus lux est, non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: veritas est. Noli quærere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quæ primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas. Ecce in ipso primo ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena*»; Cfr. AUGUSTINUS, *Ivi*, lib. 8, 3, CCSL 271^{41}; 272^{15-20}; 273^{42-44} (PL XII 949): «*Ecce iterum vide, si potes […] vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis vel quæ commemoraui vel quæ alia cernuntur sive cogitantur diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus nisi esset nobis impressa notio*

ISSN 2385-216X

poiché tanto secondo Avicenna, quanto secondo verità, i concetti quanto più sono semplici, tanto più sono primi, e, perciò, le nozioni di *unum*, di *res*, e così via, si imprimono immediatamente nell'anima, mediante un'impressione originaria che non è acquisita da nozioni che precedano, e secondo Agostino intendendo l'ente di ogni ente ed il bene assoluto di bene, si intende Dio, allora, tanto secondo Avicenna quanto secondo Agostino, è a partire da questi concetti universali, e non dalla cose sensibili, che si intende e si conosce che Dio è. E quello che essi dicono è, senz'altro, vero.[14]

L'esistenza di Dio è, quindi, provata *ex conceptibus propositionum universalium* e non *ex via testificationis sensibilium*. Riallacciandosi tacitamente alla struttura tripartita dello schema tracciato all'inizio, Enrico viene a rilevare la differenza tra un tale procedimento e quelli che giungono alla conoscenza di Dio a partire dalla testimonianza delle cose sensibili, ossia le prove *a posteriori* esposte nella *quæstio IV*, in cui è l'essere delle creature ad attestare l'essere di Dio. Ma questo rilievo è subito bilanciato da un'osservazione su cui Enrico pone un'enfasi del tutto particolare: la prova dalle proposizioni universali non è completamente differente da una conoscenza di Dio per mezzo delle creature, in quanto si origina dalla conoscenza dell'essenza delle creature. Infatti, è a partire dalla verità e dalla bontà delle creature che si intende ciò che è vero e buono in senso assoluto:

> Est enim iste modus alius a via cognoscendi deum esse testificatione sensibilium: qua esse creaturæ testificatur esse dei: secundum quod apparuit in quæstione precedenti. Non tamen non est omnino iste alius modus a via cognoscendi deum esse per creaturas, quia iste modus ortum sumit a cognitione essentiæ creaturæ. Ex veritate enim et bonitate creaturæ intelligimus verum et bonum simpliciter.[15]

La divergenza sta dunque in questo, che tale prova non procede dall'esistenza, bensì dall'essenza. Questa differenza si colloca però su una base comune, costituita dal fatto che si muove in entrambi i casi dalle creature; e questo è dirimente per intendere la natura della procedura di cui la *quæstio V* ha indicato la possibilità. L'opposizione non è fra una dimostrazione *ex creaturis*

---

ipsius boni […] Unde se si rursus avertat fiatque non bonus, hoc ipso quod se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum si voluerit emendare convertat».

[14] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…'*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 134vD: «Et ita cum secundum Avicennam et secundum veritatem conceptus quanto sunt simpliciores, tanto sunt priores, et ideo unum/res/et talia statim imprimuntur in anima, prima impressione, quæ non acquiritur ex aliis notioribus se, et secundum Augustinum intelligendo ens omnis entis, et bonum simpliciter omnis boni, intelligitur deus. Ideo ex talibus conceptibus propositionum universalium contingit secundum Avicennam et Augustinum intelligere et scire deum esse, non ex via testificationis sensibilium, quod procul dubium verum est». Sull'influsso di Agostino, cfr. R. J. TESKE, *Augustine's Influence on the Philosophy od Henry of Ghent*, in K. PAFFENROTH (ed.), *Augustin and Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 197-218; R. J. TESKE *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*, cit., pp. 165-189, in particolare sull'esistenza di Dio, pp. 178-188.

[15] *Ibidem*, f. 134vDE.

ISSN 2385-216X

ed una non *ex creaturis*, ma si struttura e si definisce all'interno della dimostrazione *ex creaturis*, a seconda che si muova dall'esistenza o dall'essenza delle creature stesse. È difatti sulla base di un procedimento di astrazione dall'essenza dalle creature che si perviene al concetto di Dio su cui la ruota prova. Se, astraendo da questo o da quel bene, possiamo intendere il bene ed il vero in se stessi, in quanto tali, cioè, e non quanto sono in questa o in quella cosa, in ciò stesso intendiamo Dio.[16]

Sennonché, precisa Enrico, una tale conoscenza, che pure non è a noi impossibile, è tuttavia estremamente ardua: come scrive Agostino nel *De ordine*, per la nostra anima, condizionata dalle cose sensibili, è difficile tornare in se stessa.[17] Il rilievo di Enrico ha uno scopo preciso: quello di liberare Avicenna dall'accusa che, contro lui, aveva mosso Averroè, teorizzando l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di enti astratti a partire dal movimento.[18] Infatti, proprio l'affermazione, da parte di Avicenna, che a causa della debolezza delle nostre anime non possiamo procedere per la via delle proposizioni universali se non a partire da qualche ordine di universalità delle cose, lascia intendere che egli è d'accordo sul fatto che tale prova è desunta dalle creature. Ragion per cui egli aggiunge che, in se stessa, una tale scienza di Dio è al di sopra di ogni conoscenza, ma, rispetto a noi, essa occupa l'ultimo posto.[19]

---

[16] *Ibidem*, f. 134vE: «*Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo, sed ut stans, deum in hoc intelligimus*».

[17] *Ibidem*, f. 134vE-135rE: «*Sed hoc vel non possumus, vel vix possum propter debilitatem animarum nostrarum: non ob aliud (ut dicit Aug. lib. II. De ordine) nisi quia in istorum sensibilium negotia mentem nostram progressam redire in semetipsam difficile est*». Cfr. AUGUSTINUS, *De ordine*, lib. 2, 11, 30, CCSL XXIX 124[4-6] (PL XXXII 1009): «[...] *non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est*».

[18] AVERRŒS, *In Aristotelis Metaphysicorum*, Venetiis, Iunctas, 1574, lib. 12, comm. 5, f. 293r: «*Et ideo impossibile est declarare aliquid abstractum esse nisi ex motu, et omnes viæ quæ reputantur esse ducentes ad primum motorum esse præter viam motus equaliter sunt insufficientes, et si essent veræ essent numeratæ in prima philosophia*». Il rilievo di Averroè si inseriva all'interno della critica alla pretesa avicenniana che la dimostrazione dell'esistenza del primo principio spetti alla metafisica, la quale critica si riconnetteva alla capitale controversia concernente il *subjectum* della metafisica. Cfr., sempre nel commento alla *Metafisica*, anche lib. 4, c. 3 (ed. cit., f. 67), ma anche *In Aristotelis Physicorum,* Venetiis, Iunctas, 1562, lib. 1, comm. 83, f. 47; lib. 2, c. 22, ff. 56-57, c. 26, f. 59, c. 73, f. 74; lib. 8, c. 3, f. 340. Su questo tema, cfr., ancora, lo studio classico di E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», II, 1927, pp. 89-149: 91-100.

[19] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...'*, cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 135rE: «*Iste ergo modus cognoscendi deum esse, licet non sit testificationis creaturarum, quod eleganter dicit Avicenna ortum tamen sumit a creaturis, in quo, quasi hoc non consensisset Avicennæ eum reprehendit Averr. et male. Illud enim bene insinuavit Avice. cum adiunxit quod propter infirmitatem animarum*

Che una tale via sia desunta dalle creature è, d'altronde, ciò che sostiene anche lo stesso Agostino nel *De trinitate*, allorché, sempre nel libro VIII, asserisce che se si potesse, quando si intende parlare di questo o di quel bene particolare (che, da un altro punto di vista, potrebbero non essere buoni), cogliere il bene in se stesso, per cui tutte le altre cose sono buone per partecipazione, allora, si coglierebbe anche il bene stesso. Se, dunque, si potesse, sottratti i beni particolari, cogliere ciò che è bene per se stesso, allora si coglierebbe Dio.[20]

Enrico dichiara che questo modo di conoscere Dio sarà chiarito successivamente, nella trattazione sull'unità di Dio;[21] in realtà, però, in quel luogo, la questione dell'unità di Dio sarà trattata indipendentemente da quella dell'esistenza.[22] Enrico insiste altresì sul fatto che questo secondo modo di conoscere Dio procede, precisamente come il primo, dalle creature, ma ne sottolinea la maggiore perfezione. Nel primo modo, infatti, si può pervenire alla conoscenza dell'essere senza conoscere che il predicato appartiene all'essenza del soggetto, mentre nel secondo tale appartenenza è conosciuta necessariamente: «*Et est ista via sciendi deum esse, multo perfectior quam secunda, licet ambæ sint ex creaturis: quia in illa potest sciri de esse absque eo quod cognoscatur prædicatum esse de ratione subiecti, quod necessario scitur in ista*»[23]. Ne deriva che, seguendo questa via, si conosce l'essenza e l'esistenza di Dio in modo più particolare e distinto che nell'altra: in questa, infatti, si conosce solo che esiste una qualche natura superiore e precedente ogni creatura, senza però conoscere perché in Dio si dia la somma semplicità e l'identità dell'essere e dell'essenza. Una tale conoscenza, invece, è senz'altro ottenuta per mezzo della seconda procedura: «*Et ideo in ista*

---

nostrarum non possumus per illam viam incedere, nisi aliquibus ordinibus universitatis eorum quæ sunt. Unde addit ibidem. Ex merito huius scientiæ est: ut sit excellentior super omnes: quantum vero ad nos, posterioratur post omnes». Per il riferimento ad Avicenna, cfr. *Liber de philosophia prima…*, cit., tract. 1, c. 3, vol. I, pp. 24[38-41]: «*Sed nos propter infirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrativam, quæ est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa ad causatum, nisi in aliquibus ordinibus universitatis eorum quæ sunt, sine discretion*».

[20] *Ibidem*: «*Unde et quod ista via ortum sumit a creaturis, bene docet Aug. VIII. De tri. dicens. Cum audis hoc bonum et illud bonum, quæ possunt alias dici non bona, si poteris sine illis quæ participatione bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt, simul etiam et ipsum intelligis cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum*». Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 8, 3, CCSL L 273[45-52] (PL XLII 950): «*Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quæ possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quæ participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum*».

[21] *Ibidem.*

[22] Al contrario di quel che pretende A. PÉGIS, *Towards a New Way…*, cit., p. 244; *Henry of Ghent and the New Way…*, cit., p. 159. Cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand…*, cit., pp. 108 e 110.

[23] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*', cit., vol. I, art. 22, q. 5, vol. I, f. 135rE.

ISSN 2385-216X

cognoscitur divina essentia, et quod sit deus magis in particolari et distincte quam in illa. In illa enim scitur solum quod est aliqua natura superior et prior omni creatura, absque eo quod sciatur quia in ipso est summa simplicitas et identitas esse et essentiæ: quod scit in ista».[24]

Non ci sono quindi che tre possibilità. O Avicenna non sapeva quel che diceva ed ha mentito dicendo che per conoscere che Dio è ci si offre una via altra da quella offerta dalla testimonianza delle cose sensibili; o va intepretato nel modo che qui si è proposto; o, infine, non ha parlato *physice*. Scrive Enrico: «*Aut ergo Avicenna ignoravit quod dicit, et mentitus est dicendo quod est nobis alia via ad cognoscendum deum esse, quam ex testificatione sensibilium: aut intellexit ut ita expositum est, aut non physice loquutus est*».[25]

II. LETTURE DELLA DIMOSTRAZIONE DI ENRICO

La natura della dimostrazione di Enrico di Gand i suoi differenti aspetti la storiografia contemporanea è stata oggetto, fra gli interpreti, di letture spesso profondamente diverse fra loro.[26] Rispetto ad esse, ciò che mi interessa sottolineare, qui, è il dissenso sulla struttura stessa dell'argomento, di cui sono stati enfatizzati, da alcuni, gli elementi *a posteriori*[27] e, da altri, invece, quelli *a priori*,[28] sino ad individuare nell'argomento di Enrico un precursore non solo di quello di Duns Scoto, ma anche di Francisco Suárez.[29]

Secondo Suárez, sebbene parlando in senso stretto non sia possibile dare una

---

[24] *Ibidem.*

[25] Ivi, f. 135rF.

[26] Lo rileva anche R. TESKE, *Henry of Ghent…*, cit., p. 19: «Despite the number of studies of the argument by distinguished scholars, there is not a consensus on the nature of the argument or in its structure».

[27] Cfr. R. MACKEN, *The Metaphysical Proof…*, cit., pp. 259-260, la cui opinione è sottoscritta anche da J. JANNSENS, *Elements of Avicennian…*, cit., p. 50.

[28] A partire da J. PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique…*, cit., pp. 311-320.

[29] A. C. PÉGIS, *Four Medieval Ways to God…*, cit., p. 358; S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 143-147. Per un giudizio fortemente limitativo, che sottoscrivo, rispetto alle analogie dell'argomento di Enrico con quello di Suárez, cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand…*, cit. p. 110, n. 39. Si spinge, invece, addirittura più in là, cronologicamente, M. LATZER, *The Proofs for the Existence of God: Henry of Ghent and Duns Scotus as Precursors of Leibniz*, in «The Modern schoolman», LXXIV, 1997, pp. 143-160: 147-155. Per gli aspetti *a priori* degli Suárez e Scoto, ampiamente trattati dalla letteratura critica, mi permetto di rinviare a I. AGOSTINI, *La démonstration…*, cit., pp. 77-86 e 339-355; risp., pp. 103-108 e 315-323.

ISSN 2385-216X

dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, nondimeno è ancora possibile un'altra modalità di dimostrazione *a priori*: dopo aver provato *a posteriori* che un dato attributo appartiene a Dio, è ancora possibile dimostrare *a priori* un altro attributo deducendolo da quello, al modo in cui, ad esempio, l'immutabilità di Dio può essere dedotta *a priori* dalla sua immensità. Ad un tale procedimento, infatti, basta la distinzione di ragione fra gli attributi:

> Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur [...]. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa.[30]

La procedura qui delineata muove da attributi guadagnati *a posteriori*; ma, dimostrato *a posteriori* che Dio è un ente necessario ed a sé, si dimostra *a priori*, a partire da un tale attributo, che non esiste altro ente necessario ed a sé e, per conseguenza, che Dio esiste. Insiste Suárez: «*Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse*».[31]

La prova possiede dunque una vera struttura *a priori*. Invece, Enrico non solo insiste a più riprese, nella *quæstio V*, su come il suo argomento ruoti sulla considerazione delle stesse creature, ma nella *quæstio VI*, oltre a negare la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, asserisce, senza ulteriori specificazioni, che essa è dimostrata a partire dalle creature. Se si considera la natura di Dio in se stesso, argomentava, l'esistenza divina non è dimostrabile dall'uomo in quanto non è conoscibile attraverso un termine medio: fra essere ed essenza, infatti, si dà identità in Dio, il quale, quindi, non ha nulla che lo preceda. Dio, invece, è dimostrabile in quanto è considerato dal nostro intelletto: non, però, l'essere di Dio, ma l'essere significato dalla composizione del nostro intelletto. Una tale dimostrazione avviene a partire dalle creature:

> Et secundum hoc dicendum ad quæstionem: quia quantum est de natura dei in se, deum esse non est demonstrabile homini: quia non est per medium conoscibile: eo quod non est medium inter eius esse et essentiam, sed penitus sunt idem ut dictum est supra: et ideo non habet prius aut notius ipso [...] Quantum vero est ex dispositione intellectus nostri: bene est ei demonstrabile: non dico esse dei quod habet in se: sed quod significat compositionem intellectus: ut quod ista enunciatio sit vera: qua dicitur deus est: et

---

[30] F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ,* disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera Omnia,* 28 voll., apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1856-1878, vol. XXVI, p. 47b. Per il riferimento a Dionigi, cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXII 1155AB.

[31] F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ,* disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera omnia…*, cit., vol. XXVI, n. 2, p. 47b.

ISSN 2385-216X

hoc est ei demonstrabile ex creaturis tanquam ex sibi notioribus.[32]

Come rilevavo sopra, d'altronde, la differenza con le procedure di impostazione aristotelica adottate nella *quæstio III* non può essere qualificata ricorrendo alla coppia opposizionale *ex creaturis*/non *ex creaturis*, poiché prende forma all'interno della stessa dimostrazione *ex creaturis*, a seconda che si muova dall'esistenza o dall'essenza di queste. Una tale dimostrazione si differenzia dunque per struttura da quelle aristoteliche e si caratterizza esplicitamente come *a priori* perché muove dall'essenza delle creature e non dalla loro esistenza, senza però configurarsi in alcun modo come una prova *propter quid*.[33] E questo è il punto di irriducibile diversità rispetto alla prospettiva suáreziana, in cui la dimostrazione dell'esistenza di Dio è a *priori* in quanto muove dagli attributi divini stessi (identici all'essenza) per espletarne una deduzione secondo il modello della dimostrazione *ex causis* degli *Analitici secondi* aristotelici. Nulla, così, nell'argomento di Enrico, richiama quella inferenza *a priori* dall'essenza che caratterizza una dimostrazione *propter quid* e che invece costituisce il tratto tipico della dimostrazione di Suárez.

Certamente, in Enrico, l'esistenza di Dio viene guadagnata anche per mezzo dell'essenza di Dio, in quanto l'ascesa dall'essenza delle creature all'essenza divina, ovvero dalle verità attestate nel mondo sensibile alla Verità, è seguita, per conchiudere la dimostrazione guadagnando l'esistenza di Dio, dalla statuizione dell'identità, in Dio, fra essenza ed esistenza. Ma non c'è qui alcuna deduzione dall'essenza, bensì solo la constatazione immediata dell'esistenza di Dio stante l'identità di questa con l'essenza. Né la dimostrazione dell'unicità di Dio quale si ha nell'articolo 25 può costituire, come invece talvolta si è preteso,[34] un motivo sufficiente per ritenere quella di Enrico una prova *a priori* sul modello di quella suáreziana, che si completa precisamente per mezzo della deduzione dell'unità dall'essenza di Dio. Il motivo è che la dimostrazione dell'unicità di Dio non costituisce, in Enrico, un punto integrante della dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma la presuppone come già eseguita. Vero è che Enrico rinvia all'articolo 25 per mostrare in concreto come la procedura (*modus*) descritta nell'art. 22 effettivamente funzioni: «*Istum autem modum probandi deum esse ex propositionibus universalibus, aliter quam supra dictum est, ex testificatione sensibilium videbimus infra loquendo de dei unitate*».[35] Tuttavia, egli non presenta mai, né qui, né nell'articolo in questione, la dimostrazione dell'unicità di Dio come una tappa richiesta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, che, anzi, sembra considerare conclusa indipendentemente dalla dimostrazione dell'unità di Dio; sicché il riferimento all'unità costituisce piuttosto un *exemplum* della procedura *a priori* qui descritta, che una sua parte costitutiva.[36] I due livelli che Suárez

[32] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*, cit., a. 22, q. 4, col. 132*v*I-L.

[33] Concordo con il rilievo di O. BOULNOIS, *L'Universel et le trascendant…*, cit., p. 247.

[34] Cfr. A. PÉGIS, *Toward a New Way…*, cit., p. 244.

[35] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*, cit., art. 22, q. 5, *f.* 135rE.

[36] Sottolinerei, quindi, come interventi della letteratura critica successivi a quelli di Pégis abbiano ridimensionato fortemente il peso dell'articolo 25 nell'economia della questione: cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand…*, cit., p. 110, ma anche S. DUMONT, *Henry of Ghent…*, cit., che menziona

ISSN 2385-216X

collegherà non sono qui, da Enrico, mai connessi fra loro.

Ma, anche al di là di questi dati che pur sembrano supportare, se non in modo univoco, certo in maniera determinante, un'esegèsi della struttura della prova metafisica di Enrico che la distingua nettamente da quella che sarà poi la prova di Suárez, un elemento dirimente mi pare offerto dall'immagine che del teologo ebbero, con rarissime eccezioni, i suoi contemporanei; dall'immagine, cioè, che di Enrico ci ha trasmesso la storia stessa del problema dell'esistenza di Dio. Per cominciare, negli ampi *status quæstionis* sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio, i teologi seicenteschi, oltre ad attribuire ad Enrico – come mostrerò nella seconda parte di questo libro – la tesi della negazione della possibilità di una dimostrazione *a priori*,[37] lo collocheranno spesso dal lato dei difensori delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, opponendolo ai sostenitori delle dimostrazioni *a priori* (e quindi a Suárez).[38] Certamente, va qui precisato, per meglio intendere il

---

raramente l'art. 25 (il rilievo è di R. J. TESKE, *Henry of Ghent…*, cit., p. 33, nota n. 9). Ancor più radicale, M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent…*, cit., pp. 177-179: contro il tentativo, avanzato dallo stesso Dumont (*Henry of Ghent as a Source…*, pp. 155-187), di individuare comunque un luogo in cui sia veramente operante la prova *a priori* (localizzato in *Summa quæstionum ordinarium…*, cit. art. 24, q. 6 [*Utrum quid est deus potest sciri ex creaturis*, ff. 141*r*L-143*v*D]), avanza l'ipotesi che Enrico non abbia mai veramente formulato la prova *a priori*.

[37] C. GIL, *Commentationum theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei, libri duo,* sumptibus Antonii Hierati, Coloniæ Agrippinæ 1610, lib. 1, tract. 8, cap. 4, p. 392a: «*Hæc est Henrici in Summa art 22. q. 4*»; p. 394b: «*Assertio hæc est expressa Henric. in Sum. articul. 22. quæstion. 4 et 5*»; A. TANNER, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomæ, quatuor tomis comprehensa,* 3 voll., typis Guilielmi Ederi, Ingolstadii 1626-1627, disp. 2, q. 1, dub. 3, vol. I, col. 168: «Deum est, demonstrari quidem posse a posteriori, et per demonstrationem Quia […'] Ita […'] Henricus in Sum. a. 22. q. 1 et 4»; J. WIGGERS, *Commentaria de Deo trino et uno, De Angelis et operibus sex dierum,* ex officina Bernardini Masii sub viridi Cruce, Lovanii 1641, q. 2, a. 2, p. 25a: «*Est […'] a Gandavo in Summa art. 22. q. 1 et 4*»; S. IZQUIERDO, *Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur*, 2 voll., ex typographia Varesiana, Romæ 1664-1670, tract. 1, q. 6, vol. I, p. 18a: «*Tertia, ac veluti media sententia asserit, a posteriori quidem posse demonstrari, Deum esse: a priori vero non item. Sic sentit […'] Henric. in Sum. artic. 22. quæst. 1 et 4*»; M. BORRULL, *Tractatus duo de essentia, et attributis, et visione Dei*, sumpt. Philippi Borde,Laur. Arnaud, Petri Borde, Guill. Barbier, Lugduni 1664, disp. 2, sez. 4, p. 87: «*Prior sententia negat. Ita […'] Henricus quæst. 4. art. 22*».

[38] Cfr. A. TANNER, *Universa theologia scholastica…*, cit., disp. 2, q. 1, dub. 3, vol. I, col. 168: «Deum est, demonstrari quidem posse a posteriori […] non autem a priori, et per demonstrationem propter quid. Ita […] Henricus in sum. a. 22. q. 1 et 4»; J. WIGGERS, *Commentaria de Deo trino et uno, De Angelis et operibus sex dierum*, Lovanii, ex officina Bernardini Masii sub viridi Cruce 1641, q. 2, a. 2, p. 26a: «*Potest a posteriori, et demonstratione quia est, demonstrati Deum esse. Est communis […] et eorum quos pro præcedente conclusione citavimus*» (con rinvio a p. 25a, dov'è citato Enrico); T. PIUS A

significato di questo dato, che una tale collocazione della posizione di Enrico non passava attraverso un'interpretazione della prova metafisica della *quæstio V* come prova *a posteriori*, bensì attraverso il riferimento esclusivo alle tesi difese da Enrico nella *quæstio IV*, alla quale soltanto coloro che richiameranno la posizione di Enrico si riferiscono. Sicché, quel che si registra è un silenzio sulla prospettiva aperta da Enrico nella *quæstio V*; un quadro generale netto, cui farà eccezione Alessandro Pesanzio,[39] ed anche molto povero rispetto alla ricchezza del testo di Enrico. Ma tant'è: questo fu l'Enrico che passò alla storia; la storia di una non recezione della prova metafisica della *quæstio V*.

III. *RECEPTIO ENRICI*

Più interessante, invece, seguire la lettura di Enrico fornita dai suoi seguaci seicenteschi,[40] ma non per una qualche considerazione della posizione assunta da Enrico nella *quæstio V*, la quale resta, anche qui, completamente marginale, bensì per il tentativo di collocare Enrico all'interno del dibattito sulla prova *a priori* così come s'era sviluppato dopo Suárez.

La questione non è messa a tema nei *Paradoxa theologica et philosophica Henrici Gandavensis Doctoris Solemnis* di Enrico Antionio Burgo (m. 1630), pubblicati a Bologna nel 1627, ma sarà affrontata da un grande trattato teologico servita della seconda metà del XVII secolo: le *Disputationes theologicæ* di Callisto Lodigieri (m. 1710). La tesi di Lodigieri è netta: l'esistenza di Dio è dimostrabile, secondo Enrico, solo *a posteriori* e non *a priori*: lo si desume inequivocabilmente dalla *quæstio IV* dell'articolo 22.[41] Da questo punto di vista, la posizione di Enrico si mantiene sulla linea di quella di Tommaso e, più in generale, di tutti i teologi, salvo i negatori della dimostrabilità dell'esistenza di Dio o gli assertori della sua dimostrabilità *a priori*, posizione, quest'ultima, che

---

P. LERINENSI, *Pia commentaria in primam partem…*, cit., q. 2, art. 2, dubit. 1, p. 80a: «*Dicendum tamen est propositionem Deus est, posse demonstrari rationibus naturalibus, et ex effectu […] Ita docet Henric. In summa art. 22. q. 24*».

[39] A. PESANTIUS, *Commentaria brevia, ac disputationes in universam theologiam D. Thomæ tam scholasticam, quam moralem, quæ in scholis legi solet,* apud Minimam Societatem, Venetiis, 1606, pa. 1, q. 2, a. 2, disp. 1, p. 23a: «*Tripliciter autex ex Henrico, in I. par. a. 2. q. 1. Existentia rei haberi potest, primo ex potentia obiecti, secundo ex necessaria colligatione causæ cum effectu, qui arguit causam, unde pendet; tertio, ex cognitione quidditativa, sed hoc tantum sit in Deo, in quo existentia est de essentia eius, ideo qui cognosceret quidditatem Dei, statim inferret existentiam Dei*».

[40] Cfr. M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum…*, cit., pp. 392-404; J. SCHMUTZ, *Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique*, in «Medioevo», XXIV, 1998, pp. 89-149.

[41] C. LODIGERIUS, *Disputationes theologicæ liber primus. In quo juxta genuinam Henrici de Gandavo Doctoris Solemnis Ordinis Servorum B. M. V. mentem De Deo, Deique proprietatibus disseritur*, Romæ, typis Johannis Jacobi Komarek Boemi 1698, lib. 1, disp. 1, q. 2, c. 1, p. 39.

ISSN 2385-216X

si suole attribuire a Scoto e ad alcuni *recentiores*:

> Est itaque mens Henrici, Divinam existentiam, indemonstrabilem a priori, demonstrari posse a posteriori per creaturas. In quo nedum consonum habet Divum Thomam [...] verum et reliquos fere omnes Theologos unanimiter idem sentientes. Fere, inquam, omnes, non omnes omnino; Sunt enim, qui dicunt, indemostrabilem esse penitus Dei existentiam [...] Sunt etiam, qui, Dei existentiam demonstrari posse a priori autument; pro qua opinione refertur Scotus in I. dist. 2. quæst. 1. ad secundum. Sicut, et alii quidam recentiores.[42]

Secondo Lodigieri, che Enrico abbia negato la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio si desume in modo inequivocabile da quanto ha asserito nella *quæstio IV*, allorché dichiara che in Dio non c'è medio fra essere ed essenza e che, quindi, non c'è medio alcuno che lo preceda:[43]

> Satis indicat hisce verbis, hanc veritatem, quod Deus sit non esse demonstrabilem a priori, cum demonstratio a priori fieri debeat per medium prius, et notius secundum se, verum quia posset quis suspicari, non excludi per illa verba ab Henrico medium, quo sit prius, etiam prioritate rationis, seu logica, aut metaphysica, sed solum prioritate reali, propria eius, quod est vera causa; ante huius quæstionis resolutionem, meum erit ostendere, eam esse Henrici mentem, ut esse Dei nullum admittat medium, quod ipso sit prius quacumque proprietate; quod utique haud erit difficile, si attendatur hujus magistri doctrina, ubique docentis, nec ipsam essentiam Dei, quæ est primum simpliciter prædicatum, esse priorem ipso.[44]

L'argomento punta a neutralizzare la possibilità teorica individuabile da chi ritenesse che la presa di posizione di Enrico fosse intesa a negare solo una dimostrazione *a priori* basata su una priorità reale dell'essenza sull'esistenza e non, anche, su una priorità di carattere metafisico. Una posizione, questa, che Lodigieri nega a titolo personale, ma che anzitutto si premura di dichiarare come contraria alla *mens* di Enrico, secondo cui l'essere di Dio non ammette alcun medio che preceda una qualsisivogla proprietà. Questo risulterà facilmente, osserva Lodigieri, anche solo considerando come Enrico ritenga che neanche l'essenza di Dio, che è il primo predicato *simpliciter*, viene prima dell'essere.

In tal modo, la posizione di Enrico era aggiornata rispetto ai dibattiti più recenti, e nel senso per l'appunto della negazione della possibilità che intanto, nel dibattito seicentesco sull'esistenza di Dio, era venuta definendosi a sostegno della rivendicazione della validità di una dimostrazione *a priori*: quella di una priorità logica e non solo reale rispetto all'essere.[45] Per il resto, le dimostrazioni di Enrico addotte da Lodigieri per provare a l'esistenza di Dio sono quelle tratte dall'articolo 4, che sono esposte senza alcun cenno significativo alla prova dell'articolo 5; in tal

---

[42] Ivi, p. 40.

[43] HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium…*, cit., a. 22, q. 4, col. 132vI-L.

[44] Ivi, q. 3, p. 56.

[45] Non posso che rinviare, qui, a I. AGOSTINI, *La démonstration…*, cit., Parie II.

ISSN 2385-216X

modo non solo era negata la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, ma neppure aveva alcun seguito la proposta, che certamente costituiva il momento più originale della speculazione enriciana sul problema in questione, di un modello di prova *a priori* (nel senso che si è visto), quale era stato elaborato nella *quæstio* V della *Summa gandavensis*.

Non sarà differente, su quest'ultimo punto, la posizione assunta, in proposito, dal sassarese Giorgio Sogia, vescovo di Bosa dal 1689 al 1701, nelle sue *Quæstiones disputatæ* sul primo libro delle *Sententiæ* (1689), che, dichiarando la possibilità di una dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio,[46] utilizzerà solo gli argomenti dell'articolo 4,[47] trascurando la prova dell'articolo 5. C'è però una differenza significativa fra la prospettiva di Lodigieri e quella di Sogia. Quest'ultimo, infatti, dichiara l'esistenza di Dio come dimostrabile anche *a priori*, richiamandosi, anzi, proprio all'autorità di Enrico:

> Demonstratur etiam Deus quasi a priori, quia licet non habeat ullam sui causa phisicam, quæ requiritur ad propriam a priori demonstrationem, tamen probabile est; posse eius existentiam demonstrari ex prædicatis intrinsecis ipsius Dei ratione prioribus existentia, et cum illa connexis, ut insinuat Henr. num. 23.[48]

Eppure, è proprio il modo in cui Sogia argomenta a favore di una *prova a priori* dell'esistenza di Enrico che, indirettamente, conferma sostanzialmente il dato che rilevavo sopra, ovvero la mancata ricezione della prova metafisica di Enrico nella storia del problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio nella scolastica moderna: non era infatti, sulla base dell'articolo 5, che giocava un ruolo del tutto marginale nel complesso della trattazione di Sogia, bensì di un passo isolato dell'articolo 4, che veniva attribuita ad Enrico la tesi della possibilità di una prova *a priori*. Il punto non è solo che lo stesso Sogia rileva che Enrico '*insinuat*', nulla più, la possibilità di una

---

[46] G. SOGIA, *In primum librum Sententiarum Mag. Fr. Henrici a Gandavo* [...] *Quæstiones disputatæ. Pars prima De Deo Tribusque divinis personis*, Typographia Servitana per Fr. Josephum Brandino, Saceri 1689, pa. 1, disp. 2, q. 3, p. 73.

[47] Ivi, p. 73-86.

[48] Ivi, pp. 91-92. Per il riferimento ad Enrico, cf. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quæstionum ordinarium...*, cit., art. 22, q. 5, f. 134rT: «*Ad primum in oppositum: quod omnis demonstratio est per medium prius, et notius: Dicendum quod verum est, vel simpliciter, vel quo ad nos. Nunc autem licet ad probandum deum esse non sit medium prius, et notius simpliciter, bene tamen est medium prius, et notius quo ad nos, ut dictum est. Cum enim dubitamus deum esse capiendo aliquid per intellectum, ut divinam essentiam sub significato nominis confuso, ipsum mediante creatura quæ nota est nobis, esse convincimus quo ad notitiam intellectus, licet non in natura rei*». Il riferimento di Sogia è all'edizione seicentesca: HENRICUS GŒTHALS A' GANDAUO, *Summa in tres partes præcipuas digesta, ab innumeris propemodum erroribus expurgata, numeris distincta* [...'] *amplissimo deniquè indice, seu rerum omnium Medulla aucta, illustrata, exornata, ac ad novam penè formam redacta, opera, studio, labore a.r.p.m. Hieronymi Scarparii Ferrariensis*, apud Fransciscum Succium Ferrariæ, 1646, art. 22, q. 4, p. 340ab.

ISSN 2385-216X

tale prova, ma è che questa non aveva nulla a che fare con quella sviluppata nell'articolo 5: non l'identità in Dio fra essenza ed esistenza (o, meglio, fra *esse essentiæ* ed *esse existentiæ*), ma la priorità dei predicati intrinseci sull'esistenza sta a fondamento della prova proposta da Sogia. L'individuazione di una continuità fra Enrico e Suárez passava qui per una strada completamente diversa da quella che hanno cercato di mettere in luce gli interpreti odierni: anche in questo caso isolato, in cui si attribuisce ad Enrico la tesi della possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, non è sulla prova metafisica della *quæstio V* che una siffatta attribuzione si radica.

igor.agostini@unisalento.it

(Università del Salento)

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 251-266

Gian Pietro Soliani

ROSMINI E LA SECONDA SCOLASTICA. OSSERVAZIONI INTRODUTTIVE

Rosmini and Second Scholasticism: Opening Remarks

The article is a brief introduction aimed to give impulse to a broader research project on Rosmini and Second Scholasticism. Rosmini considers the 13th century as the Golden Age of Scholasticism, but he also observes a decline of Scholasticism which began roughly with the 14th century and ended with the Enlightenment. However, he stresses some positive aspects of the 17th century Scholasticism in several areas of philosophy and theology. Furthermore, he also pays attention to the 18th century Scholasticism, a hybrid form of scholastic thought deeply influenced by early modern philosophers. Finally, the article suggests a working hypothesis to investigate the early modern scholastic sources of Rosmini's thought.

I. Premessa

Questo contributo, del tutto introduttivo, intende fornire alcune indicazioni preliminari per iniziare l'indagine intorno alle complesse relazioni del pensiero di Antonio Rosmini con la Seconda Scolastica, ossia con la Scolastica dell'Età moderna. Non si tratta di svolgere un lavoro semplicemente antiquario, ma di interrogarsi sul modo in cui Rosmini è venuto a contatto con le fonti scolastiche moderne e le ha ripensate con il fine di confrontarsi dialetticamente con la modernità filosofica. Poiché a volte si ritiene che l'arco temporale più significativo della Seconda Scolastica sia quello che va dal XVI secolo circa fino al XVII secolo, occorre invece considerare che, nell'ottica di Rosmini, la Scolastica prosegue fino alla fine del XVIII secolo e che, dunque, parlare di Seconda Scolastica significa spingersi fino all'Illuminismo.[1] Le opere di Rosmini sono,

[1] Sull'espressione di conio novecentesco "Seconda Scolastica" – proposta, come noto, dal gesuita Carlo Giacon nell'opera *La Seconda Scolastica* (Fratelli Bocca, Milano 1943; ristampa Aragno, Milano 2004) –, i suoi possibili sinonimi e una proposta di caratterizzazione, si veda il recente R. Ramis-Barceló, *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*, Dykinson, Madrid 2023 e

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

infatti, anche un grande laboratorio teorico, per certi versi privo di quei paradigmi e canoni storiografici ottocenteschi e novecenteschi con i quali continuiamo ad avere che fare.

Per lungo tempo, l'attenzione sui rapporti tra Rosmini e la tradizione scolastica si è concentrata soprattutto sulle fonti medievali: Tommaso d'Aquino e, in misura minore, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto e Francisco Suárez. Se si eccettuano gli studi di Giulio Bonafede, insieme a pochi altri lavori[2] – spesso piuttosto contenuti dal punto di vista dell'approfondimento storico-filosofico –, prima della fine del XX secolo, non sono stati pubblicati studi di particolare ampiezza quanto alla portata della valorizzazione *da parte di* e alla influenza *su* Rosmini, del pensiero di matrice scolastica. L'unica eccezione è costituita dallo studio di Manuel Albendea

---

anche R. RAMIS-BARCELÓ, *La Segunda Escolástica: definición, etapas y propuesta de estudio*, in R. RAMIS-BARCELÓ-S. LANGELLA (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, Sindéresis, Madrid 2023, pp. 57-82. In generale, il volume merita di essere attentamente considerato nella sua integralità perché costituisce una prima messa a punto critica sia del concetto di Seconda Scolastica sia di concetti correlati quali "teologia scolastica" e "filosofia scolastica". Si veda in particolare, S. LANGELLA, *La Segunda Escolástica: una categoría historiográfica que reconsiderar*, in R. RAMIS-BARCELÓ-S. LANGELLA (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, pp. 19-32.

[2] Si pensi anche alle pubblicazioni di "Sodalitas thomistica", fondata dai salesiani Paolo Barale e Giuseppe Muzio. Cfr. e.g. G. MUZIO, *Tomismo di A. Rosmini*, Sansoni, Firenze 1957. Con la seconda metà del '900 sono fioriti ulteriori studi su Rosmini e Tommaso, ma anche su altri pensatori scolastici. Si pensi a P. BARALE, *Critica del Rosmini alla definizione suareziana del concreto*, in AA.VV., *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. XII, Sansoni, Firenze 1960, pp. 9-16; G. BONAFEDE, *Rosmini e la Scolastica*, LES, Roma 1963, ID., *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*, in AA.VV., *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. IV, pp. 537-551; G. CITTADINI, *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. IV, pp. 553-570; F. PERCIVALE, *Rosmini, S. Tommaso e l'Aeterni Patris*, Sodalitas, Stresa 1983; F. PETTINI, *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, «Rivista Rosminiana», XCV, 1999, 1, pp. 7-20; ivi, XCVI, 2000, 2, pp. 19-37 e ivi, XCVI, 2000, 3-4, pp. 213-231; ivi, XCVII, 2001, 3, pp. 205-226; F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003; G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012; G.P. SOLIANI, *Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano*, in «Divus Thomas», CXIII, 2020, 3, pp. 58-81; F. BINOTTO, *La realità dell'essere. Rosmini e il principio di individuazione*, in «Divus Thomas», CXXIII, 2020, 2, pp. 106-126; M. DE ANGELIS, *Il possibile in Rosmini. In dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubettino, Soveria Manelli 2021; G.P. SOLIANI, *L'oggetto primo e adeguato dell'intelletto. Ludwig Babenstuber, i tomisti dell'età moderna e il principio di cognizione rosminiano*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 85-99.

ISSN 2385-216X

sulla presenza di Francisco Suárez nel pensiero di Rosmini.[3] Come è noto, su questa tendenza degli studi hanno influito le urgenze dovute alle condanne e alla volontà di scagionare il pensiero di Rosmini dall'accusa di essere dissonante rispetto alle indicazioni dell'enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879) di Leone XIII. Come è altrettanto noto, un ulteriore aspetto, da non sottovalutare, è il tentativo di problematica appropriazione del pensiero di Rosmini da parte della tradizione neoidealista italiana (Bertrando Spaventa, Donato Jaja e, soprattutto, Giovanni Gentile), secondo la quale il ricorso alla tradizione scolastica sarebbe un semplice "ramo secco" da ascrivere alla fede cattolica del nostro autore. Da questo punto di vista, il clima oggi intellettualmente più disteso ci consente di studiare Rosmini anche secondo angoli prospettici differenti, valorizzandone tutta la sterminata ricchezza di pensiero e di riferimenti alla tradizione filosofica e teologica.

Nelle pagine che seguono manterrò separate la Scolastica del XVI e del XVII secolo da quella del XVIII secolo, in quanto caratterizzate da una differente posizione rispetto ai filosofi moderni. Infatti, se nel XVI e, per lo meno, fino agli anni '60 del XVII secolo, le tesi provenienti da autori non scolastici coevi, spesso eresiarchi, vengono discusse e criticate, ma prevalentemente per ragioni di difesa delle verità cattoliche, dalla seconda metà del XVII secolo, nei testi scolastici iniziano a comparire i primi riferimenti a Descartes, Bacon, Gassendi[4], fino a giungere a una vera e propria ibridazione di Scolastica e filosofia moderna, riscontrabile anche nel contesto italiano del XVIII secolo. In questo processo gioca un ruolo chiave il filosofo Edmond Pourchot (1651-1734), definito il "Christian Wolff francese" perché nelle sue *Institutiones philosophiae* (1695) – presenti anche nella biblioteca di Rosmini – cercò di mediare la filosofia cartesiana e malebranchiana con la metafisica di impronta scolastica, dando luogo a un esperimento seguito da molti autori dei *cursus* filosofici del XVIII secolo.[5] Un altro passaggio fondamentale è segnato dalla

---

[3] Cfr. M. ALBENDEA, *Presencia de Suárez en la filosofía de Rosmini*, in «Crisis. Revista Española de filosofia», VI, 1955, 2, pp. 149-254. A questo si possono aggiungere il seguente articolo: J.R. GIRONELLA, *La intuicion del ser en Rosmini, frente l'abstraccion del concepto de ser in Suárez. Investigación sobre la semejanza de ambos filósofos, en el primer centenario rosminiano*, in «Pensamiento», XI, 1955, pp. 433-451.

[4] Si pensi ai casi, che non possiamo qui approfondire, dei gesuiti Sebastian Izquierdo e Giovan Battista Tolomei e del cistercense Juan Caramuel Lobkowitz.

[5] Edmond Pourchot (lat. Edmundus Purchotius) fu professore di filosofia presso la Sorbona di Parigi e rettore di quella università per ben sette volte. Su consiglio di Antoine Arnauld, diffuse la fisica cartesiana e la logica di Port Royal, cercando di farle convivere con la metafisica tradizionale. Autore, tra gli altri, dell'opera in cinque volumi *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum intelligentiam comparatae* (Parigi, 1695) la cui edizione migliore risulta essere la quarta, del 1733, stampata a Lione. Al 1751 risale l'edizione padovana dell'opera e al 1760 risale l'edizione veneziana. Le *Institutiones philosophiae* furono adottate tra il 1751 e il 1753 persino alla Kyiv Mohyla Academy in Ucraina dal professor Georgij Scherbackyj, prima di essere sostituite da testi di ispirazione wolffiana (cfr. M. SYMCHYCH, *Jesuit Influences, Modernization and Anti-Modernization in Ukrainian Academic Philosophy from the End of the 16th to the End of the 18th*

ISSN 2385-216X

diffusione della filosofia di Wolff in ambito cattolico, grazie ai Gesuiti, soprattutto di lingua tedesca. Si pensi a Paul Makò von Gerek-Gede, Karl Scherffer, Leopold Biwald e al dalmata Roger Joseph Boscovich.[6] Si tratta di autori che saranno imitati, anche in Italia, da quei rami dell'ordine francescano più legati alla tradizione scotista. A questo proposito, le prossime pagine saranno utili anche per fornire alcuni esempi connessi al pensiero rosminiano.

II. ROSMINI E IL GIUDIZIO COMPLESSIVO SULLA SCOLASTICA

Il giudizio di Rosmini intorno alla Scolastica può essere ricostruito, non tanto a partire dalle opere edite, quanto grazie ai riferimenti presenti nell'epistolario. Fin dal 1830, Rosmini ha chiaro il fatto che la Scolastica è ormai «irreparabilmente caduta» e dovrebbe essere sostituita da una nuova filosofia altrettanto «solida e uniforme».[7] Secondo Rosmini, i motivi della definitiva decadenza della Scolastica sono da ricercare sia all'esterno sia all'interno della Scolastica stessa. Gli illuministi sono stati una delle principali cause esterne della morte della Scolastica, soprattutto attraverso la calunnia e dichiarando vane «le questioni difficili» sulle quali le Scuole da secoli disputavano.[8] L'epistolario rosminiano fa emergere una seppur scarna articolazione interna della tradizione scolastica. Rosmini considera quella di Tommaso d'Aquino come l'età d'oro del pensiero delle Scuole, nella quale le questioni più speculative erano considerate nel loro nesso con i princìpi della religione cristiana e con i problemi morali e sociali in generale.[9] Dopo questo periodo, sembra che la Scolastica si sia avviata a un lento declino, dovuto anche al diffondersi del nominalismo, che Rosmini vede come prodromico all'eresia protestante in teologia, oltre che al volontarismo e al sensismo in filosofia. Mentre le lettere di Rosmini, risalenti ai primi anni '30 dell''800, rilevano, con una certa frequenza, lo scadimento della filosofia, connesso

---

Century, in G. Piaia-M. Forlivesi (a cura di), *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento*, Cleup, Padova 2011, pp. 137-139. Per queste notizie biografiche, si veda J. SCHMUTZ, *Edmond Pourchot*, URL: https://web.archive.org/web/20150929002126/http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1040 (consultato il 13/11/2023). Si veda anche, G. BELGIOIOSO, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli, 1690-1733*, Milella, Lecce 1999, pp. 18-22; G.P. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 68-72.

[6] Cfr. B. BIANCO, *Le wolffianisme et les Lumières catholiques. L'anthropologie de Storchenau*, in «Archives de Philosophie», LVI, 1993, pp. 353–88.

[7] Cfr. A. ROSMINI, *Epistolario completo*, Lettera 1221, A mons. Pietro Scavini a Novara - Domodossola 14 agosto 1830, vol. III, Casale Monferrato 1887-1894, p. 409.

[8] Cfr. ivi, Lettera 1413, A sua eccellenza il Card. Zurla a Roma, Domodossola, 19 aprile 1831, vol. III, p. 705.

[9] Cfr. *Ibidem*.

ISSN 2385-216X

all'impoverimento della teologia e alla conseguente ignoranza del clero; parallelamente, lamentano che la distruzione della Scolastica ha tolto «fondamento alla teologia» e ha fatto venir meno una «lingua scientifica comune» con la quale «si potea disputare».[10] È soprattutto il XVIII secolo a essere messo sul banco degli imputati. Esso fu il secolo in cui l'assalto alla Scolastica fu più forte, ma anche quello in cui le difese erano più deboli.[11] Come già si è iniziato a mostrare, nell'arco temporale che va dagli ultimi decenni del XVII fino a tutto il XVIII secolo la Scolastica diviene ibrida, iniziando ad assumere, dalla ormai trionfante filosofia moderna, il linguaggio, una certa modalità di impostazione del discorso e l'urgenza di alcune questioni, prima poco sentite o tematizzate in modo differente. Questa interessante ibridazione dei *cursus philosophici* necessita ancora di essere studiata a fondo, pur risultando un elemento importante di decifrazione della formazione intellettuale di Rosmini, perché si tratta del sostrato filosofico e teologico con il quale egli si trovava ad avere a che fare e verso il quale manifesta una certa insoddisfazione.[12]

---

[10] Cfr. ivi, Lettera 1887, A don Antonio Riccardi a Bergamo, Domodossola, 13 Febbraio 1833, vol. IV, pp. 503-509.

[11] Cfr. *ibidem*.

[12] Cfr. ivi, Lettera 3967, A mons. Paolo Cullen a Roma, Stresa 29 gennaio 1840, vol. VII, pp. 300-301: «Sappia dunque che io sono persuasissimo, che volendosi far qualche profitto in filosofia, lo si farebbe certamente accostandosi alle fonti degli antichi, e propriamente allo studio di Platone, di S. Agostino e di S. Tommaso, il primo de' quali riassume tutto quanto il mondo antico sapeva di filosofia, e i secondi contengono quanto ne seppe il mondo cristiano fino a questi ultimi tempi. Ma a Lei non basta questa indicazione di scrittori antichi, e oltracciò dimanda de' compendi acconci a spianare la strada della scienza alla gioventù. Ed è questa sua richiesta che mi stringe a confessarle, che io non conosco né autori moderni, né, molto meno, dei Compendi che possano soddisfare al suo desiderio. Arretrandoci al periodo della filosofia cartesiana troviamo de' libri in cui le dottrine filosofiche sono piuttosto imperfette che guaste: e fra tali libri non dubiterei di suggerire per le migliori le opere filosofiche di Bossuet e di Fenelon, a' quali si possono aggiungere le opere del Cardinal Gerdil, benché recente. Ma da Locke in poi la filosofia precipitò nell'abisso: il sensismo inglese conteneva ne' suoi visceri l'idealismo e il materialismo. Non posso dunque suggerirle nessun autore di questa classe. - Gli Scozzesi con tutta la buona volontà di rimediare al male della filosofia sensistica non uscirono dal soggetto, e una filosofia soggettiva contiene nelle sue viscere l'idealismo trascendentale e lo scetticismo critico, cioè a dire tutte le filosofie tedesche più nominate. Non posso dunque suggerirle né autori scozzesi, né tedeschi. Assai meno francesi, che presentemente traggono le loro idee parte dalla Scozia e parte dalla Germania, le rimpasticciano e friggono a loro modo e ve le danno per nuove ed oltrammirabili. Per trovare una filosofia che in qualche modo fosse indigena alla Francia, converrebbe ritornare a Cartesio e a Malebranche; non è a parlarsi né di Cousin né d'altri espositori eloquenti, né esatti né profondi, dell'altrui non sana filosofia. L'Italia non levò gran rumore nelle filosofiche discipline a' tempi moderni. Ella tuttavia troverà delle idee più sane che altrove, se vorrà consultare Tamagna, Cesare degli Orazj, Carlo

ISSN 2385-216X

Ora, la Scolastica, scrive Rosmini, «sebbene fosse ciò che di meglio era stato pensato al mondo», non può più essere restaurata secondo le forme che le erano proprie. Si tratta di un'indicazione di potente realismo, di fronte a un panorama filosofico europeo che era velocemente mutato nel giro di una cinquantina d'anni:

negli ultimi tempi quando ella [la Scolastica] fu assalita non se ne conservava che il morto simulacro: si ripetono le stesse formule delle età precedenti, ma non se ne penetra la forza, non s'intende né pure quello che significano. Bastò toccare questo edificio, corroso dal tempo, perché cadesse da sé. Né Cartesio, né Locke conobbero mai la Scolastica, e pure la fecero cadere. Anche considerata nel suo miglior tempo, la Scolastica avrebbe bisogno di nuovi sviluppi, di nuove applicazioni, e del non camminare co' bindelli alle spalle, come facea, datasi a condurre qual bambino al suo balio Aristotele. Ora con queste modificazioni essa non sarebbe più la Scolastica. E pure, ripeto, che in tutto quello che s'è fatto in opera di filosofia da Talete a questa parte, io non vedo niente di meglio della Scolastica. Perciò domandandomi Ella d'indicarle alcuni de' più profondi, e de' più puri metafisici, io non potrei nominarle che altrettanti Scolastici, quasi tutti del secolo di S. Tommaso o in quel torno. So bene che questo farebbe meraviglia, o moverebbe forse il riso alla nostra gioventù, e a quelli che hanno scritta nella memoria la nomenclatura de' sommi filosofi: ma per quanto io ammiri gli ingegni e gli sforzi de' filosofi, un giudizio ben differente porto delle loro filosofie. Confesso ingenuamente di non trovare filosofia che mi appaghi a pieno, né nell'antichità né in tempi moderni, e la Scolastica mediatrice fra l'una e l'altra età è pur quella che meno mi disgusta.[13]

Non si trattava, dunque, di esaltare la Scolastica intendendola come un *opus perfectum* da restaurare. Secondo Rosmini, dopo il XIII secolo, la Scolastica incontra una graduale decadenza che l'ha resa soltanto un «morto simulacro», un edificio in rovina, facilmente abbattibile. La Scolastica è un'opera umana e, dunque, sottoposta a tutti i possibili difetti a cui vanno incontro le nostre intraprese. Tuttavia, essa è anche ciò che di meglio il pensiero umano ha costruito nei secoli. Rosmini la definisce anche come «filosofia sacra e veneranda, troppo maestosa per la leggerezza dei tempi».[14] Il 23 dicembre 1848, in una lettera indirizzata a Pio IX, Rosmini scrive:

se in qualche luogo delle mie opere ho proferito parole un poco acerbe intorno alla Scolastica, non l'uso di essa ho voluto rifiutare, ma sì quell'abuso per cui si è talvolta implicata la maestà della Teologia

---

Francesco da S. Floriano, Falletti, Baldinotti, e somiglianti corsisti. Non nomino Galuppi, Romagnosi, ed altri moderni che hanno il soggettivismo della scuola scozzese nelle ossa. Se avessero pubblicato corsi interi di filosofia, potrei nominare ingegni molto robusti e sicuri, come un Torelli, un Giovanni Battista Venturi, un Araldi, ma cotesti non trattarono che alcuni punti staccati della filosofia. Troverà forse ardite queste mie sentenze, delle quali però mi pare d'aver date prove irrefragabili al pubblico nelle cose diverse da me stampate».

[13] Ivi, Lettera 1887, A don Antonio Riccardi a Bergamo, Domodossola, 13 Febbraio 1833, vol. IV, pp. 503-504.

[14] Ivi, Lettera 1203, A don Fortunato Zamboni a Firenze, Domodossola 21 luglio 1830, vol. III, p. 384.

ISSN 2385-216X

in aride e supervacanee questioni, o si è fatto prevalere l'elemento razionale a quello certissimo e splendidissimo della tradizione costante e universale della Chiesa, e credo di poter aggiungere, che nelle varie mie opere ho sempre procurato di rimettere in onore lo studio dei migliori Scolastici, come possono attestare coloro che hanno avuto la pazienza di leggerle.[15]

Nella primavera dello stesso anno era uscito anonimo a Lugano lo scritto *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, concepito sedici anni prima, ossia proprio in quei primi anni '30 nei quali Rosmini, come si è visto, lamenta con più insistenza la fine della Scolastica e la conseguente decadenza degli studi e della formazione del clero. Il secondo capitolo dell'opera riporta, integrato e arricchito, anche il giudizio rosminiano intorno ai testi teologici nella loro evoluzione o, meglio, involuzione storica. Non sarà, qui, superfluo osservare che quella difficoltà nel ricevere una formazione filosofica e teologica adeguata era stata patita dallo stesso Rosmini proprio negli anni dell'università a Padova, tra l'autunno 1816 e il 1821.

III. ROSMINI E LA SCOLASTICA DEL XVI E XVII SECOLO: FONTI E POSSIBILI MEDIAZIONI

Stando alla ricostruzione del giudizio rosminiano intorno alla evoluzione della Scolastica, pare che ci siano tutti i presupposti per non considerare meritevole di particolare approfondimento lo spazio che il nostro autore ha concesso, nell'elaborazione del suo sistema, al pensiero delle Scuole, quanto ai secoli che vanno dalla fine del XV sino a tutto il XVIII secolo. In realtà, si tratterebbe di una conclusione poco fedele ai testi e soprattutto a ciò che in essi lo studioso abituato a frequentare gli ampi volumi della Scolastica moderna potrebbe scoprire sia di esplicito sia di implicito. Fermo restando che non esistono genealogie perfette, si può dimostrare il notevole peso che la tradizione scolastica moderna ha avuto su quel grande edificio che Rosmini chiamava «sistema della verità», nel senso di un organismo del sapere, non chiuso, ma continuamente integrabile e perfettibile, anche attraverso l'apporto di coloro che prima di lui avevano approfondito questioni filosofiche e teologiche che, in quanto tali, risultano costantemente attuali.[16]

Di seguito, propongo all'attenzione alcuni esempi rilevanti della presenza nei testi e nelle lettere di Rosmini di alcuni importanti scolastici del XVI e XVII secolo e della loro riflessione in differenti campi del sapere. Nella *Teosofia*,[17] Rosmini affronta il problema del modo in cui l'essere iniziale possa, da un lato, essere oggetto dell'intuìto, ossia forma ideale, e, dall'altro, si possa

[15] Ivi, Lettera 6301, A Pio IX, Gaeta 23 dicembre 1848, vol. X, pp. 489-490.

[16] Cfr. P. PAGANI, *Rosmini e l'organismo del sapere*, in F. BELLELLI-G. GABBI (eds.), *Attualità e profezia di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa 2016, pp. 123-177.

[17] Mi riferisco alla sezione Ontologia, lib. III, sez. II, cap. III: Della congiunzione delle forme nel puro oggetto.

ISSN 2385-216X

predicare degli enti finiti (possibili o reali che siano). Si tratta di un luogo filosoficamente straordinario, nel quale Rosmini ripensa la tradizione metafisica insieme ad autori come Hegel, Tommaso d'Aquino, Boezio, Francisco Suárez; ed è proprio su questo ultimo autore che egli ferma la propria attenzione, quando al § 17 affronta il seguente problema: «Come si possa comporre la questione agitata nelle scole: "Se l'essere si predichi degli enti finiti essenzialmente». Un confronto dei nn. 854-856 della *Teosofia* con il testo della *disputatio* II, secc. IV-V delle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez, mostra che la ricostruzione del dibattito, proposta da Rosmini al n. 854, e le successive osservazioni sono frutto di una lettura diretta del testo, quando non di una vera e propria incorporazione, nella *Teosofia*, di una traduzione di porzioni dell'opera suareziana.[18] In generale, Suárez è autore presente in larga parte della produzione di Rosmini, sia quanto ai temi ontologico-metafisici sia quanto alle questioni etico-giuridiche. Si pensi, ad esempio, al riferimento – presente nell'epistolario – alla discussione suareziana intorno all'oggetto della metafisica,[19] alla critica della distinzione tra concetto oggettivo e concetto formale, in due luoghi della *Teosofia*,[20] oppure ai riferimenti al trattato *De legibus ac de Deo legislatore*, presenti nella *Filosofia del diritto*.[21]

A questo proposito, particolarmente importante ci sembra la divisione della storia della filosofia del diritto che Rosmini propone nell'Introduzione all'opera omonima, a partire da quella elaborata dal giurista Gottlieb Hufeland (1760-1817). Rosmini ci tiene a precisare che la filosofia del diritto non è nata con Hugo de Groot (*alias* Ugo Grozio) e Christian Wolff, ma con la riflessione – benché non sistematica – di Tommaso d'Aquino sul diritto naturale e poi, soprattutto, con i trattati seicenteschi *De iustitia et iure*. In ogni caso, Grozio e Wolff costituiscono delle fonti di

---

[18] Cfr. FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Disputationes Metaphysicae*, disp. II, sec. 4, Vivés, Parisiis 1861, pp. 87-88.

[19] Cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, Lettera 1330, A mons. Scavini vicario generale di Novara, Domodossola 6 gennaio 1831, vol. III, p. 582.

[20] Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, 760, nota 5, M.A. RASCHINI-P.P. OTTONELLO (eds.), vol. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2001, t. II, p. 39. Rosmini prende a esempio Suárez come l'autore più rilevante quanto alla distinzione tra concetto oggettivo e concetto formale, perché nelle *Disputationes metaphysicae* essa è applicata al problema dell'*ens* come oggetto della metafisica e al modo in cui l'intelletto umano è capace di coglierlo. Tuttavia, occorre notare che la nota di Rosmini esordisce in questo modo: «Alcuni scrittori chiamarono l'atto della mente con cui ella concepisce qualche cosa, *concetto formale*, e lo distinsero dal *concetto oggettivo* col quale intesero la cosa stessa concepita», come a dire che probabilmente Rosmini aveva in mente anche altri autori al gesuita granadino. Riferimenti più brevi alla distinzione in parola e a Suárez si possono trovare in *Teosofia*, n. 1520, note 1; 2; 3, vol. 15, cit., t. III, p. 32. La presenza di Suárez nella filosofia di Rosmini è stata già oggetto di studio.

[21] Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, n. 2469, M. NICOLETTI-F. GHIA (eds.), voll. 28-29/A, Città Nuova Editrice, Roma 2013-2016, t. I, p. 562; ivi, nn. 2484-2485, t. II, p. 568.

ISSN 2385-216X

mediazione di dottrine scolastiche ormai circolanti e sedimentate anche in ambito protestante. Rosmini ricorda, in particolare, i trattati, piuttosto celebri, dei gesuiti Lenaert Leys (*alias* Leonardo Lessio) (1554-1623) e Juan de Lugo (1583-1660). È proprio il cardinale de Lugo ad essere evocato da Rosmini nel corso della *Filosofia del diritto* su una questione cruciale come il fondamento del diritto di proprietà. Secondo il gesuita spagnolo, che Borja Adsuara Varela ha posto tra i fondatori del diritto soggettivo, insieme a Suárez e Antonio Pérez (1599-1649)[22], il diritto (lo *jus*) di cui si occupa la giustizia commutativa si fonderebbe su una preferenza morale (*praelatio moralis*) per la quale un particolare uomo è preferito moralmente agli altri nell'uso di una certa realtà, a causa di una peculiare connessione (*connexio*) che quella realtà ha con lui.[23] Questo problema aveva impegnato, non soltanto de Lugo, ma anche Lessius e poi Pérez, autore anch'egli di un trattato *De iustitia et iure* nel quale la *connexio* di de Lugo viene identificata con il concetto di *suitas*, neologismo che possiamo ritrovare tra l'altro anche nella *Psicologia* di Rosmini, ma con altro significato, sebbene non incompatibile con quello pereziano.[24]

Gli autori della Seconda Scolastica sono ovviamente protagonisti anche della riflessione rosminiana più strettamente teologica e teologico-morale, a volte mediati da Alfonso Maria de' Liguori o citati direttamente. Si pensi, in particolare, a opere quali il *Trattato della coscienza morale* e *Il razionalismo teologico*.[25] In primo piano vi è il tema complesso della coscienza nella sua relazione con la legge morale, ma anche i problemi legati al consenso matrimoniale che ritornano

---

[22] Cfr. B. ADSUARA VARELA, *Antonio Pérez S.I. Su tratado sobre la justicia y el derecho y su proceso*, tesi di Dottorato, Università Complutense, 2021, URL: https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/8231f98c-bced-4a20-8f5e-be85560f1e79/content (consultato il 13/11/2023).

[23] Rosmini, *Filosofia del diritto*, n. 372, t. II, p. 107. JUAN DE LUGO S.J., *De iustitia et iure*, disp. I, sec. I, 5, Sumptibus Petrii Prost, Lugduni 1642, p. 3.

[24] Cfr. ANTONIO PÉREZ S.J, *De iustitia et iure, de restitutione, de poenitentia. Opus posthumum*, tract. I, disp. 1, cap. 2, § 6, Ex typographia Varesji, Romae 1668, nn. 56-57, p. 18b: «constat enim ex communi hominum conceptione, obligationem iustitiae esse obligationem reddendi cuique suum. Quare censuit hoc unum esse explicandum in hac quaestione, quid sit haec suitas, et illud meum, et tuum, quod tot lites parere solet? Ipse itaque docet, suitatem consistere in connexione rei ad peculiarem personam dante ipsi praelationem, qua caeteris praefertur in usu eius rei, veluti fera est primo capientis propter specialem connexionem cum ipso». A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1347, V. SALA (ed.), vol. 10, Città Nuova Editrice, Roma 1989, t. III, p. 43: «la *suità* è un'essenza comune, ma non è l'essenza di nessun io ecc. – In tal caso l'io non ha essenza –. – Appunto l'io come io non ha essenza ideale, perché egli è un reale, un sussistente»; ivi, n. 87, t. I, p. 76: «le sostanze intellettive esse sole hanno la suità, e possono dire Io». La non incompatibilità, facilmente verificabile dal punto di vista teorico, andrebbe sviluppata a partire dalla metafisica di entrambi gli autori.

[25] Si pensi, ad esempio, al *Razionalismo teologico*, n. 128 in cui è citato il trattato *De poenitentia* contenuto nel *De iustitia et iure* di de Lugo oppure al *Trattato della coscienza morale*, n. 626, nota 87, in cui una serie di autorità viene citata attraverso la mediazione del de' Liguori.

ISSN 2385-216X

anche nella *Filosofia del diritto*. C'è spazio, poi, per i testi di teologia della vocazione. Nella lettera a don Giacomo Molinari del 3 gennaio 1836, Rosmini consiglia al proprio interlocutore di acquistare il trattato *De virtute et statu Religionis* di Suárez, insieme alla *Disputatio de statu vitae deligendo et religionis ingressu* di Lessius. Tuttavia, Rosmini non ha presenti soltanto i padri della Compagnia di Gesù, tanto è vero che quando discute di temi metafisici, prende in considerazione anche il pensiero di Tommaso de Vio (detto il Gaetano), la cui autorità è a volte richiamata, a volte contestata e talvolta è mediatrice delle opinioni di Duns Scoto e degli Scotisti.[26] Si potrebbero riportare ulteriori esempi, ma questo non esaurirebbe in alcun modo il lavoro che sembra essere ben più ampio, se si considerano anche i testi posseduti e consultati da Rosmini, presenti nelle biblioteche di Stresa e Rovereto, delle quali è ancora in corso la pubblicazione completa del catalogo.[27]

---

[26] E.g. ROSMINI, *Teosofia*, 1927, nota 2, cit., t. V, p. 462: «Uno dei nostri più sottili e grandi filosofi, il Gaetano, vide che l'oggetto involgeva una relazione col soggetto, e quindi dedusse a torto ch'egli fosse un ente di ragione. Egli non pose mente come vi abbiano delle relazioni per sé essenti, cioè fondate nella stessa natura eterna dell'essere, non prodotte dalla ragione umana, ma stanti di contro alla ragione eterna, o più tosto costituenti la stessa ragione eterna»; ivi, n. 634, t. I, p. 605: «Gli Scotisti ponevano il principio che "la negazione non si può mai identificare coll'ente reale". [...] Gli Scotisti dal suddetto loro principio inducevano, che l'uno preso formalmente, dovea essere qualche cosa di positivo come quello che realmente è lo stesso che l'ente. Era una contraddizione; poiché in quanto l'uno è distinto dall'ente: non è più che un astratto, pensando il quale si prescinde dall'ente: parlandosi poi dell'uno in genere neutro, parlavasi dell'uno sostantivato, e non della qualità astratta, parlavasi dell'ente uno, e non del solo uno. Ma i Tomisti, o alcuni di essi, attenendosi alla qualità astratta dell'uno e distinguendo l'identità positiva dalla negativa, dicevano che l'uno era identico coll'ente negativamente, in quanto che non poteva significare o piuttosto indicare altra cosa che l'ente, perché infatti la qualità propria indica la cosa di cui essa è qualità e la sottintende a se stessa, non potendo stare senza di questa e però con questo s'identifica». Le due posizioni, cui Rosmini fa riferimento, sono quelle di Duns Scoto, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M, *Quaestiones in libros Aristotelis Metaphysicorum*, lib. IV, q. 2, e del Gaetano, cfr. THOMAS DE VIO (CAJETANUS) O.P., *Summa sacrae theologiae in tre partes divisa et quattuor distincta Tomis D. Thoma Aquinate Angelico doctore cum R.mi, Thome à Vio Caietani Tit. S. X y sti presb. Cardinalis, Typis Comini Venturae*, Bergomi 1590, pars I[a], q. 11, a. 1, p. 106. Rosmini, *Teosofia*, n. 470, t. I, nota 17, p. 444: «Il De Vio riconosce che l'idea conviene alla divina essenza in quant'è oggetto e che hoc patet non convenire divinae essentiae secundum q uod est mere naturaliter, sed secundum q uod est obiecta divinae menti, e contro lo Scoto aggiunge, che l'essere obiettivo in Dio è reale: licet esse obiectivum in communi non sit reale: esse tamen obiectivum apud intellectum divinum est reale (In S. I, xv, I)».

[27] Per ora sono usciti i seguenti volumi: A. GONZO-E. BRESSA (eds.), *La biblioteca di Antonio Rosmini. Le raccolte di Rovereto e Stresa*, Provincia autonoma di Trento-Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013, vol. I (Le edizioni dei sec. XV-XVII) e A. GONZO

Rosmini, infatti, lasciava pieghe negli angoli nelle pagine, segnalibri e annotazioni a margine del testo che rimangono a testimoniare un lavorio intellettuale che può essere compreso pienamente andando per così dire oltre le citazioni esplicite lasciate nelle opere edite.

IV. ROSMINI E LA SCOLASTICA DEL XVIII SECOLO: L'INFLUENZA DI UNA IBRIDAZIONE FILOSOFICA

Veniamo ora alla Scolastica settecentesca. Scrive Giambattista Vico nella sua autobiografia:

> Imperciocché ad un tratto si fa un gran rivolgimento di cose letterarie in Napoli, che quando si credevano dovervisi per lunga età ristabilire tutte le lettere migliori del Cinquecento, con la dipartenza del duca viceré vi surse un altro ordine di cose da mandarle tutte in brievissimo tempo in rovina contro ogni aspettazione; ché que' valenti letterati i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiuse ne' chiostri, presero essi a tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili onde nel Cinquecento fruttarono tanti gran letterati, ma sopra le *Meditazioni* di Renato delle Carte, delle quali è sèguito il suo libro *Del metodo* in cui egli disapprova gli studi delle lingue, degli oratori, degli storici e de' poeti [...].[28]

La testimonianza di Vico è piuttosto interessante, perché dice della diffusione settecentesca, nel Sud Italia, della filosofia cartesiana che, ad un tratto, sembra soppiantare la filosofia italiana del Rinascimento e qualunque altra metafisica. Questa diffusione del pensiero cartesiano e, in generale, della filosofia moderna è, in realtà, una caratteristica propria di tutto il Settecento italiano e sembra andare ad influire in modo rilevante anche sui testi di autori appartenenti agli ordini religiosi, soprattutto francescani. L'ibridazione tra Scolastica moderna e filosofia moderna può essere vista come un tentativo di dialogo e accoglimento di alcune istanze della Modernità. Tuttavia, essa appare anche come dettata da una volontà di ricomprensione dei dibattiti moderni nel paradigma e nel linguaggio scolastico. Altre volte, invece, sembra mostrarsi come una sorta di sincretismo e di compromesso filosofico non sempre riuscito.

Vale la pena ascoltare anche la testimonianza del barnabita e poi futuro cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil, il quale nel 1755 scriveva:

> Molti [...], in età giovanile, anzi nella prima gioventù, finito un breve corso di studi, nella maggior lor parte non filosofici, vengono destinati ad insegnare la filosofia ricevendo, come si può credere col savio modestissimo Volfio, la facoltà di leggere da chi può darla, ma non già quella di sapere [...]. In quell'età e con quegli studi che capitale di cognizioni può aversi mai? Pure bisogna dare lezioni; bisogna dare il suo giudizio su tutte le controversie delle sette antiche e moderne, e definire autorevolmente tra

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

[28] G.B. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *La Scienza nuova e altri scritti*, N. Abbagnano (ed.), UTET, Torino 1976, p. 79.

ISSN 2385-216X

Platone ed Aristotile, tra Galileo ed i peripatetici, tra Cartesio e Neuton, tra Leibnizio, Loke o Malebranchio a chi ed in che si debba la preferenza.[29]

Segno che all'alba dell'Illuminismo, l'insegnamento della filosofia in Italia era divenuto piuttosto scadente e fondato spesso, non tanto sulla lettura diretta degli autori, quanto sullo studio dei corsi di filosofia più in voga, nei quali, tuttavia, scrive Gerdil, «per condiscendere alla moda, si trascurano da molti le parti più essenziali della filosofia, si disprezza la logica [...] si schifano le astrazioni e precisioni della metafisica, che tanto giovano per la nettezza e distinzione delle idee; si mettono in disparte i principj generali della stessa fisica».[30]

Rosmini risentì dei problemi segnalati da Vico e Gerdil. Nella lettera a mons. Paolo Cullen del 29 gennaio 1840, consiglia con poco entusiasmo, tra i manuali di filosofia più recenti, quelli di «Tamagna, Cesare degli Orazj, Carlo Francesco [*rectius* Giuseppe] da S. Floriano, Falletti, Baldinotti, e somiglianti corsisti».[31] Le *Institutiones philosophicae* (1780)[32] di Giuseppe Tamagna furono

---

[29] GIACINTO SIGISMONDO GERDIL B., *Introduzione allo studio della religione*, in *Opere edite e inedite*, IX, Dalle Stampe di Vincenzo Poggioli, Roma 1807 (Iª ed. Torino 1755), pp. 38-39.

[30] Ivi, p. 40.

[31] Cfr. *supra*, nota 12. Giuseppe Tamagna (1747-1798) fu un francescano minore conventuale e professore di teologia presso la Sapienza di Roma. Tommaso Vincenzo Falletti (1735-1816), canonico regolare lateranense, scrisse una *Meditazione filosofica su l'ateismo, e pirronismo antico, e moderno proposta in un ragionamento*, Stamperia Generoso Salomoni, Roma 1776 e *Lo studio analitico della religione ossia la ricerca più esatta della felicità dell'uomo*, Stamperia Paolo Giunghi, Roma 1778, quest'ultima opera dedicata al cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil che, come noto, Rosmini apprezzava sia come teologo sia come filosofo. Si consideri anche dello stesso autore il *Discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana*, Stamperia Paolo Giunghi, Roma 1777. Cesare Baldinotti (1747-1821), fu un monaco benedettino-olivetano, che Rosmini conobbe all'università di Padova, nella quale tenne la cattedra di Logica e Metafisica dal 1805. Nel 1817, Baldinotti pubblicò il primo volume dell'opera *Tentaminum Metaphysicorum libri tres*, con il titolo *Tentamen I. De Metaphysica generali liber unicus*, poi ripubblicato negli anni seguenti. A conclusione del volume Baldinotti inserì un'appendice dedicata alla filosofia kantiana e intitolata *Appendix: De Kantii philosophandi ratione et placitis ut ad Metaphysicam Generalem referuntur*. Cfr. S. GORI SAVELLINI, v. *Cesare Baldinotti*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Treccani, Roma 1963, vol. 5 (disponibile online al seguente URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-baldinotti_%28Dizionario-Biografico%29/, consultato il 31/10/2023). Si veda anche E. TROILO, *Un maestro di A. Rosmini a Padova. Cesare Baldinotti*, in Aa.VV., *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, La Garangola, Padova 1922, pp. 429-441.

[32] GIUSEPPE TAMAGNA O.F.MIN.CONV., *Instituitiones philosophicae*, Ex typographia S. Michelis apud Paulum Junchi, Romae 1780 (ed. secunda) in quattro volumi, contenenti i trattati di Logica,

utilizzate per lungo tempo come testo ufficiale all'interno delle scuole dell'ordine francescano. Rosmini sostiene che il testo di Tamagna sia imbevuto di cartesianesimo, ma quanto al concetto di "chiarezza dell'idea", sembra sovvertirne il significato[33] proprio a partire dalla sua formazione scolastica. Un discorso analogo, si potrebbe fare a riguardo della *Joannis Duns Scoti Philosophia* di Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano (1723-1781), *cursus philosophicus* che ebbe larghissima diffusione in tutta la penisola italiana e fu utilizzato nelle scuole dei francescani minori riformati di tutta Italia. In quest'opera, come ho mostrato in altri luoghi, è presente quel sintagma *idea entis*, accostato al concetto di *ens* univoco dell'*Ordinatio Scoti*, che ha avuto una dichiarata influenza sul pensiero metafisico e ideologico di Rosmini.[34] Quanto all'*idea entis* come concetto univoco a Dio e agli enti creati occorre considerare un'altra importante personalità del Settecento italiano, ossia quell'Odoardo (o Edoardo) Corsini (1702-1765), appartenente all'ordine degli Scolopi, autore anch'egli di *Institutiones philosophicae*, presenti nella biblioteca di casa Rosmini e contenenti un segnalibro posto nella pagina in cui l'autore inizia a descrivere i caratteri dell'*idea entis*, tra i quali vi è l'univocità.[35] I tre autori fin qui considerati sono esempi notevoli di una letteratura filosofica alla quale anche Rosmini ispirerà in qualche modo il suo *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*; anche perché il dibattito intorno all'origine delle idee (*De origine idearum*), dopo Locke e Leibniz, era divenuto il passaggio obbligato per molti "corsisti" europei del Settecento, al momento di stendere quella parte della *Logica* in cui si affrontava il problema della conoscenza.

Metafisica (secondo la suddivisione in ontologia, teologia, cosmologia e psicologia), Elementi di matematica e Fisica generale.

[33] Rosmini fa riferimento alle *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, Ex typographia S. Michelis apud Paulum Junchi, Romae 1778, t. I, pp. 113 e ss., nelle quali Tamagna approfondisce il problema del criterio dell'evidenza mettendo a confronto il *cogito* di Cartesio con il concetto di *cognitio distinctissima* di Duns Scoto. Tamagna rovescerebbe il criterio cartesiano dell'evidenza integrandolo con «la testimonianza profonda di pacata coscienza» e, soprattutto, con «il consenso universale». Cfr. A. ROSMINI, *Logica*, n. 1085, nota 11, a cura di V. Sala, vol. 8, Città Nuova Editrice, Roma 1984, p. 460.

[34] Cfr. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit., pp. 161-169. Si veda Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 1460, p. 317 e nota 70 in cui Rosmini fa riferimento al *cursus* di Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano. Cfr. anche CARLO GIUSEPPE BIGNAMINI (DA SAN FIORANO) O.F.M.RIF., *Joannis Duns Scoti Philosophia*, Typographia Marelliana, Mediolani 1771-1782, t. II, p. 103 come indicato anche da Rosmini.

[35] Cfr. G.P. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Salerno-Napoli 2018, pp. 46-61. Si veda anche U. BALDINI, v. *Corsini, Edoardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXIX, Roma 1983, pp. 620-625. Cfr. anche E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. III, cap. II, I, *passim*; e R. ROSSI ERCOLANI (ed.), *Padre Odoardo Corsini. Un fananese del XVIII secolo al servizio della scuola, della cultura e della fede*, Atti del convegno di Fanano (4-5 ottobre 2002), Debatte editore, Livorno 2003.

ISSN 2385-216X

Rimanendo nell'ambito della metafisica e della teologia naturale, occorre osservare che anche il termine "teosofia", rintracciabile in Dionigi Pseudo-Areopagita e utilizzato da Rosmini per intitolare la propria opera, benché incompiuta, di maggiore impegno teoretico, è attestato nelle metafisiche settecentesche come sinonimo di *theologia naturalis*. Lo troviamo, ad esempio, nei *Disciplinarum metaphysicarum elementa* di Antonio Genovesi (1713-1769) e nella *Metaphysica generalis* di Cesare Baldinotti (1747-1821). Quest'ultimo ne parla come di quella disciplina costruita a partire dalla considerazione di Dio, per quanto è conoscibile per mezzo del nostro lume naturale.[36] Prima di Baldinotti, Antonio Genovesi aveva scritto che «*nulla est totius Philosophiae pars nec magis jucunda, nec magis necessaria, quam ea, quae de Deo, et Religione disserit, quaeque Theosophia nominatur*».[37] Teosofia intesa, dunque, come disciplina filosofica che contempla il Padre e il Creatore del mondo.[38] Rosmini – come è chiarito nella prefazione alle opere metafisiche che introduce la *Psicologia* – ricomprenderà sotto il nome di teosofia anche l'ontologia e la cosmologia, e non soltanto la teologia naturale; ma avendo sempre presente che il *télos* delle prime due discipline è l'Essere infinito increato.[39]

Occorre poi segnalare l'influenza – approfondita di recente da Sara Capelli – che la scuola tirolese, iniziata con il padre cappuccino Giovenale Ruffini della Val di Non (1635-1714), proseguita nel XVIII secolo con i padri Herkulan Oberrauch (1728-1808) e Philibert Gruber (1761-1799) e poi con il sacerdote austriaco Ambrosius Stapf (1785-1844). Rosmini fu lettore delle opere degli autori appena citati ed espresse stima per le loro dottrine sia quanto ai problemi gnoseologici sia quanto a questioni etiche, metafisiche e di filosofia del diritto, spesso ispirate a posizioni agostiniano-bonaventuriane che essi contribuirono a mediare nel secolo dei Lumi.[40]

Infine, non si può dimenticare che, per la teologia morale, il riferimento principale di Rosmini rimane, per stare al Settecento, Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787) e, in particolare, la sua *Theologia moralis*, pubblicata in prima edizione tra il 1753 e il 1755. Il ricorso all'opera alfonsiana è evidente soprattutto nel *Trattato della coscienza morale*, sebbene Rosmini – come già osservato dal compianto padre Umberto Muratore – ne faccia un uso spesso critico, ma moderato da «divozione» e «affetto» verso un teologo che costituisce probabilmente la più importante

---

[36] CESARE BALDINOTTI O.S.B. OLIV., *De metaphysica generali liber singularis*, Praefatio, Typis S.C. de Propaganda Fide, Romae 1856, p. iii: «Ex Dei consideratione, quantum lumine naturali cognoscitur, Theosophia effecta est».

[37] ANTONIO GENOVESI, *Disciplinarum Metaphysicarum elementa*, Elementorum Metaphysicae mathematicum in morem adornatorum, pars II, Principia Theosophiae naturalia, Proemium, apud Remondini, Venetiis 1764 (editio novissima), t. II, p. 15.

[38] Cfr. *ibidem*.

[39] Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, Prefazione alle opere metafisiche, cit., t. I, p. 27.

[40] Dell'apporto fondamentale al pensiero di Rosmini da parte di questa scuola ha trattato recentemente S. CAPELLI, *Una scuola francescana di confine: un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2022.

ISSN 2385-216X

autorità nel campo della teologia morale cattolica del Settecento.[41] Sotto questo aspetto, rimane, tuttavia, ancora da approfondire l'influenza che la Scolastica moderna ha avuto sul modo in cui Rosmini ha pensato la coscienza morale e le sue connessioni con l'ordine delle tre forme dell'essere.

V. CONCLUSIONI

Abbiamo cercato di indicare alcune linee generali – ma altre potrebbero essere aggiunte – nelle quali potrebbe trovare approfondimento il vasto campo di indagine intorno a Rosmini e alla Seconda Scolastica. Certamente, Suárez sembra essere l'autore che Rosmini ha più presente, sebbene insieme a lui ve ne siano altri di una certa importanza come Lessius, de Lugo e il Caietano. Occorre, tuttavia, considerare approfonditamente anche il contesto filosofico e teologico ancora legato alla temperie settecentesca e del quale Rosmini risente nei primi decenni del XIX secolo. In sintesi, proponiamo di tenere presente la seguente classificazione complessiva delle fonti di mediazione delle dottrine scolastiche moderne:

1) *Fonti dirette*: si tratta di opere scritte da autori scolastici cattolici, appartenenti a ordini religiosi e spesso impegnati nell'insegnamento presso università, collegi o scolasticati. Possono essere sia opere citate oppure semplicemente presenti nelle biblioteche rosminiane. In quest'ultimo caso, è necessario fare un lavoro di consultazione dei testi per capire se Rosmini abbia potuto beneficiarne in qualche modo o abbia lasciato tracce di lettura, segnalibri o note a margine manoscritte. Il fatto che dal XVIII secolo in poi, le fonti dirette possano presentare una chiara ibridazione con le dottrine dei filosofi moderni non ne inficia il carattere "scolastico", benché renda più complessa la materia da indagare. In generale, non è detto che una fonte debba necessariamente essere concorde con il pensiero di Rosmini. È sufficiente che Rosmini la presenti, la discuta criticamente o la glossi a margine al fine di chiarire la propria posizione.

2) *Fonti indirette scolastiche*: si tratta di fonti nelle quali Rosmini trova ricostruiti, anche per motivi didattici, alcuni dibattiti relativi a questioni che gli stanno particolarmente a cuore. Possiamo fare riferimento alle *Disputationes metaphysicae* o agli scritti teologici di Suárez, già menzionati – passibili di considerazione, per altri versi, anche come fonti dirette –, ma anche il gesuitico *Cursus Conimbricensis* (1592-1606) di cui Rosmini possedeva il volume di commento all'*Organon* aristotelico e all'*Isogoge* di Porfirio, oltre al volume di commento alla *Fisica*.

3) *Fonti indirette di matrice non scolastica e/o non cattolica*: si tratta di opere che Rosmini cita o che sono presenti nelle sue biblioteche, nelle quali sono veicolati concetti, argomentazioni e riferimenti testuali connessi con autori appartenenti alla Scolastica moderna. Un esempio particolarmente rilevante potrebbe essere quello dei *Saggi di Teodicea* (1710) di Leibniz, ma si potrebbe anche menzionare il *De iure bellis ac pacis* (1625) di Grozio o il *Mare clausum, seu de dominio maris* (1636) di John Selden, nei quali talvolta vengono citate la *Relectio de Indis* di Francisco de Vitoria

[41] Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, U. MURATORE (ed.), vol. 25, Città Nuova Editrice, Roma 2012, p. 282, nota 7.

ISSN 2385-216X

e le dottrine di Tommaso de Vio.

A questa sommaria tassonomia delle fonti che si possono incontrare nelle opere di Rosmini occorre aggiungere una fondamentale osservazione che riguarda l'atteggiamento ermeneutico seguito dal pensatore di Rovereto nell'utilizzo e nella modalità di indicare al lettore eventuali antecedenti scolastici delle proprie dottrine. Egli, infatti, è spesso preoccupato di utilizzare le fonti, soprattutto scolastiche, senza troppa attenzione al contesto teorico nel quale si trovano e a volte a supporto di tesi che appaiono estranee o non sempre aderenti all'intento dell'autore della fonte citata. Questo atteggiamento, certo non peculiare soltanto del modo di procedere rosminiano, implica che l'indagine debba, da un lato, tenere conto del contesto teorico nel quale le fonti si situano e, dall'altro lato, non possa non considerare l'intento teorico del pensatore di Rovereto, il quale tende a inserire nel proprio sistema della verità anche molte delle voci che lo hanno preceduto, per mostrare, come egli scrive, che «io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione, che agli occhi miei non ha preciso valore».[42]

gianpietro.soliani@unive.it

(Università Ca' Foscari di Venezia)

[42] A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1979, p. 398.

ISSN 2385-216X

Hors de la page

Dal centenario della morte di Rosmini non sono pochi gli studiosi che, con accenti diversi, si sono occupati del rapporto tra John Henry Newman e il grande pensatore trentino: un rapporto di sincera stima reciproca, ma segnato anche da incomprensioni, che hanno impedito ai due perfino di incontrarsi personalmente. Il saggio pubblicato nelle pagine che seguono costituisce una significativa sintesi: muovendo dalle affinità di sensibilità e di interessi tra il leader del Movimento di Oxford, convertitosi dall'anglicanesimo al cattolicesimo nel 1845, e il fondatore dell'Istituto della Carità, il saggio poi si allarga soffermandosi sulla missione che alcuni padri rosminiani, inviati dal fondatore, intrapresero in terra inglese a partire dal 1835, contribuendo in modo rilevante, insieme ad altri ordini religiosi, alla cosiddetta "seconda primavera" della Chiesa cattolica in quella regione, dopo l'atto di emancipazione promulgato dal governo britannico nel 1829. In questo contesto vengono precisati i rapporti intercorsi tra i padri e il Movimento di Oxford, con un'attenzione specifica a Henry Newman e ai riflessi che tali rapporti ebbero nella ricezione di Rosmini. Nell'ultima parte l'accurata ricostruzione delinea il quadro delle convergenze e delle divergenze che, a vari livelli, segnarono la relazione tra Newman e Rosmini.

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 269-306

ANDREA VITALI

ROSMINI, NEWMAN E IL "*CATHOLIC REVIVAL*" NELL'INGHILTERRA VITTORIANA

ROSMINI, NEWMAN, AND THE "*CATHOLIC REVIVAL*" IN VICTORIAN ENGLAND

The author tries to illustrate the influences and contact points that, on a historical level, existed between the Rosminian Fathers and the main representatives of the Anglican Oxford Movement in the years of the "re-Catholicisation" of Victorian England (1837-1901), with a particular attention to the events and protagonists who characterized the phenomenon of the so-called British "Catholic Revival".

Se si vogliono trovare delle affinità immediatamente evidenti tra le figure di due dei più significativi pensatori cristiani dell'Ottocento, l'inglese John Henry Newman (Londra, 21 febbraio 1801 – Edgbaston, 11 agosto 1890) ed il trentino Antonio Rosmini (Rovereto, 24 marzo 1797 – Stresa, 1 luglio 1855), bisognerebbe soffermarsi sull'alto valore attribuito da entrambi all'amicizia, sia a quella propriamente affettiva sia a quella di natura spirituale.

Non a caso uno dei più recenti biografi del cardinal Newman, p. Juan R. Velez, scriveva qualche tempo prima della sua elevazione agli onori degli altari che: "se dopo la sua futura canonizzazione Newman venisse dichiarato dottore della Chiesa, uno dei suoi possibili titoli sarebbe *doctor amicitiae*".[1] John Henry Newman, effettivamente, è stato proclamato santo nell'ottobre del 2019 da papa Francesco ed il suo insegnamento sulla *christian sympathy*[2] rimane più attuale che

[1] J. R. VELEZ, *Holiness in a Secular Age: The Witness of Cardinal Newman,* Scepter Publishing, New York 2017, p. 37. Sull'attualità del pensiero teologico di J. H. Newman e sulla sua dignità di possibile "Dottore della Chiesa" dei tempi moderni si veda H. GEIßLER, *John Henry Newman. Ein neuer Kirchenlehrer?,* Be+Be Verlag, Heiligenkreuz im Wienerwald 2023.

[2] Si veda il sermone così intitolato dove, tra l'altro, si legge: «I mean, the thought of Him,"the beginning of the creation of God", "the firstborn of every creature", binds us together by a sympathy with one another, as much greater than that of mere nature, as Christ is greater than Adam» - «Ritengo che il pensiero di Lui, „il principio della creazione di Dio", "il primogenito

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

mai. Tutte le diverse fasi da lui attraversate nel corso della sua esistenza ricca di relazioni amicali (dal periodo delle affinità con il gruppo dei *Noetics* di Oxford, attraverso gli anni dell'impegno nel movimento trattariano, fino all'adesione al Cattolicesimo) dimostrano infatti che, a poco a poco, in lui divenne sempre più chiaro che "l'amicizia vera ... ha come finalità niente meno che l'amicizia in Dio e con Dio".[3] Dedito con affezione alle persone con cui aveva condiviso il cammino della sua vita Newman, ormai settantottenne (1879), scelse nondimeno come motto cardinalizio la frase *Cor ad cor loquitur* (attribuita a S. Francesco di Sales), intendendo con essa un cuore disposto al dialogo di carità con Dio, con gli uomini e con la Chiesa. Anzi, egli riteneva la relazione umana basata su carità e verità come capace di conquistare a Gesù Cristo anche gli animi più riottosi: «L'attrazione esercitata da una santità inconsapevole possiede una forza irresistibile. Essa persuade il debole, il timido, il dubbioso e l'indagatore».[4]

Analogamente, il tema dell'amicizia è già al centro dei pensieri del filosofo roveretano Antonio Rosmini quando, appena sedicenne, compone due trattatelli, il *Dialogo tra Cieco e Lucillo* e *Delle laudi dell'amistà.* Per il giovanissimo Rosmini l'amicizia «lega insieme il cielo e la terra e fa dolce la vita agli uomini»; e ancor di più, essa gioca un ruolo fondamentale nel conseguimento della virtù: «E a che altro de' l'amicizia esser rivolta, che all'ajuto della virtù?».[5] Per non tacere poi di quella *Società degli Amici* da lui fondata in giovane età e di cui si sarebbe occupato in più riprese tra il 1819 ed il 1825.[6]

Un Rosmini un po' più maturo, dopo il 1825, scriverà lapidariamente: «L'amicizia è la causa finale dell'universo»;[7] e anche se egli non tratterà più in maniera monografica l'argomento, la riflessione su di esso costellerà tutta la sua opera, con passaggi significativi espressi in scritti

---

di ogni creatura", ci leghi con una simpatia gli uni per gli altri assai maggiore di quella meramente naturale, come Cristo è più grande di Adamo», traduzione mia: cfr. J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, vol. 5 (1840-1869), Sermon 9, Longmans, Green and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1907, p. 116.

[3] R. CHEAIB, *Scorciatoie verso Dio. Il genio spirituale di John Henry Newman*, ταυ Editrice, Todi 2019, p. 77.

[4] J. H. NEWMAN, *Opere. Apologia, Sermoni universitari. L'idea di università*, (A. BOSI ed.), Sermone universitario III, UTET, Torino 1988, p. 534.

[5] A. ROSMINI, *Dialogo tra Cieco e Lucillo,* in E. PILI (ed.), *Dell'amicizia. Alcuni inediti giovanili*, Inschibboleth, Roma 2020, pp. 98, 99.

[6] Cfr. G. PUSINERI, *Antonio Rosmini: la Società degli Amici,* prezioso studio apparso in articoli tra il 1931 ed il 1933 sul Bollettino «Charitas» (V-VII, 1931-33, reperibile per intero in https://www.rosmini.it/Resource/Societ%C3%A0%20degli%20Amici.pdf.: consultato l'08.09.2023); cfr. anche F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833),* Morcelliana, Brescia 2002, pp. 103-111.

[7] A. ROSMINI, *Della costituzione dell'universo,* in G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di Antonio Rosmini negli anni 1819-1828 (saggio ed inediti),* Marzorati, Milano 1967, p. 179.

ISSN 2385-216X

come il *Compendio di etica* (1845-1846) o, ancor precedentemente, nella *Storia dell'amore* (1821). In particolare, in quest'ultimo testo si può leggere dell'amicizia che essa è

> quella totale armonia e consentimento di pensare e di sentire, quell'avvincolamento di affetti e di memorie, che fa l'un uomo trovar nell'altro sé stesso, e per avventura un sé migliorato. Indi è ch'egli pare in questa scambievolezza di affetti, che amicizia si noma, che l'una anima congiungasi all'altra, e all'altra quasi si continui, all'altra risponda.[8]

Nella *Filosofia del diritto* (1841-1843) viene prospettato che nell' «istinto che l'uomo ha di associarsi co' suoi simili» è contenuta la consapevolezza dell'«utilità» razionale della «socialità»[9] e che, in particolare, la «società d'amicizia» è «società interna, nella quale le persone stesse vorrebbero l'una nell'altra trasfondersi e inabitare»;[10] mentre l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) mette in relazione la tendenza delle cose ad associarsi fra di loro con la costruzione della coscienza morale e dell'interiorità della persona.[11] Nella sua *Teosofia* (1859-1874), infine, il filosofo di Rovereto giunge a riporre il senso e le possibilità ontologici dell'essere, le sue condizioni necessarie, quindi le condizioni della sua stessa relazionalità, all'interno dell'esperienza trinitaria di Dio (ciò che egli definisce con il termine di *sintesismo ontologico*).[12]

Emblematico quanto un ancor giovane Rosmini, nel giugno del 1819, scriveva all'amico sacerdote Luigi Sonn, facendo espressamente coincidere l'ideale dell'amicizia con quello di una fraternità evangelica (che in futuro avrebbe dovuto trovare piena realizzazione nell'Istituto della Carità):

> Se ci fosse una casa di Preti che fanno vita comune che bella cosa! Era il desiderio anche di S. Agostino, come sapete; e chi sente in cuore virtù, ed amicizia credo che non possa a meno di concepir sì bel desiderio. Concordia di studj, unione di preghiere, conglutinamenti di anime, che più? Cristo fra noi: tutti uno in Cristo.[13]

Concordia spirituale, ordine morale, unità dei cuori che sia Rosmini sia Newman in ultima

---

[8] A. ROSMINI, *Storia dell'amore,* A. VALLE – U. MURATORE (eds.), Città Nuova Editrice, Roma 2002, p. 152.

[9] A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto,* M. NICOLETTI – F. GHIA (eds.), Città Nuova, Roma 2013, p. 136.

[10] ID., *Filosofia del Diritto*, cit., vol. 28, pp. 22-23.

[11] Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale,* F. EVAIN (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1981, p. 18.

[12] Cfr. E. PILI, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini,* Edizioni di Pagina, Bari 2020, p. 79.

[13] A. ROSMINI, Lettera a Luigi Sonn, giugno 1819, in *Epistolario completo,* vol. XIII, numero 7912 (datata erroneamente 1817), Tip. Pane, Casale Monferrato 1887–1894; cfr. anche ID., *Lettere*, L. MALUSA – S. ZANARDI (eds.), vol. II, Città Nuova, Roma 2016, p. 324.

ISSN 2385-216X

analisi contemplavano nell'ideale di una comunità ecclesiale così come sgorgata dal disegno eterno del Dio Uno-trino. Affermava infatti con entusiasmo il convertito inglese nel sermone *Order, the Witness and Instrument of Unity* (*L'ordine, la testimonianza e lo strumento dell'unità*):

But amongst all the instances of unity, of harmony, and of law, which the Creator has given us after His own image, the most remarkable is that which He set up when He came upon earth, the most perfect is that which exists in His Church. In the awful music of her doctrines, in the deep wisdom of her precepts, in the majesty of her Hierarchy, in the beauty of her Ritual, in the dazzling lustre of her Saints, in the consistent march of her policy, and in the manifold richness of her long history,— in all of these we recognize the Hand of the God of order, luminously, illustriously displayed.[14]

Il Rosmini che, però, aveva gradatamente avvertito il bisogno di un radicale cambiamento in senso evangelico all'interno della Chiesa sua contemporanea, nel *Saggio sopra la felicità* del 1822 doveva ammettere con amarezza che la testimonianza cristiana della maggior parte dei credenti appariva alquanto debole e che, quindi, non bisognava prendere le mosse «dall'imperfetta sua pratica fra 'l più degli uomini, ma dalla natura de' suoi morali insegnamenti praticati con tutto il cuore da tanti santi».[15] Com'è noto, il Roveretano sarebbe arrivato a trattare in maniera sistematica ed appassionata l'argomento mettendo mano alla lunga e sofferta elaborazione delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1833-1847), a partire – come già nel 1825 aveva tentato un giovane professore di Storia della Chiesa a Tübingen, Johann Adam Möhler[16] – dallo studio della Tradizione dei Padri della Chiesa. Nell'esordio dell'opera Rosmini richiamava infatti agli «esempi di tanti santi uomini che in ogni secolo fiorirono nella Chiesa, i quali, senza esser vescovi, come un san Girolamo, un san Bernardo, una santa Caterina ed altri, parlarono però e scrissero con mirabile libertà e schiettezza dei mali che affliggevano la Chiesa nei loro tempi, e della necessità e del modo di ristorarnela».[17] Come osserva Nunzio Galantino nel saggio introduttivo alla versione delle *Cinque piaghe* da lui curata, in Rosmini era «sapienziale anche il ricorso alle opere dei Padri,

[14] «Tra tutte le istanze di unità, di armonia e di legge che il Creatore ci ha dato dopo la Sua propria immagine, la più notevole è quella che Egli ha stabilito quando è venuto sulla Terra, la più perfetta è quella che esiste nella Sua Chiesa. Nella tremenda musica delle sue dottrine, nella profonda sapienza dei suoi precetti, nella maestà della sua gerarchia, nella bellezza del suo rituale, nell'abbagliante splendore dei suoi santi, nel costante avanzamento della sua condotta e nella molteplice ricchezza della sua lunga storia, - in tutto questo noi riconosciamo la mano del Dio dell'ordine, resa palese in maniera luminosa ed eminente»: J. H. NEWMAN, *Sermons preached on Various Occasions* (1856-1857), Sermon 11, Longmans, Green and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1908, p. 189, traduzione mia.

[15] A. ROSMINI, *Saggio sopra la felicità,* Marchesani, Rovereto 1822, p. 84.

[16] Cfr. J. A. MÖHLER, *L'unità della Chiesa, ossia il principio del Cattolicesimo, esposto nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli,* Città Nuova Editrice, Roma 1969.

[17] A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 112.

ISSN 2385-216X

[...] considerate come un vero e proprio *thesaurus* da cui attingere per offrire, confermare, suggerire, correggere».[18]

Nell'ottobre del 1845, alla vigilia della sua adesione alla Chiesa cattolica romana, l'illustre docente di Oxford, John Henry Newman, pubblicava uno scritto dal titolo *An Essay on the Development of Christian Doctrine* in cui, basandosi anch'egli su uno studio sistematico della patristica, sosteneva che la fedeltà alle radici cristiane era possibile solo restando all'interno dell'ovile cattolico.[19] Newman pare conoscesse la *Simbolica* (*Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften,* 1832) del Möhler ed i suoi 6 volumi sull'opera di S. Atanasio il Grande (*Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus,* 1827-28), sicura fonte d'ispirazione per il libro newmaniano *The Arians of the Fourth Century* (1833). Inoltre, è probabile che negli anni intorno alla conversione avesse avuto modo di visionare del Rosmini le *Massime di perfezione,* il *Manuale dell'esercitatore* e forse le stesse *Cinque piaghe*, o almeno estratti di queste. Anzi, la lettura di queste ultime pare gliel'avesse espressamente consigliata nel 1849 il cardinale Nicholas Wiseman, primo arcivescovo cattolico di Westminster.[20] Ed appunto con il Möhler e, soprattutto con Rosmini, egli condivideva l'amore per la letteratura patristica. D'altro canto, Newman – già da *fellow* dell'Oriel College – ravvisava la possibilità di una riforma ecclesiale nella necessità per ogni cristiano di anelare alla santità e alla moralità della vita e, per la Chiesa anglicana, di realizzare in se stessa unità, santità, apostolicità e cattolicità, caratteristiche tutte che egli vedeva risplendere nella Chiesa degli Apostoli e dei primi Padri, domandandosi in modo provocatorio: «Are there in this age saints in the world, such as the Apostles were?».[21]

---

[18] N. GALANTINO, *Libertà per la Chiesa, unità nella Chiesa: passione e impegno di Antonio Rosmini,* in ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 69 ss. Cfr. anche P. MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle "Cinque piaghe" di A. Rosmini,* Herder, Roma 2000, pp. XIII-451.

[19] Cfr. J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, trad. it., Jaca Book, Milano 2020.

[20] Le prime opere del Rosmini tradotte in inglese riguardavano soprattutto la sua spiritualità più che il pensiero filosofico. Le *Maxims of Christian Perfection to every State and Condition* vennero pubblicate anonime per la prima volta nel 1840 a Prior Park, nella traduzione di James Shepherd; solo dall'edizione del 1849, tradotta da William Lockhart, apparirà il nome dell'autore. Nel 1883 venne stampata la prima traduzione delle *Cinque piaghe* realizzata dal sacerdote anglicano Henry Parry Liddon, membro dell'Oxford Movement, con il titolo *Of the five Wounds of the Holy Church, by Antonio Rosmini, edited with an Introduction by H. P. Liddon, D. D. Canon residentiary of St. Paul's*. È lecito domandarsi se Newman non possa essere venuto a contatto con un'edizione italiana dell'opera: al momento però non ci sono prove sufficienti per affermarlo. Per le traduzioni inglesi degli scritti rosminiani cfr. S. F. TADINI, *Il Rosminianesimo in Gran Bretagna nel XIX secolo*, in «Rosminianesimo filosofico», I, 2017, pp. 44-54. Vedi anche A. PATRONE, *John Henry Newman e "Le cinque piaghe della Chiesa di Rosmini"*, in «Rivista Rosminiana», LXXII, 1978, pp. 317-322.

[21] «Ci sono nel mondo in quest'epoca santi alla maniera in cui lo furono gli apostoli?» si chiedeva J. H. NEWMAN, *Evangelical Sanctity, the Perfection of Natural Virtue*, Sermon 3, in *Fifteen*

Secondo Pier Paolo Ottonello, l'amore specifico per la patristica, evidentemente condiviso dai due pensatori, «per Newman ha costituito il midollo dottrinale di quest'ultima sua conversione (al Cattolicesimo, n.d.a.), della quale Rosmini offrì il midollo ascetico», identificando quest'ultimo l'orizzonte dei Padri della Chiesa con quello del suo "sistema della verità".[22]

La crescente passione per lo studio della Tradizione da parte del grande apologista inglese, secondo un interessante studio di Jo Anne Cammarata Sylva, proverrebbe persino dalla «gente d'Italia che, come gruppo e come individui, aiutò a chiarire i pensieri di Newman intorno ad aspetti specifici della Tradizione cattolica».[23] A partire dal suo primo "grand tour" italiano del 1832, il viaggiatore del Nord rimase di fatto affascinato dall'Italia, specie dalla Sicilia (dove si ammalò gravemente e dove fece esperienza della "Divina Provvidenza" in termini quasi manzoniani),[24] e vi «poté deplorare ciò che vedeva di una Chiesa corrotta, provando però ammirazione per quegli individui che tenevano viva la bellezza e la Tradizione cristiana dei Padri della Chiesa e dei santi».[25]

I. ROSMINIANI ED IL "RISVEGLIO CATTOLICO" IN INGHILTERRA

I primi tre missionari rosminiani – Luigi Gentili, Antoine Rey ed Emile Belisy – giunsero a Londra il 15 giugno 1835, con l'intento dichiarato (e benedetto da papa Gregorio XVI) di svolgere opera di conversione nel Regno Unito. Il vescovo di Salford tra il 1903 ed il 1925, mons. Louis Charles Casartelli, anni dopo avrebbe definito il loro arrivo come l'inaugurazione di «un capitolo

---

Sermons preached before the University of Oxford between A. D. 1826 and 1843, Longmans, Green and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1909, p. 37.

[22] P. P. OTTONELLO, *Rosmini "inattuale"*, Marsilio, Padova 2011, p. 179.

[23] J. A. CAMMARATA SYLVA, *How Italy and Her People shaped Cardinal Newman: Italian Influences on an English Mind,* Pine Beach, NY, Newman House Press 2010, p. 11, traduzione mia.

[24] Ivi, p. 56, dove Sylva afferma che l'esperienza siciliana di Newman lo sollecitò ad una «spiritualità differente e più fiduciosa», aperta a riconoscere l'opera della Provvidenza di Dio. Anche se Günter Biemer osserva che il carattere storico della Rivelazione e la verità dell'azione prodigiosa della Divina Provvidenza nella storia degli uomini Newman li aveva già appresi leggendo, intorno al 1823, la *Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736) del vescovo e teologo anglicano Joseph Butler (1692 – 1752): cfr. G. BIEMER, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach John Henry Newman,* in A. AUTIERO - K. H. MENKE (eds.), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft. A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini,* LIT Verlag, Münster 1999, p. 38.

[25] CAMMARATA SYLVA, *How Italy,* cit., p. 44, traduzione mia.

ISSN 2385-216X

della seconda primavera» del Cattolicesimo inglese.[26]

In verità, un evento simile si era potuto avverare anche grazie alla promulgazione da parte del Parlamento britannico, nel 1829, del Roman Catholic Relief Act, in un momento storicamente e politicamente culminante e siginificativo per l'emancipazione dei cittadini cattolici del Regno Unito.

I religiosi Rosminiani si misero da subito a disposizione del vescovo benedettino Peter Augustine Baines, Vicario apostolico del Western District,[27] impegnandosi per la formazione del nuovo clero britannico nel Prior Park College di Bath. La personalità oltremodo zelante del p. Gentili tendeva però a sovrastare quelle dei confratelli, tanto che il più anziano Antoine Rey, apprezzato per la sua profonda conoscenza teologica, divenne insofferente nei confronti del proprio superiore e, non più in sintonia con l'orientamento dato agli studi dal vescovo Baines, lasciò l'insegnamento a Prior Park e lo stesso Istituto della Carità.[28] A lungo andare, del resto, le pretese e le soperchierie del Baines,[29] oltre all'inadeguata formazione che si offriva ai giovani chierici del St. Paul's, nel 1842 indussero i Rosminiani a ritirarsi dal seminario di Prior Park per stabilirsi a Loughborough ed a Oscott, non senza aver prima conquistato al carisma di Rosmini il brillante seminarista William Seth Agar.[30] Questi, dopo esitazioni dovute anche all'opposizione sia del padre sia di mons. Baines, il 21 novembre del 1840 entrava come novizio nell'Istituto della Carità. Sebbene, però, il 2 luglio dell'anno successivo – a motivo di personali difficoltà ed irresolutezze spirituali – se ne allontanasse definitivamente, nondimeno egli divenne sacerdote e rimase tra i più entusiasti interpreti e propagatori della filosofia e spiritualità rosminiane in Gran Bretagna,

---

[26] Cfr. «Osservatore Romano», 16 giugno 1935, p. 3.

[27] Prima che la gerarchia cattolica venisse ristabilita in Inghilterra e in Galles (1850), queste regioni erano suddivise in quattro distretti: Western, Eastern, Middle e South. Il Western District, in particolare, comprendeva le future diocesi di Clifton, Plymouth, North Wales e South Wales.

[28] L. M. GADALETA, *«Il cibo del mio intelletto». William Seth Agar pioniere del rosminianesimo inglese*, «Rosminianesimo filosofico», I, 2017, p. 61.

[29] Gadaleta fa notare che le relazioni dei Rosminiani con mons. Baines, una figura altrimenti affascinante benché controversa, erano alquanto difficili ed ambivalenti; in particolar modo, il presule dimostrava antipatia nei confronti del Gentili, «la cui personalità eccezionale costituisce ai suoi occhi una sfida alla propria e di cui teme l'ascendente sui professori e sui giovani chierici» (ivi, p. 66), benché lo stesso Baines avesse creato Gentili prefetto degli studi e rettore del seminario di St. Paul's. Inoltre sembra che Baines fosse timoroso che «dovesse un giorno o l'altro l'Istituto rubargli il fiore del suo clero e poi lasciar lui in asso»: G. B. PAGANI, *La vita di Luigi Gentili, sacerdote dell'Istituto della Carità,* Desclée, Lefebvre e C., Roma 1904, p. 214. Ad ogni modo, quando i sacerdoti rosminiani lasciarono Prior Park, mons. Baines li sostituì con sacerdoti secolari e docenti laici. Nel luglio del 1843, però, egli stesso morì improvvisamente per un colpo apoplettico.

[30] Per la lunga e complicata vicenda del rapporto di Agar con i Rosminiani si veda GADALETA, *«Il cibo del mio intelletto»,* cit., pp. 61-163.

ISSN 2385-216X

professandosi sempre e comunque discepolo di Rosmini.

Fa notare Gadaleta che, negli anni tra il 1840 ed il 1841, la comunità dei Rosminiani suscitava grande simpatia tra i giovani di Prior Park tanto che, oltre all'Agar, altri nove postulanti si unirono ad essa, sebbene solo due, Moses Furlong[31] e Peter Hutton, perseverassero poi sino alla fine.

Inoltre, benché a Bath non si potesse parlare di loro, i "Puseysti" – uno dei termini con cui venivano definiti gli aderenti al Movimento di Oxford – erano ben visti dai missionari di Prior Park, tanto che lo stesso Agar scriveva di loro che erano «un indizio manifesto della necessità che si sente di ritornare alla verità da tutta la nazione»;[32] mentre gli faceva eco il Belisy affermando che «le notizie dei Puseytes ci fanno ben restare. Alcuni de' più distinti sono già nel grembo della Santa Chiesa; alcuni di loro sta' [sic] leggendo le regole dell'Istituto. Un altro si diletta della lettura delle "Massime di perfezione"»,[33] e non si fatica ad immaginare che costui potesse essere J. H. Newman. In sostanza, «il Movimento intendeva ritagliarsi uno specifico spazio all'interno del panorama teologico britannico del tempo, differenziandosi sia dagli *evangelicals* [...] che dal liberalismo razionalista»,[34] intercettando al contempo gli sviluppi della "seconda primavera" cattolica.

Nel 1840 p. Gentili si spostava a Grace-Dieu, località nella campagna del Leicerstershire, dove un nobile locale convertito al cattolicesimo, sir Ambrose Phillips De Lisle,[35] aveva invitato i Rosminiani a tenere missioni al popolo. Fu così che il p. Gentili venne a contatto con esponenti del Movimento di Oxford, tra cui il pastore Francis Wackerbath, discepolo del professor Edward

---

[31] Secondo Rosmini Moses Furlong fu «il primo inglese» (in verità egli era irlandese) e «il primo chiamato in Inghilterra»: cfr. A. ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VII, pp. 17 e 113.

[32] GADALETA, *«Il cibo del mio intelletto»*, cit., p. 110.

[33] E. Belisy ad A. Rosmini, 9 dicembre 1841, in *Lettere Belisy 1842.*

[34] A. ANNESE, *Rosmini, Newman e la critica al razionalismo teologico,* in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», LXXXII, 2016, 2, p. 1026.

[35] Ambrose Phillips (1809-1878), intenzionato a fare delle sue proprietà terriere un centro di diffusione della fede cattolica, in origine aveva preso contatto con i PP. Passionisti, in particolare con il p. Domenico Barberi, ma senza successo. Durante un viaggio in Italia nell'inverno 1830-31 ebbe modo di conoscere Antonio Rosmini, rimanendo fortemente impressionato dalla sua figura. Di seguito si rivolse al rosminiano p. Gentili; ma già nel maggio 1842 i Rosminiani si ritiravano da Grace-Dieu a causa delle interferenze di sir Ambrose nella loro missione. De Lisle era in buoni rapporti con lo stesso Newman, essendo stato per qualche tempo l'unico cattolico in corrispondenza con i rappresentanti dell'Oxford Movement. Attualmente Grace-Dieu Manor, il castello ottocentesco dei De Lisle acquistato dai Rosminiani nel 1933, è sede di una rinomata scuola cattolica.

Ambrose Philipps de Lisle ricoprì un ruolo fondamentale nel revival cattolico inglese tra gli anni '40 e '70 del XIX secolo. Per ulteriori notizie sulla sua figura cfr. L. ALLEN, *Ambrose Philipps de Lisle, 1089 – 1878,* in «The Catholic Historical Review», XL, 1954, 1, pp. 1-26.

ISSN 2385-216X

Bouverie Pusey – uno dei principali promotori del Movimento -, e il teologo e matematico William George Ward, entrambi passati alla confessione cattolica tra il 1841 ed il 1845. Il p. Giovanni Battista Pagani ci racconta la prima visita che i teologi trattariani[36] fecero ai padri Rosminiani, suscitando l'ammirazione di questi ultimi:

> Nell'autunno del 1841 quattro dei ministri di Oxford vennero a Grace Dieu; il Gentili strinse seco amicizia, e al contegno devoto in cui li vide assistere alla Messa e altre funzioni religiose nella cappella del luogo, ne rimase edificato. Uno di essi pare fosse il dottore Giorgio Ward, prebendato del Collegio di Balliol, che per ingegno e dottrina primeggiava fra gli anglocattolici: certo il Ward, scrivendo nell'ottobre di quest'anno al Phillips, gli manifesta la sua venerazione profonda al Gentili, che benignamente gli aveva dato da leggere le Massime di Perfezione del Rosmini, del qual libretto afferma "nulla poterci essere di più bello, più edificante, più sfuggente a ogni obbiezione". E nel novembre il Gentili entrò in amichevole corrispondenza di lettere col Ward, inviandogli le opere filosofiche del Rosmini; ed ebbe la consolazione di sapere indi a poco che i ministri di Oxford, messisi a studiare in quelle opere, ne traevano grande vantaggio e diletto.[37]

È sempre il Pagani che continua a narrarci dei successivi incontri: il 19 ottobre 1842 il p. Gentili, insieme a sir Ambrose Phillips, si recò ad Oxford per restituire la visita, «conoscerne altri e ragionare di religione con essi».[38] In questa occasione egli ebbe modo di incontrare anche il giovane scozzese William Lockhart, discepolo di Newman e suo frequentatore nel ritiro di Littlemore, il quale – nutrendo già dubbi sull'Anglicanesimo e fortemente colpito dalla condotta dei Rosminiani – di lì a poco, nell'agosto del 1843, primo tra i trattariani sarebbe passato alla Chiesa cattolica per essere poi accolto, il 29 agosto, nell'Istituto rosminiano. Anche la sorella Elizabeth seguì l'esempio del Lockhart: si fece cattolica e, quindi, si unì alle Suore della Provvidenza, la cui opera in Inghilterra era iniziata nel 1843 con Francesca Parea e Anastasia Samonini, lì inviate dallo stesso Rosmini.[39] È proprio il Lockhart a testimoniare che, grazie al dottor John Rouse Bloxam, il p. Gentili poté essere introdotto alla presenza di Newman nella sua semplice residenza di Littlemore. L'incontro dovette essere fruttuoso per entrambi poiché – come scrisse il Gentili in una lettera -, «quegli che è alla testa del partito cattolico (J. H. Newman, figura eminente del Movimento di Oxford, gruppo di intellettuali che, per l'appunto, auspicava una ricollocazione della fede anglicana all'interno della tradizione cattolica medievale precedente alla Riforma

---

[36] Le nuove idee sulla natura della Chiesa anglicana vennero espresse in novanta scritti periodici, detti *Tracts for the Times*, pubblicati tra il 1833 ed il 1841, da cui la definizione del Movimento come "Tractarian Movement" e dei suoi membri come "Tractarians".

[37] G. B. PAGANI, *La vita di Luigi Gentili*, cit., p. 256.

[38] *Ibidem.*

[39] L. M. GADALETA, *Aspetti del rosminianesimo in Inghilterra: Elizabeth Lockhart e le suore di Greenwich,* in «Rivista rosminiana», CX, 2016, 1-2, pp. 101-102.

ISSN 2385-216X

inglese, proponendo una "*middle way*" tra protestantesimo e cattolicesimo romano, n.d.a.)[40] mi domandò d'istruirlo sul modo di dare gli esercizi, e quindi gli mandai gli esercizi del p. Generale (Rosmini) intitolati: *Manuale dell'Esercitatore*,[41] che ora si adopera dai medesimi nel loro così detto Convento».[42]

Il Pagani narra anche di una lettera di sir Phillips al conte di Shrewsbury in cui egli descriveva la visita sua e di p. Gentili al Newman, «la cui cortesia parve loro tanto meravigliosa quanto l'erudizione e i talenti». In quell'occasione essi fecero visita anche a Edward Pusey, «e lo trovarono quale se l'erano immaginato, uomo di umiltà pari alla dottrina; e il Gentili ebbe con esso un colloquio importantissimo intorno al mistero della transustanziazione».[43]

Il percorso di conversione al cattolicesimo da parte di William Lockhart fu particolarmente rapido e non indolore: «Il giovane scozzese a cui già prima era balenato qualche dubbio, dopo la visita del Gentili, dopo la meditazione delle *Massime di perfezione cristiana* del Rosmini, in cui vedeva delineato il tipo del cristiano perfetto, era profondamente inquieto. Un dubbio continuo, prima combattuto e represso, poi più forte di lui, lo agitava: Egli era sulla via del vero

---

[40] A questa tendenza "anglo-cattolica" nella filosofia e nel pensiero teologico corrispose in architettura ed in letteratura, nei tardi anni '40 del XIX secolo, il cosiddetto "Gothic Revival" (o "gotico vittoriano", o "neogotico"), un vero e proprio strumento artistico a supporto del "medievalismo" degli esponenti della High Church anglicana. Pioniere dello stile architettonico neogotico inglese fu Augustus Welby Northmore Pugin (1812-1852), la cui attività culminò, a Londra, nella ristrutturazione del Palazzo di Westminster e nell'erezione della Elisabeth Tower, meglio nota come Big Ben Tower. Proveniente dal presbiterianesimo scozzese, seguendo la passione per il mondo medievale Pugin si avvicinò al Cattolicesimo e, nel 1834, fece ingresso nella Chiesa di Roma. Del 1841 è la sua opera teorica principale *The true principles of pointed or Christian architecture.* Tra le costruzioni neogotiche dell'epoca è esemplare la Keble Chapel dell'omonimo collegio di Oxford, capolavoro di William Butterfield (1814-1900), la cui prima pietra fu posata il 25 aprile del 1873 in memoria di uno dei padri del movimento anglocattolico, il reverendo John Keble (1792-1866).

[41] Si compone di vari scritti spirituali redatti dal Rosmini tra il marzo e l'ottobre 1839.

[42] PAGANI, *Vita di Luigi Gentili,* cit., pp. 256-257.

[43] Ivi, p.258. Edward Bouverie Pusey (1800 – 1882), figura eminente del Movimento di Oxford, all'indomani della conversione del Newman divenne promotore dell'*Oxfordianism*, e lo studio dei primi Padri come dei teologi medievali lo indusse a riproporre nella Chiesa anglicana la pratica del sacramento della penitenza (*The Entire Absolution of the Penitent,* 1846) come una nuova riflessione sulla presenza reale nell'eucarestia (*The presence of Christ in the Holy Eucharist: A Sermon, preached before the University, in the Cathedral Church of Christ, in Oxford, on the Second Sunday After Epiphany*, 1853).

ISSN 2385-216X

cristiano?».[44] Lockhart si domandava sinceramente se l'anglicanesimo fosse nella verità di Cristo e, anche nell'interpellare Newman sulle sue perplessità, non otteneva altro che risposte deludenti. Solo nello scambio prima epistolare, poi personale con il p. Gentili egli trovò conforto alla sua inquietudine profonda;[45] e sebbene lo legasse al Newman l'impegno di non prendere alcuna decisione senza il suo parere, il 26 agosto del 1843, nella cappella delle Rosminiane di Loughborough, William Lockhart abiurò l'anglicanesimo professandosi cattolico romano. Newman ne rimase profondamente addolorato e non tardò a farsi sentire con il p. Gentili, rammaricandosi del fatto che non si fossero rispettati i patti. E in un sermone del 25 settembre, *The Parting of Friends* (*La partenza degli amici*), egli sembrò sfogare con toni lirici la malinconia per le separazioni causate da scelte tanto radicali, quasi comparandola a quella del "Son of Man" seduto a tavola con i suoi discepoli la sera del Giovedì Santo:

> Egli stava per soffrire più di quanto uomo abbia mai sofferto o soffrirà. Ma non c'era nulla di cupo, di rozzo, di violento o di egoistico nella sua pena; è tenera, affettuosa, socievole. Egli chiama i suoi amici intorno a Lui, sebbene fosse come Giobbe sulla cenere; gli comanda di star con Lui, e di vederLo soffrire; desidera la loro simpatia; si rifugia nel loro amore [...].[46]

Il discepolo favorito di J. H. Newman era così divenuto «il discepolo prediletto del Rosmini», sintetizzando nella sua persona le esperienze spirituali dell'Oxford Movement e del Rosminianesimo inglese. Come ebbe a scrivere mons. Casartelli, la conversione del Lockhart «fu il primo frutto dell'Oxford Movement precedendo di due anni quella dell'inclito capo (il Newman, n.d.a.), ed è gradevole pensare che fu un Padre della Carità, un discepolo di Rosmini che ebbe il privilegio di raccogliere questa primizia della seconda Primavera» del Cattolicesimo in terra britannica.[47]

Da sacerdote dell'Istituto della Carità William Lockhart fu attivo come docente al Ratcliffe College rosminiano e, nell'inverno del 1853, durante un viaggio in Italia, a Stresa potè incontrare personalmente il fondatore dell'Istituto. Nella sua patria, tra le altre cose, Lockhart si distinse come prolifico scrittore e divulgatore del pensiero di Rosmini, pubblicando di lui una biografia,

---

[44] Cfr. *Il Card. Newman sarà beato,* in «Charitas», VII, 2009, p. 211. L'articolo (pp. 210-211) riporta lo scritto di p. Giovanni PUSINERI, *Enrico Newman e Guglielmo Lockhart ricorrendo il centenario della loro conversione,* in «Charitas», numero unico, 1945, p. 6.

[45] Decisivo fu l'invito rivoltogli dal p. Gentili a trascorrere tre giorni di esercizi spirituali; precedentemente William Lockhart aveva letto attentamente diversi testi spirituali, tra cui il noto *The End of Religious Controversy, in a Friendly Correspondence between a Religious Society of Protestants and a Roman Catholic Divine*, di John Milner, Vicario apostolico del Midland District tra il 1803 ed il 1826, che tanto si era battuto per l'emancipazione del Cattolicesimo nel Regno Unito.

[46] J. H. NEWMAN, *The Parting of Friends*, Sermon 26, in *Sermons Bearing on Subjects of the Day,* Longmans, Green and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1902, p. 395 (trad. mia).

[47] L. C. CASARTELLI, *Missionari Rosminiani in Inghilterra*, in «Rassegna Nazionale», aprile 1934, p. 291.

ISSN 2385-216X

Life of A. Rosmini Serbati, nel 1886. Tra il 1880 ed il 1892 ebbe un intenso scambio epistolare[48] con il celebre filosofo scozzese Thomas Davidson,[49] dal 1867 residente negli Stati Uniti d'America. Quest'ultimo, presbiteriano di nascita ma deluso dal Protestantesimo, nel corso della sua vita si interessò dapprima ai principi dell'Ortodossia orientale poi del Cattolicesimo pur non aderendovi; e per questo motivo intraprese tra il 1878 ed il 1884 un lungo soggiorno di formazione in Italia, risiedendo per un certo tempo ad Albano, ospite del cardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingfürst. Tra le altre attività di ricerca, i suoi studi sulla filosofia scolastica indussero il papa Leone XIII ad invitarlo a Roma ed a concedergli un'udienza privata. Probabilmente su sollecitazione dell'Hohenlohe, ascritto dell'Istituto della Carità, Davidson decise di recarsi a Domodossola a visitare il noviziato rosminiano e vi si fermò per diciotto mesi. Lì la personalità di Antonio Rosmini affascinò il filosofo scozzese a tal punto da indurre questo a definirlo «l'uomo più nobile, il pensatore più profondo, il più vero santo che l'Italia abbia prodotto da sei secoli».[50] Per Davidson Rosmini «the greatest thinker of modern times»,[51] benché in quanto italiano relegato ai margini della moderna riflessione filosofica europea, ciononostante «fece nella filosofia ciò che Galileo fece nell'astronomia e con il medesimo risultato».[52] Convinto che la conoscenza della filosofia rosminiana dovesse raggiungere notorietà universale, già a Domodossola Thomas Davidson prese a studiarla sistematicamente, traducendo in inglese diverse opere del Roveretano.[53]

È innegabile che nel periodo tra il 1843 ed il 1848 la missione evangelizzatrice dei padri Rosminiani fu «storicamente la più efficace che l'Inghilterra abbia mai conosciuto in epoca

---

[48] L'epistolario Lockhart-Davidson è tuttora inedito e conservato presso il fondo "Thomas Davidson" della Yale University.

[49] Per una maggiore conoscenza dell'influenza rosminiana su Thomas Davidson cfr. J. L. BLAU, *Rosmini, Domodossola, and Thomas Davidson,* in «Journal of the History of Ideas», XVIII, 1957, 4, pp. 522-528; inoltre S. F. TADINI, *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana,* Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016.

[50] TH. DAVIDSON, *Domodossola e l'Istituto Rosminiano,* Stab. Tipografico Paolo Bertolotti, Intra 1880, p. 6.

[51] TH. DAVIDSON, *Autobiographical Sketch,* in A. LATANER, *Introduction to Davidson's Autobiographical Sketch,* in «Journal of the History of Ideas», XVIII, 1957, 4, p. 535.

[52] DAVIDSON, *Domodossola e l'Istituto Rosminiano*, cit., p. 21.

[53] Thomas Davidson diffuse nel Regno Unito e negli Stati Uniti il sistema filosofico rosminiano con *The Philosophical System of Antonio Rosmini-Serbati, translated, with a Sketch of the Author's Life, Bibliography, Introduction, and Notes*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1882; tra il 1884 ed il 1888, inoltre, pubblicò la versione inglese della *Psicologia* in tre volumi, mentre nel 1883 aveva già tradotto la *Anthropology* di Rosmini.

ISSN 2385-216X

moderna»;[54] grazie alla loro predicazione, dell'insegnamento rosminiano furono trasmessi per lo più gli aspetti pastorali e spirituali che non quelli filosofico-teologici. Per questo motivo – come spiega Tadini – il rosminianesimo inglese fu «un fenomeno diffuso soprattutto fra la gente comune, piuttosto che nei contesti accademici»;[55] sebbene, come s'è visto, esso non mancò di far breccia anche tra gli intellettuali ed i teologi del gruppo dei Trattariani. È da ritenersi, infatti, quasi provvidenziale per il "risveglio cattolico"[56] inglese che lo sbarco nell'isola del p. Gentili e dei suoi confratelli nel 1835 coincidesse con l'arrivo a Londra di Nicholas Patrick Stephen Wiseman, dal 1850 primo vescovo cattolico dell'arcidiocesi di Westminster,[57] ascritto all'Istituto della Carità, studioso del Movimento di Oxford e buon conoscitore di Rosmini e di Montalembert, nonché una delle personalità più influenti nel percorso di approdo al cattolicesimo da parte di John Henry Newman. Nel 1856, in uno dei suoi sermoni tenuti all'Università cattolica d'Irlanda, quest'ultimo avrebbe parlato di quest'epoca, entusiasmante ed insieme contrastata, come di un "*Second Spring*" non solo per la Chiesa (sia anglicana, sia cattolica), ma per tutta la Nazione inglese:

> Abbiamo noi qualche diritto di ritenere strano se [...] la primavera della Chiesa dovesse risultare essere una primavera inglese, un incerto, ansioso tempo di speranza e timore, di gioia e sofferenza, di splendente promessa e di germogli di speranza, ancor più, di intense folate di vento, e freddi acquazzoni ed improvvise tempeste?[58]

Si fa notare da parte degli storici tuttavia che, nella prima metà dell'Ottocento, una buona parte dell'incremento della popolazione cattolica in Inghilterra si ebbe a causa della forte immigrazione di profughi dall'Irlanda, in fuga dalla terribile carestia degli anni tra il 1846 ed il 1847; i quali però poco avevano in comune con i cattolici inglesi oltre alla mutua fede: infatti «molti di questi antichi cattolici erano piccoli nobili possidenti che vivevano quietamente senza alcun desiderio di far proseliti tra i propri vicini. Essi desideravano di vivere in pace ed erano timorosi di

---

[54] S. F. TADINI, *Il Rosminianesimo in Gran Bretagna nel XIX secolo*, in «Rosminianesimo filosofico», I, 2017, p. 35.

[55] Ivi, p. 36.

[56] Ivi, pp. 30-31.

[57] Con il breve *Universalis Ecclesiae* del 29 settembre 1850 Pio IX ricostituiva la gerarchia cattolica in Inghilterra e nel Galles, erigendo l'arcidiocesi metropolitana di Westminster, il cui primo vescovo fu appunto il cardinal Nicholas Patrick Stephen Wiseman (1802-1865); suo successore al soglio vestmonasteriense fu Henry Edward Manning (1808-1892) che, prima della conversione al cattolicesimo, fu uno dei rappresentanti del Movimento di Oxford ed amico di John Henry Newman.

[58] J. H. NEWMAN, *The Second Spring*, Sermon 10, in *Sermons Preached on Various Occasions,* Longmans, Green and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1908, p. 163, traduzione mia.

ISSN 2385-216X

attirare attenzioni o di ravvivare il pregiudizio anti-cattolico».[59] Va anche ricordato che con l'incorporazione al Regno Unito dell'Irlanda del Nord nel 1800 i cattolici, complessivamente non più del 2% della popolazione, ne divennero improvvisamente quasi un quarto.[60]

Furono invece le conversioni dall'Anglicanesimo al Cattolicesimo, specie quelle che coinvolsero personalità del Movimento di Oxford, a creare grande scompiglio nell'opinione pubblica e, per converso, fecero aumentare sentimenti ostili verso i fedeli del Papa, aprendo al contempo la problematica "intracattolica" di quale ruolo i neo-convertiti potessero ricoprire nella Chiesa Romana (ad esempio, quale *status* si doveva riconoscere agli ecclesiastici sposati); per non tacere il fatto che le conversioni, di sovente, potevano causare divisioni in una stessa famiglia e distruggere rapporti di antica amicizia (come ben dimostra la vicenda personale del Newman). Inoltre, ben presto la Chiesa cattolica inglese si fratturò in fazioni, rappresentate dai "vecchi" cattolici da una parte, ritenuti "timidi" e "protestantizzati", e dai neofiti dall'altra, spesso entusiasti "papisti", oppure dagli Ultramontanisti conservatori e dai Liberali moderati.[61] A dispetto di ciò, tuttavia, gli storici concordano nell'affermare che, nell'epoca Vittoriana (1837-1901), effettivamente la Chiesa Cattolica Romana in Inghilterra prosperò.

Il politico William Ewart Gladstone affermò in particolare che l'anno 1845, data della conversione della personalità più eminente tra i Trattariani, Newman, aveva significato «la più grande vittoria che la Chiesa di Roma aveva guadagnato dai tempi della Riforma»; mentre il futuro Prime Minister Benjamin Disraeli vide in esso «un colpo all'Inghilterra per il quale essa ancora vacilla».[62]

Emblematicamente l'edizione dell'8 luglio 1846 del «Morning Chronicle» di Sydney, riportante una notizia del «Dublin Evening Post», presentava una lista dei numerosi convertiti inglesi alla fede cattolica negli anni tra il 1841 ed il 1845, tralasciando «of course, the multitudes who may have conformed from the inferior classes of the community», e concentrandosi invece su «the most distinguished Ministers of the Church, and many of the first families of the land». Suddivisi in «Persons of Note who have lately embraced the Catholic Faith» (tra cui John Henry Newman e William George Ward), «Members of the Two Universities», Oxford e Cambridge (tra i quali William Lockhart) e «Other Persons of Note» (tra le quali anche la sorella del futuro Primo Ministro Gladstone), vi si potevano leggere rispettivamente 34, 25 e 43 nominativi, più altri otto che erano stati omessi dal «Dublin Evening Post», nel complesso 110.[63] Non va tralasciata, perciò, l'importanza della stampa ai fini della diffusione del cattolicesimo nel Regno Unito;

---

[59] Cfr. Ch. E. YIELDING, *Emancipation and Renewal: English Catholicism in the Nineteenth Century,* Old Dominion University, Master of Arts, tesi non pubblicata, 1982, pp. 26-28, traduzione mia.

[60] G. CONSTANT, *Angleterre*, in A. BAUDRILLART (ed.), *Dictionaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* Letouzey et Ané, Paris 1924, pp. 218-219.

[61] YIELDING, *Emancipation,* cit., pp. 31-33.

[62] P. THUREAU-DANGIN, *The English Catholic Revival in the Nineteenth Century*, 2 voll., Dutton & Co., New York 1915, p. 279, p. 284.

[63] *Conversions to the Catholic Church,* in «The Morning Chronicle», Sydney, 1846, 8.

ISSN 2385-216X

generalmente sui quotidiani di orientamento protestante le notizie dal mondo cattolico non trovavano grande eco, ma in questi anni nacquero diverse testate confessionali come «The Catholic Magazine» («Digest»), fondato nel 1831 per volere di Wiseman, il «Dublin Review» (1836),[64] «The Tablet» (1840), «The Universe» (1860).[65] Inoltre, rilevante fu anche la diffusione dell'istruzione da parte di ordini religiosi ed istituzioni locali, per cui nel 1843 in Inghilterra si poteva far conto su 236 scuole cattoliche giornaliere e 60 domenicali, con una popolazione scolastica di 328.207 alunni.[66]

Ciononostante, per gli aderenti al Movimento di Oxford la Chiesa anglicana continuava ad essere «the reprasentative on English soil of a divine supernatural society, the one holy catholic and apostolic church».[67] D'altro canto, Arthur Michael Ramsey fa notare ancora che il Movimento «fu piuttosto una chiamata a ravvivare il clero di quanto non potesse essere un'opportunità per ravvivare la Chiesa»,[68] concentrandosi soprattutto su questioni controverse come la successione apostolica nelle consacrazioni ed ordinazioni ministeriali e sulla teologia sacramentale (ad esempio, la presenza di Cristo nell'Eucarestia), oltre che su un accentuato ritualismo liturgico. Il forte anti-romanismo del clero trattariano era stato ben rappresentato dalla potente esposizione dei principi del Movimento fatta, prima della conversione, proprio dal Newman nel suo *The Prophetical Office of the Church* (1837), dove egli semplicemente rigettava la Chiesa di Roma con il pontificato e le sue dottrine che – secondo l'autore – non erano rintracciabili nella comunità cristiana dei primi secoli. Non a caso l'inattesa "secession" dalla Chiesa d'Inghilterra del cappellano di Littlemore e di parte dei suoi discepoli (1845) fu definita da Richard William Church, decano di St. Paul's Cathedral (1871-90), «a catastrophe» capace di sferrare un colpo mortale al Movimento di Oxford.[69] Altri, come R. David Cox, invece al tempo presente ritengono che «Littlemore became a departure platform for the revival of religious communities in the Church of England and in Anglicanism generally»,[70] tanto che in realtà la conversione di Newman fu vissuta da buona parte

---

[64] Il «Dublin Review» fu fondato dal neoconvertito William Ward divenuto, dopo il passaggio alla Chiesa Romana, uno dei rappresentanti del "*roman party*", dell'orientamento più conservatore del cattolicesimo inglese.

[65] Cfr. C. NASELLI, *Restaurazione e Crisi liberale 1815-1846*, in A. FLICHE – V. MARTIN (eds.), *Storia della Chiesa,* vol. XX/2, Torino 1975, p. 1039.

[66] C. F., *Le scuole primarie e secondarie cattoliche nella vigente legislazione inglese,* in «La Civiltà Cattolica», IV, 1950, pp. 29-44.

[67] A. M. RAMSEY, *John Henry Newman and the Oxford Movement,* in «Anglican and Episcopal History», LIX, 1990, 3, p. 331.

[68] Ivi, p. 333.

[69] Cfr. R. W. CHURCH, *The Oxford Movement: Twelve Years, 1833-1845*, MacMillan & Co., London – New York 1891.

[70] R. D. COX, *Newman, Littlemore, and A Tractarian Attempt at Community,* in «Anglican and Episcopal History», LXII, 1993, 3, p. 343.

ISSN 2385-216X

dei Tractarians come una opportunità per un fecondo ritorno alla *via media* anglicana, piuttosto che come una catastrofe.[71]

Ciò che essa invece significò per il "catholic revival" in Inghilterra è espresso con toni di esaltazione in questa lettera del nobile Ambrose Philipps de Lisle allo stesso Newman (15 ottobre 1845), in cui quegli – tra l'altro – rimarcava maggiormente l'opera missionaria dei Padri Passionisti che non quella dei Rosminiani:

My Dear Mr. Newman,

[...] You are now a Catholic! You entered the blessed communion on the day of the glorious Saint Denis the Areopagite! I said the Te Deum to thank our good God for His great mercy yesterday evening. [...] It is a wonderful thought to me that the humble instrument chosen from all Eternity to make you a partaker of this great blessing should have been that good Monk Father Dominick the Passionist,[72] who in 1831 told me in confidence how Our Lord had assured him in a vision that he should come to preach the Catholich Faith in England and to found there the Passionist Order, and that he should be a main

[71] Cfr. G. HERRING, *The Oxford Movement in Practice: The Tractarian Parochial Worlds from the 1830s to the 1870s*, Oxford University Press, Oxford 2016.

[72] Domenico Barberi (1792-1849), ovvero p. Domenico della Madre di Dio CP, in tutta la sua esperienza di religioso espresse costantemente il desiderio ardente di vedere il ritorno degli Anglicani alla tradizione cattolica. Molti dei suoi numerosi scritti, solidamente fondati dal punto di vista teologico e biblico, andavano nella direzione di un primitivo ecumenismo anglo-cattolico: le *Conferenze Celimontane* (1836), frutto dei dialoghi romani con il pastore anglicano James Ford; l'importantissima *Lettera ai professori di Oxford* (5 maggio 1841), scritta in latino in risposta ad un articolo (*Anglican Church Parties*) del trattariano John Dobrée Dalgairns, pubblicato sul giornale ultramontano francese «L'Univers»: il Dalgairns, amico di J. H. Newman, come questi si convertì al cattolicesimo nel settembre 1845 e divenne sacerdote nella Congregazione dell'Oratorio; un'omelia sull'unità della Chiesa intitolata *A Sermon on the Unity of the Church to be delivered at Northfield on the Second Sunday after Easter* (1846); gli *Avvertimenti necessari per coloro che vogliono trattare con profitto con i Protestanti*; tra i testi apologetici, *A Pacific Discussion upon Controversial Subjects between A Catholic and an English Protestant* (1841-1842), una raccolta di 14 conferenze di riflessione sui *Tracts* del Movimento di Oxford. Nel febbraio del 1842 il p. Barberi fondò la prima casa passionista inglese a Aston Hall, nello Staffordshire, e lì si unì ai Passionisti il sacerdote, convertito dall'anglicanesimo nel 1830, George Spencer (prozio di Winston Churchill e della principessa Diana), che prese il nome di Ignace de Saint-Paul (1799-1864). Nell'ottobre del 1845, facendo visita a Newman a Littlemore, p. Domenico ne riceveva la confessione. Il 9 ottobre J. H. Newman faceva il suo ingresso ufficiale nella Chiesa cattolica in sua presenza. Nel 1849 Domenico Barberi morì per un problema cardiaco alla stazione di Reading ed i suoi resti si venerano a Sutton. Paolo VI lo beatificò il 26 ottobre del 1963, durante la seconda sessione del Concilio Vaticano II: cfr. P. INNOCENTI, *Domenico Bàrberi e J. H. Newman,* Ed. Cultura, Viterbo 1980; G. PELÀ, *La spiritualità ecumenica del B. Domenico Barberi, cp, Apostolo dell'Unità,* Editrice CIPI, Roma 1991.

ISSN 2385-216X

instrument for the approaching conversion of our Dear England [...]. My dear Mr. Newman, perhaps what took place in your little holy oratory at Littlemore on St. Denis's day was at that moment, more than 60 years ago, foreseen in a poor cell on a mountain in Italy! Yes, when in that extasy he (S. Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti, n.d.a.) exclaimed „ho veduto i miei figli in Inghilterra!"[73] he saw you and those others at Littlemore whom from the ministry of his future disciple Fr. Dominick he might well call his children.[74]

A questo riguardo non si può nascondere il ruolo importantissimo che ebbe per il "*Second Spring*" cattolico anche la predicazione del passionista Domenico Barberi, contemporanea a quella dei Rosminiani, tanto che lo storico gesuita James Brodrick ha potuto scrivere: "The second spring did not begin when Newman was converted nor when the hierarchy was restored. It began on a bleak October day of 1841, when a little Italian priest in comical attire shuffled down a ship's gangway at Folkstone!".[75] D'altro canto, il p. Barberi condivideva con Rosmini una visione dottrinale che intendeva la Chiesa «quale comunione di tutti i credenti e fermento di unificazione di tutti gli uomini»,[76] e una simile ispirazione accomunò indubbiamente gli sforzi di evangelizzazione rosminiani e passionisti nell'accostarsi ai «dear brethren in Jesus Christ» anglicani, come si esprimeva a loro riguardo il Barberi stesso. Con i Rosminiani i Passionisti avevano in comune l'amore per la solitudine dei propri ritiri, la salda formazione dottrinale e, soprattutto, l'azione apostolica nelle missioni popolari. In particolare, «l'attività pastorale e soprattutto la testimonianza di vita evangelica erano la ragione fondamentale per cui la Chiesa cattolica inglese aveva chiamato i passionisti»,[77] ma lo stesso potrebbe dirsi dei Rosminiani e degli altri ordini religiosi che, nella metà del secolo XIX, giunsero in Inghilterra, «non più di 10 ordini maschili, con un totale di 275 membri, e 14 femminili con 53 case».[78] È probabile che operativamente le varie comunità agissero in ordine sparso, animate da grande zelo evangelico ma pur sempre attente alle peculiarità dei singoli istituti. Ad esempio, il p. Barberi stesso in una lettera del 9 febbraio 1841 al p. Antonio Testa sollecitava il Consiglio generale passionista a dare una risposta celere al

---

[73] Tra il 26 ed il 29 dicembre 1820 Paolo Danei, futuro Paolo della Croce, nel suo ritiro di Castellazzo aveva insistentemente pregato per la conversione dell'Inghilterra.

[74] ALLEN, *Ambrose Philipps de Lisle,* cit., p. 8.

[75] Citato da A. WILSON, *Blessed Dominic Barberi. Supernaturalized Briton,* Sands and Co., London 1967, p. 233.

[76] G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, vol. II, Jaca Book, Milano 1978, p. 288.

[77] P. ALONSO – F. PIÉLAGOS, *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo,* vol. III. *Epoca del P. Antonio di S. Giacomo Testa, 1839-1863,* Curia Generale, Roma 2011, p. 241.

[78] Ivi, p. 214. Il Wals cita benedettini, gesuiti, domenicani, francescani, carmelitani, cappuccini ed appunto rosminiani (1835), redentoristi (1843), cistercensi ed oratoriani (1849), maristi (1850): cfr. M. J. WALS, *Isole Britanniche: Dal secolo XVI ad oggi,* in *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* vol. V, coll. 69, Paoline, Roma 1978, pp. 57-87.

ISSN 2385-216X

vescovo Wiseman che offriva la parrocchia di Aston Hall, pena perderla a favore dei Rosminiani.[79] In altra occasione, i Passionisti, «nonostante che padroneggiassero poco la lingua», intrapresero la prima missione popolare a Lane End, nello Staffordshire, la Domenica di Passione del 1844; i rosminiani Gentili e Furlong ne predicarono un'altra nella primavera successiva e, nel luglio seguente, subentrarono nel servizio anche i Redentoristi.[80]

Newman scriverà del suo fecondo contatto con i Passionisti nel romanzo *Loss and Gain* del 1848 dove, probabilmente, nella figura di Willis[81] che si fa cattolico prima del protagonista Charles e quindi passionista con il nome religioso di *father Aloysius*, è adombrato il principale collaboratore di p. Domenico Barberi, l'ex ministro anglicano George Spencer. Questi anche dopo la conversione, avvenuta nel 1830, e dopo la formazione ecclesiastica presso il Collegio Inglese di Roma e l'ordinazione sacerdotale in S. Gregorio al Celio (26 maggio 1832) - dove si avvicinò ai Passionisti -, da passionista continuò a mantenere contatti con personalità del Movimento di Oxford, invitandole a pregare insieme per l'unità dei cristiani.

Va riconosciuta anche l'influenza degli Oratoriani di S. Filippo Neri soprattutto sul Newman che, venuto in contatto prima con i Rosminiani e poi con i Passionisti, dopo la propria conversione ed il ritorno da Roma si stabilì nel college cattolico di St. Mary a Oscott,[82] dove era preside William Ward. Oscott era stata tra il 1842 ed il 1844 la seconda sede dei missionari rosminiani; dopo il trasferimento di questi a Ratcliffe, nel 1847 con Newman essa divenne la prima casa inglese dell'Oratorio di S. Filippo Neri, di cui fu superiore proprio l'ex cappellano di Littlemore. Questi aveva deciso di farsi oratoriano probabilmente perché lo stato di vita religiosa dei figli di S. Filippo Neri, senza voti e particolarmente aperto alla collaborazione con i laici, "era ai suoi occhi il modo migliore per dare avvio a un vasto movimento per cattolicizzare l'Inghilterra".[83] Una motivazione ancora più intima il teologo Robert Cheaib la individua nella fascinazione che

---

[79] Lettera di Domenico Barberi a Antonio Testa, 09.02.1841, in Archivio Generale della Congregazione (AGCP) – IOS (S. Giuseppe), Roma 1841, CC, p. 208.

[80] ALONSO – PIÉLAGOS, *Storia della Congregazione*, cit., pp. 243-244. Antonio Rosmini, nell'autunno del 1848, ebbe modo di conoscere personalmente i Passionisti facendo gli esercizi spirituali nella loro Casa generalizia di Roma ai SS. Giovanni e Paolo, come egli stesso testimonia in una missiva al conte di Castelbarco: «In questo dolce e ameno ritiro del monte Celio, dove attendo da qualche giorno agli spirituali esercizi da questi uomini di Dio che dalla Passione di Cristo hanno preso il nome»: cfr. A. ROSMINI, *Epistolario ascetico,* vol. III, Tipografia del Senato, Roma 1912, p. 441.

[81] A. LIPPI, *Un incontro provvidenziale. Newman e i Passionisti,* in «La Sapienza della Croce», 2010, pp. 11-22.

[82] Ad Oscott frequentava la scuola secondaria cattolica, tra gli altri, John Emerich Dalberg Acton (1834-1902), futuro esponente del pensiero politico cattolico in Inghilterra, dal 1858 al 1862 direttore della rivista cattolica «Rambler», cui collaborò anche Newman per diverso tempo.

[83] G. BONVEGNA, *Seconda primavera. La rinascita del cattolicesimo inglese nell'Ottocento,* in «Lineatempo. Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte», 2009, 11, p. 2.

ISSN 2385-216X

Filippo Neri esercitava su Newman, il quale vedeva rispecchiarsi tratti della sua personalità in quella dell'amico trattariano John Keble, «sia per la sua pietà radicale, sia per la sua libertà e distacco dagli onori e dalle formalità ecclesiastiche».[84]

L'attività apostolica e formativa oratoriana, dopo Oscott, ebbe come centri propulsori Birmingham dal 1849 e Londra già dall'anno prima. Era convincimento di Newman che il "*second spring*" cattolico potesse divenire effettivo solo grazie ad una decisa opera di formazione del laicato, che egli cercò di realizzare negli anni in cui fu Rettore dell'Università Cattolica d'Irlanda (1851-1858), da lui stesso concepita per volontà di Pio IX e del primate irlandese Paul Cullen. Newman si mosse in questa direzione anche con l'intento di trasformare, nel 1850, la missione oratoriana di St. Wilfrid in un college cattolico per soli laici, tentativo che purtroppo non ebbe un seguito. Come nota Bonvegna, «ai cattolici non restava quindi che frequentare o gli studi superiori nelle *catholic secondary schools* dei collegi religiosi di Stonyhurst e di Oscott [...] oppure iscriversi nei *colleges* delle antiche università inglesi», dove però fino a metà dell'Ottocento si veniva accettati solo dopo aver fatto atto di sottomissione alla Church of England ed ai suoi 39 articoli di fede.[85] Nel 1859 si aprì una scuola secondaria cattolica presso l'Oratorio di Birmingham, con lo scopo finale di fondare una università cattolica su suolo inglese; tra il 1860 ed il 1863 Newman provò ad istituirne una persino ad Oxford, ma entrambi i tentativi non ebbero successo.

Oltre agli Oratoriani ed ai Rosminiani anche i Gesuiti parteciparono in modo significativo alla creazione di un sistema educativo di fede cattolica in Inghilterra, «determinante alla formazione della *gentry* e dell'alta borghesia delle Midlands nella seconda metà dell'Ottocento».[86] I Gesuiti, dopo le efferate persecuzioni statali subite nei secoli XVI e XVII, tornarono in forze nelle Isole Britanniche già al termine del XVIII secolo, ponendo le loro fondazioni e scuole a Stonyhurst (1794),[87] a Mount St. Mary (1842) e a Beaumont nel Berkshire (1861). Nel 1868, dopo la conversione avvenuta nel 1866, aderiva alla Compagnia di Gesù persino il poeta Gerard Manley Hopkins (1844-1889), anch'egli precedentemente sostenitore del Movimento di Oxford.

Grazie a questa estrema varietà e vitalità culturale e religiosa è incontrovertibile che il Cattolicesimo inglese andò incrementandosi, anche numericamente, nel corso di tutta l'era vittoriana, sebbene il pregiudizio anticattolico non venisse mai meno del tutto; John Henry Newman ebbe a denunciarlo nelle sue *Lectures on Present Position of Catholics in England,* un brillante libello indirizzato ai confratelli oratoriani su quella che i riformati inglesi definivano la "*Papal Aggression*" degli anni tra il 1850 ed il 1851. Ancora nel 1874 con la celebre *Lettera al Duca di Norfolk* lo stesso Newman replicò al virulento pamphlet dello statista Gladstone, il quale accusava i cattolici di non godere di una libera coscienza anche di fronte allo Stato, soprattutto dopo la proclamazione conciliare dell'infallibilità del Papa. Nel suo scritto, l'autore ecclesiastico fondava la sua

---

[84] R. CHEAIB, *Scorciatoie verso Dio,* cit. p. 29.

[85] Ivi, p. 3.

[86] Ivi, p. 4.

[87] Nel collegio gesuita di Stonyhurst si formò anche Herbert Vaughan (1832-1903), terzo arcivescovo cattolico di Westminster (1892-1903).

ISSN 2385-216X

controargomentazione sulla distinzione filosofica e teologica tra la connaturale «voice of conscience following that Divine Authority» e la comune visione secolare della coscienza come «the right of self-will».[88]

La polemica tra Cattolici ed Anglicani, condotta soprattutto intorno alla dottrina dei Sacramenti ed all'autorità magisteriale del Pontefice romano, nella seconda metà dell'Ottocento si concentrò, tra le altre cose, sulla questione della successione apostolica,[89] fornendo al contempo argomenti per lo sviluppo di un primitivo confronto ecumenico. In quegli anni apparvero non pochi scritti che, richiamandosi alla tradizione pre-riformata, cercavano di provare la validità delle ordinazioni sacerdotali anglicane dal punto di vista della High Church of England.

Già Nicholas Wiseman aveva pubblicato nel «Dublin Review» dell'agosto 1839 un saggio, *The Anglican Claim of Apostolical Succession*, che – per asserzione dello stesso Newman – era stato un pugno nello stomaco per il *Dean* anglicano: lo scritto infatti paragonava le eresie donatista e monofisita all'Anglicanesimo il quale, separatosi dalla Chiesa universale, rivelava di fatto l'errore su cui si basava.[90] Tale argomentazione aveva messo seriamente in crisi la fiducia newmaniana nella teoria della *Via Media* anglicana.

Altre personalità della High Church, tuttavia, cercarono di difendere la presunta apostolicità della Chiesa inglese con diverse pubblicazioni. Tra queste sono degne di nota la *Defence of the English Ordinal* (1872) del rev. William Ralph Churton, la *Apostolical Succession in the Church of England* (1887) del rev. Arthur West Haddan e *The Validity of the Holy Orders of the Church of England* (1869) del vicario di Lambeth, Frederick George Lee.

Nel gennaio 1893 il rev. Montagu R. Butler pubblicava un interessante saggio[91] in cui, perorando la causa di un nascente ecumenismo, rivelava che non pochi autori cattolici condividevano il convincimento riguardo alla validità della successione apostolica nella Chiesa anglicana, in contrasto con «some of the adherents of the Italian propaganda in England».

---

[88] J. H. NEWMAN, *A letter addressed to the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Expostulation of 1874*, in *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching,* vol. II, Longmans, Green, and Co., London – New York – Bombay 1900, pp. 246 ss.

[89] Il 13 settembre 1896 papa Leone XIII, con la bolla pontificia *Apostolicae Curae*, sanciva da parte cattolica la totale invalidità delle ordinazioni sacerdotali ed episcopali anglicane. Posizione che la Chiesa Cattolica ha riconfermato con la Costituzione apostolica di Benedetto XVI *Anglicanorum Coetibus* (2009) "circa l'istituzione di ordinariati personali per anglicani che entrano nella piena comunione con la Chiesa Cattolica". In questo documento la novità è costituita dal riconoscimento ufficiale della tradizione liturgica anglicana.

[90] J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua. The Two Versions of 1864 &1865 preceded by Newman's and Kingsley's Pamphlets,* Henry Frowde Oxford University Press, London-Edinburgh-Glasgow-New York-Toronto-Melbourne-Bombay 1913, p. 116.

[91] M. R. BUTLER, *Rome's Tribute to Anglican Orders. A Defence of the Episcopal Succession and Priesterhood of the Church of England, founded on the Testimony of the best Roman Catholic Authorities,* The Church Defense Institution, Westminster 1893, 1894[3].

ISSN 2385-216X

Un professore di Cambridge, il rev. Alfred Saunders Dyer, nei suoi polemici *Sketches of English Nonconformity* (1881), gli faceva eco scrivendo che «even some Roman Catholics are able to see that the English Church is a continuous Church, and that the Reformation did not destroy that continuity».[92] Tra questi, a conforto della sua argomentazione, egli citava il gesuita William Humphrey che, nel suo *The Divine Teacher* (1876, pensato come una risposta al terzo *tract* del Movimento di Oxford sulla questione dell'infallibilità papale), scriveva: «I do not defend the position (della Chiesa Romana Cattolica, n.d.a.), inasmuch as I do not believe it to be true, that we represent the pre-reformation Church of England in the sense of our being a continuation of that body. They (gli Anglicani, n.d.a.) represent it, but in the manner I have mentioned»; e la maniera in cui Humphrey specificava ciò Dyer, emblematicamente, non la riportava: «it (the pre-Reformation Church of England, n.d.a.) represents it as a corpse represents him who was once a living being».[93] Le parole di Humphrey sintetizzavano, in ultima analisi, in modo incontrovertibile ciò che il risveglio cattolico inglese significava per i suoi attori: «We are a new mission, straight from Rome – the centre and source and ever-living well-spring of Christianity».[94] Si trattava quindi di un cattolicesimo missionario, riorganizzato – quand'anche non sempre ben compaginato - per ricostituirsi e diffondersi territorialmente e far un alto numero di proseliti in una terra nel passato già cattolica, in un'epoca in cui le odierne istanze ecumeniche, le aspirazioni ad «una Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata al mondo intero, perché questo si converta al Vangelo»[95] non erano ancora patrimonio comune delle singole Chiese. L'obiettivo finale di ogni predicazione e delle attività formative era, perciò, rafforzare la fede cattolica di chi già vi aderiva e preparare con zelo apostolico il ritorno dei "fratelli" riformati all'unico, autentico ovile della Chiesa di Roma.

Ma, come si è visto, quest'obiettivo non coincideva propriamente con quello degli esponenti del Movimento Trattariano i quali non si riproponevano di ricondurre a Roma la Chiesa d'Inghilterra, ma di "rieducare" i suoi fedeli alla comprensione della loro natura intrinsecamente cattolica di *via media*, a partire dalla vita pratica nelle parrocchie anglicane.[96]

D'altro canto, alla promulgazione della bolla pontificia *Apostolicae curae* (1896) aveva fatto seguito da parte anglicana una serie di repliche scritte, tra cui *The papal claims and Anglican orders* (1897) del vescovo di Gibilterra, Charles Waldegrave Sandford, e le *Notes on the papal claims* (1910) del pastore Arthur Brinckman, convinto oppositore del "Romanismo"; tuttavia, la risposta più emblematica fu forse quella del cappellano della All Saints' Church di Roma (inaugurata appena

---

[92] A. S. DYER, *Sketches of English Nonconformity*, William Poole, London 1882, p. 20.

[93] W. HUMPHREY, *The Divine Teacher. A letter to a Friend,* Burns and Oates, London 1885[5], pp. 53-54.

[94] Ivi, p. 54.

[95] Decreto sull'Ecumenismo: *Unitatis Redintegratio*, 1.

[96] Cfr. HERRING, *The Oxford Movement in Practice,* cit., pp. 227, 241-245.

ISSN 2385-216X

dieci anni prima, nel 1887),[97] il reverendo e grande studioso delle Scritture Frank Nutcombe – Oxenham, il quale nel suo libro *The validity of the Papal Claims* (1897) confutò con tale precisione il documento di Leone XIII contro la validità degli ordini anglicani da provocare, nel 1904, la puntuale replica del cardinale Segretario di Stato Raphael Merry del Val, con il suo scritto *The Truth of Papal Claims: a reply to The Validity of Papal Claims*.

La volontà evangelizzatrice di Rosmini e dei suoi figli nelle Isole Britanniche si inserì pienamente in questa temperie. In una lettera del 17 luglio 1833 a Henry Trelawney, già pastore anglicano, convertitosi e ordinato sacerdote cattolico nel 1830, il Roveretano gli ricordava tutto il suo interesse per l'Inghilterra, che si traduceva in una vera e propria catena di preghiere in ogni casa dell'Istituto della Carità, al fine di «chiamare le celesti benedizioni sopra quella terra sì importante della Chiesa che già era detta la terra dei Santi».[98]

E a Pusey egli scriveva, il 13 novembre 1845, poco tempo dopo il passaggio di Newman alla fede cattolica:

> Io credo che quelli che si unirono testé alla Chiesa Cattolica abbiano trovata la via più sicura e più breve per ristorare a nuova vita la Chiesa anglicana. Le mie preghiere, o piuttosto quelle di noi tutti cattolici tendono a questo: ma noi preghiamo specialmente per colui, di cui il Signore si servì e si serve per purificare la Chiesa anglicana dall'eresia, e per mezzo del quale ha fatto nascere in essa un movimento sì consolante.[99]

D'altro canto, Rosmini era profondamente convinto dell'origine divina della Chiesa cattolica, evidenza per lui addirittura razionale. Scriveva infatti nella *Filosofia del Diritto* che

> la Chiesa cattolica dunque ha un diritto d'esistere connaturale, assoluto, inalienabile, supremo, massimo; e tutto ciò anco prescindendo dal diritto che ella ha ricevuto *positivamente* da Dio che l'ha fondata, né punto considerando altro che l'intima sua natura al lume della diritta ragione.[100]

Che vi fossero coloro che, errando, non riconoscevano questo principio naturale non ledeva

---

[97] Se in suolo britannico l'epoca vittoriana coincideva con la "primavera cattolica", emblematicamente nella Roma capitale del Regno d'Italia le comunità riformate trovavano un nuovo, inedito territorio di diffusione: nel 1873, infatti, nella centralissima via Nazionale veniva inaugurata la chiesa episcopaliana di St. Paul's Within the Walls, decorata con gli splendidi mosaici del pittore preraffaelita Edward Burne – Jones; mentre, nel 1876, l'architetto vittoriano George Edmund Street sbarcava nella Città eterna per progettare la costruzione della chiesa neogotica di All Saints' per la cospicua comunità anglicana romana.

[98] ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. IV, p. 645.

[99] Ivi, 13 novembre 1845, vol. IX, p. 405, Lettera 5478. In questa lettera Rosmini esprimeva stima per un articolo di Edward Pusey, pubblicato il 6 novembre 1845 sul giornale francese "L'ami de la Religion".

[100] ROSMINI, *Filosofia del Diritto,* cit., vol. 28, p. 208.

ISSN 2385-216X

minimamente il diritto divino della Chiesa cattolica; anzi, - in una sorta di riflessione anticipatrice della sensibilità ecumenica -, ciò doveva indurre a «non offendere senza bisogno gli stessi erranti, e fra questi dee massimamente distinguere quelli di buona fede dagli erranti di mala fede [...]».[101] Addirittura il filosofo roveretano, nel condannare ogni forma di schiavitù dei suoi tempi, in specie quella dei neri africani, con grande lungimiranza ecclesiale arrivava a definire tutte le confessioni cristiane compartecipi della liberazione concreta degli uomini e al contempo edificatrici di armonia sociale:

> Ministri della Chiesa stabilita; metodisti d'ogni specie, presbiteriani, moravi, missionari della società di Londra, preti della Chiesa cattolica, missionarj battisti, tutti a gara penetrarono nelle officine, portando ai neri il lume e le consolazioni del Vangelo, aggregando alle loro varie comunioni i diversi quartieri delle loro residenze; pigliando verso i padroni la persona di protettori degli schiavi, verso le autorità civili quella d'intercessori a pro di questa classe oppressa, e quindi rendendosi i signori de' cuori, gli arbitri delle volontà, i veri guardiani dell'ordine pubblico.[102]

Tutto sommato, nella visione ecclesiologica rosminiana la Chiesa, «società domestica naturale», - ben un secolo prima della Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* - veniva a coincidere, in ultima analisi, con l'umanità stessa posta sotto l'azione dell'annuncio cristiano, destinata a divenire attraverso di esso «teocratica società effettuata dall'uomo-Dio»:

> [...] La Chiesa universale contiene nel suo seno il gran principio organizzatore del genere umano. Essa è destinata a raccogliere gli uomini sbrancati, formandone un sol corpo ordinatissimo,

in vista – secondo la visione paolina[103] – del compimento del destino «di tutta l'umana specie» e del suo ricongiungimento in un «solo ovile, con un solo pastore».[104]

In tempi più vicini ai nostri, avrebbe fatto eco a questi pensieri lo storico francese Henri-Irénée Marrou con l'interrogativo centrale nella sua riflessione: «Come non essere legittimamente inquieti quando si vede cancellarsi il senso soprannaturale della storia e la finalità trascendente della Chiesa, allorché ci si pone a giudicarla unicamente in funzione del suo ruolo all'interno della città terrestre e secondo la finalità propria ad essa?».[105]

Fedeli a questa tensione utopica escatologica, tipica della visione storica cristiana orientata verso «cieli nuovi e terra nuova»,[106] non solo Rosmini, ma anche Paolo della Croce, Giovanni

---

[101] *Ibidem.*

[102] Ivi, p. 245.

[103] Cfr. Col. 1,16; Ef. 1,11.21.

[104] ROSMINI, *Filosofia del Diritto,* cit., vol. 28, p. 279.

[105] H.-I. MARROU, *Teologia della storia,* Jaca Book, Foligno 2010, p. 143.

[106] Cfr. 2 Pt. 3,13.

ISSN 2385-216X

Bosco[107] e Domenico Savio, prima di loro Carlo Borromeo e Filippo Neri, e non pochi altri uomini e donne all'interno della Chiesa Cattolica sognarono la riconciliazione e la guarigione delle ferite inferte dalla storia all'unico popolo cristiano. Essi desiderarono vedere in particolare la Chiesa inglese riunita alla comunione cattolica e, forse profeticamente, il loro desiderio e la loro preghiera nel XIX secolo intercettarono le speculari speranze di diversi fedeli della High Church anglicana che guardavano con simpatia, se non proprio con nostalgia, alla Chiesa di Roma. Lo stesso Newman lo ammetteva nella sua *Apologia pro vita sua*, parlando dell'influente amicizia con Richard Hurrell Froude,[108] il quale «he professed openly his admiration of the Church of Rome, and his hatred of the reformers. [...] He had a high severe idea of the intrinsic excellence of Virginity; and he considered the Blessed Virgin its great pattern. [...] He had a deep devotion to the Real Presence, in which he had a firm faith».[109]

A conclusione del secolo, quasi a porre una solenne chiosa all'opera di rievangelizzazione dei Britannici, in certo modo in ideale continuità con la primitiva evangelizzazione degli Anglo-Sassoni sostenuta da Agostino di Canterbury[110] in nome di Gregorio Magno,[111] giungeva la lettera

---

[107] Giovanni Bosco conosceva ed apprezzava l'opera evangelizzatrice dell'Istituto della Carità, «sapeva [...] i loro missionarii ricondurre in Inghilterra molte anime all'ovile di Gesù Cristo»: G. B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco,* vol. III, Scuola tipografica e libraria Salesiana, S. Benigno Canavese 1903, p. 248.

[108] Richard Hurrell Froude (1803-1836), ministro anglicano, fu uno dei primi rappresentanti dell'Oxford Movement, discepolo di John Keble ed amico intimo di J. H. Newman, insieme al quale compose la raccolta di poesie religiose *Lyra Apostolica* (cui appartiene anche la nota preghiera *Lead, kindly Light*, scritta nell'estate del 1833 durante il viaggio in nave tra Palermo e Marsiglia). Dopo la morte per tubercolosi del giovane Froude, Newman e Keble curarono una raccolta di lettere e diari dell'amico dal titolo *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude* (1838-1839).

[109] NEWMAN, *Apologia,* cit., pp. 125-126. In italiano cfr. J. H. NEWMAN, *Apologia*, Jaca Book, Milano 1995², p. 52.

[110] Dopo la ricostituzione della gerarchia cattolica nel 1850, l'episcopato inglese chiese insistentemente alla Santa Sede di inserire Agostino di Canterbury nel calendario dei santi della Chiesa Universale. Leone XIII esaudì questo desiderio nel 1882. La memoria del primo arcivescovo di Canterbury oggigiorno è celebrata da Cattolici ed Anglicani.

[111] Lo storico ed archeologo Nicholas Peter Brooks rileva la stretta connessione tra Roma e le nuove diocesi degli Angli e dei Sassoni tra il VI ed il VII secolo; le stesse fondazioni ecclesiastiche di Canterbury mostrerebbero questa „compagine romana" nella topografia urbana: l'intitolazione della Cattedrale al SS.mo Salvatore, l'erezione della chiesa di S. Pietro, la creazione di una cappella urbana dedicata a S. Pancrazio e di un monastero intitolato ai SS. Pietro e Paolo, destinato alla sepoltura dei vescovi. Cfr. N. P. BROOKS, *The Ecclesiastical Topography of Early Medieval Canterbury,* in

ISSN 2385-216X

apostolica di Leone XIII *Amatissimae voluntatis* (1895). L'autorità pontificia vi statuiva e celebrava il risveglio cattolico inglese, affermando che «molte persone, anche di nome illustre, piamente e di buon grado risposero all'esortazione e al richiamo divino, e ciò non di rado nonostante gravissimi sacrifici personali, sopportati con grande coraggio»; il provvidenziale effetto di tali sacrifici fu l'aver favorito «una mirabile propensione degli spiriti verso la fede e verso le istituzioni cattoliche, il rispetto e la considerazione per le quali crebbero in modo significativo».[112] L'anno successivo la *Apostolicae curae* cristallizzò, in certo qual modo, l'opera di proselitismo effettuata con successo nel Regno Unito, e riaffermò con forza magisteriale l'autentica apostolicità della Chiesa Romana in contrasto con la scismatica Church of England.

Tuttavia, di lì a qualche anno, la conferenza missionaria di Edimburgo del 1910 – pur se limitata alle confessioni protestanti - venne a rappresentare il decisivo avvio del movimento ecumenico contemporaneo, al quale la Chiesa cattolica, coinvolta nel Vaticano II, si sarebbe aggregata ufficialmente soltanto con il Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (1964), nel quale i Padri conciliari riconoscevano come uno dei loro obiettivi primari quello di «promuovere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani».

Da allora diversi gesti di comunione si sono succeduti negli anni, a partire da quello memorabile del 23 marzo 1966, quando Paolo VI e l'arcivescovo di Canterbury Michael Ramsey si scambiarono l'abbraccio di pace nella Cappella Sistina. Dopo mezzo secolo esatto, il 5 ottobre 2016, papa Francesco e l'arcivescovo Justin Welby hanno voluto celebrare il dialogo ritrovato, recitando insieme i Vespri solenni nella stessa basilica, quella di S. Gregorio al Celio, dalla quale 1400 anni fa Agostino ed i suoi monaci vennero inviati in missione ai popoli britannici.[113] In quell'occasione, i due presuli hanno sottoscritto una Dichiarazione comune con un mandato ecumenico di testimonianza evangelica, nel segno di un rinnovato personalismo cristiano condiviso da Cattolici ed Anglicani («in quanto discepoli di Cristo riteniamo la persona umana sacra e in quanto apostoli di Cristo dobbiamo essere i suoi avvocati»)[114] che, probabilmente, non avrebbe non

---

M. BARLEY WILLMORE (ed.), *European Towns. Their Archaelogical and Early History,* Academic Press, London – New York – S. Francisco 1977, pp. 487-498.

[112] Lettera apostolica *Amatissimae voluntatis,* Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana, p. 3.

[113] Nel corso della celebrazione si sono svolti gesti molto eloquenti: il Pontefice ha donato a Welby una riproduzione del pastorale di Gregorio Magno, mentre l'Arcivescovo di Canterbury ha contraccambiato con una croce episcopale, quasi a significare che entrambe le Chiese riconoscono finalmente l'una l'altra la validità e preziosità dei rispettivi ministeri pastorali.

[114] Dichiarazione comune di Sua Santità papa Francesco e di Sua Grazia Justin Welby Arcivescovo di Canterbury, Roma, 5 ottobre 2016.

ISSN 2385-216X

potuto incontrare il favore sia di Rosmini sia di Newman.[115]

II. UN INCONTRO "MANCATO" MA UGUALMENTE FECONDO: ANTONIO ROSMINI E JOHN HENRY NEWMAN

Newman e Rosmini non si incontrarono mai di persona anche se, nei quattro anni trascorsi nel suo «parsonage-house» di Littlemore, il primo ebbe a relazionarsi in più occasioni con i zelanti discepoli del Roveretano, tanto che tra i detrattori circolava la calunnia che Littlemore fosse divenuta a «nest of Papists».[116] In maniera analoga a ciò che il Sacro Monte Calvario di Domodossola rappresentò per Antonio Rosmini, ossia un luogo appartato dove nella preghiera e nel raccoglimento dar vita alla visione di un nuovo istituto religioso, per Newman Littlemore fu «a monastic house»,[117] «a place of retirement of myself»[118] in cui prepararsi spiritualmente, nello studio e nella contemplazione, alla più totalizzante decisione della sua vita. Fu infatti in quella feconda solitudine che l'ex-*fellow* di Oxford, tra il febbraio e l'ottobre 1845, poté comporre il celebre saggio su *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, in cui dava a vedere di avere oramai intuito «di non poter più rimanere nella Chiesa d'Inghilterra, ritenendo che questa, costituendo una Chiesa nazionale, non era realmente 'cattolica'».[119] Similmente Antonio Rosmini, nelle *Cinque piaghe*, aveva denunciato le cause della frammentazione della cristianità in tante Chiese nazionali: «questa nazionalità della Chiesa [...] che esiste in fatto assai prima che in formalità, è direttamente l'opposto, è la distruzione intera di ogni cattolicità».[120]

A questo punto occorre ricordare che già diversi, illustri autori si sono occupati di ricostruire la storia dei rapporti tra i due grandi pensatori, soprattutto dal punto di vista filosofico,

---

[115] A riguardo si veda R. INDELLICATO, *Il personalismo pedagogico di Antonio Rosmini,* Morcelliana Scholé, Brescia 2019 e J. F. CROSBY, *The Personalism of John Henry Newman,* The Catholic University of America Press, Washington 2014.

[116] J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua being a History of His religious Opinions*, Longmans, Green, and Co., London-New York-Bombay, and Calcutta 1908, p. 176.

[117] Ivi, p. 130.

[118] Ivi, p. 177.

[119] H. GEIßLER, *Riflessioni sullo sviluppo della dottrina cristiana secondo John Henry Newman*, Lettera circolare "Centro internazionale degli Amici di Newman", giugno 2022, p. 1: https://www.newmanfriendsinternational.org/it/wp-content/uploads/2022/06/IT_Articolo-P.-Hermann-G_-sviluppo-della-dottrina.pdf: consultato il 06.06.2023.

[120] ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., p. 205. Si veda anche P. MARANGON, *Pio IX e le «Cinque piaghe» di Antonio Rosmini*, in G. DE ROSA – G. CRACCO (eds.), *Il Papato e l'Europa,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 297-318.

ISSN 2385-216X

teologico e finanche politico, arrivando di recente a considerarli dei "precursori" del Vaticano II.[121]

In questa sede, pertanto, non si farà altro che rammentare che l'influenza di Rosmini su Newman non dové essere del tutto secondaria, benché mediata dai suoi discepoli, come il p. Gentili, e dalla lettura parziale di alcuni suoi scritti. D'altro canto, la personalità di Newman non rimase affatto indifferente al filosofo roveretano, come testimonia egli stesso in una lettera del 7 dicembre 1846 a mons. Jean-Félix-Onésime Luquet, vescovo titolare di Esbon (oggi Hisban, in Giordania), in cui si augura «che vedrò il sig. Newman [...] al ritorno di lui da Roma», menzionando tra gli altri l'amico Alessandro Manzoni che «mi recò la lettera di Phillips, che me lo raccomandava, qui a Stresa [...]».[122]

Precedentemente alla sua conversione, John Henry Newman nel marzo del 1843 aveva indirizzato al Roveretano una missiva in latino, rispondendo alle parole di apprezzamento che quegli, tramite p. Gentili, gli aveva indirizzato riguardo alla pubblicazione del *Tract 90* (1841). Questo pamphlet, dal titolo completo di *Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*, costituiva un commento sistematico ai 39 Articoli di fede del 1562-'63 («so loosely worded, so incomplete in statement, and so ambiguous in their meaning»),[123] nel quale l'autore osservava puntualmente come l'ecclesiologia anglicana si ponesse piuttosto nel solco della tradizione cattolica che di quella riformata. La pubblicazione, però, sollevò un polverone di reazioni risentite, fomentando lo sdegno crescente degli anglicani più legati alla Riforma e di quelli del partito liberale (i cosiddetti "latitudinaristi", soprattutto rappresentanti della *Broad Church*)[124]; tanto che il vescovo di

---

[121] Cfr. C. SCHIAVO, *La Logica del Rosmini e la Grammar of Assent del Newman,* in «Giornale di Metafisica», X, 1955, pp. 677-697; P. P. OTTONELLO, *Newman e Rosmini*, in Id., *Rosmini "inattuale",* Japadre, L'Aquila – Roma 1991, pp. 105-121; G. CRISTALDI, *Rosmini e Newman,* in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?,* Sodalitas – Spes, Stresa – Milazzo 1991; ANNESE, *Rosmini, Newman e la critica al razionalismo teologico,* cit.; E. BOTTO, *La Verità vi farà liberi: attualità di Rosmini e Newman,* in F. MORAGLIA – A. TRIPODI, Atti del Convegno *Rosmini e Newman. Un confronto con la modernità,* Ufficio per la Cultura e l'Università, Genova 2006, pp. 66-82. Cfr. anche G. PICENARDI (ed.), *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II,* in Atti del XIV Corso dei "Simposi Rosminiani" 28-31 agosto 2013, Edizioni Rosminiane, Stresa 2014.

[122] ROSMINI, *Epistolario ascetico,* cit., vol. III, p. 334.

[123] Cfr. la *Notice* che introduce le *Remarks*: J. H. NEWMAN, *Tract Number Ninety. Remarks on Certain Passages in the Thirty-nine Articles*, Legare Street Press, 2021.

[124] Il "latitudinarismo" è una corrente teologica sorta all'interno della Chiesa Anglicana del XVII secolo. I suoi rappresentanti intendevano distinguere tra „verità" dottrinale ed "opinione", ampliando notevolmente l'ambito di quest'ultima. Sorta come reazione all'intransigenza puritana, questa corrente di pensiero, nell'epoca del razionalismo illuminista, divenne una filosofia religiosa moderata, con una forte componente etica ed antidogmatica. Il latitudinarismo nel Settecento trovò espressione nella cosiddetta *Broad Church* ("Chiesa lata"), ispirata a principi di tolleranza

ISSN 2385-216X

Oxford prima e poi tutti i vescovi della Church of England la condannarono, ponendo fine alla stagione dei *Tracts for the Times* del Movimento di Oxford. A seguito di ciò lo stesso Newman si vide costretto a lasciare Oxford nell'aprile 1842 per stabilirsi nel villaggio di Littlemore: «fu l'inizio di quel cammino che doveva portare nella Chiesa cattolica romana l'allievo del Trinity College, il *fellow* e *tutor* dell'Oriel College e parroco della chiesa universitaria anglicana di Saint Mary the Virgin e della chiesa di Littlemore».[125]

Il 14 luglio del 1833, agli albori dell'Oxford Movement, Newman aveva predicato il famoso sermone della *National Apostasy,* interrogandosi sulla «vital question» di come rivitalizzare la Chiesa anglicana, «così divisa e minacciata» soprattutto dalle correnti liberali e dallo statalismo erastiano.[126] Coerente con il suo ideale di una «second Reformation» dell'Anglicanesimo, otto anni dopo il reverendo oxfordiano aveva dovuto trarre le conseguenze della sua attività pubblicistica e riparare in un ambiente protetto dalla virulenza delle polemiche teologiche e politiche. E fu proprio nel suo ritiro nel paesino dell'Oxfordshire che, a quanto pare, Newman poté meditare le rosminiane *Maxims of Christian Perfection adapted to every state and condition* e far uso, per gli esercizi spirituali, del *Manuale dell'Esercitatore*.[127]

Antonio Rosmini, che a quanto pare guardava con interesse al Movimento trattariano, - come detto – tramite i suoi missionari aveva fatto giungere al Newman note di apprezzamento per i suoi *Remarks.* Il 16 marzo 1843 l'ex-professore di Oxford si era, perciò, sentito in dovere di puntualizzare al filosofo italiano che «nello stendere i miei scritti sempre, per quanto potei, ho tenuto innanzi agli occhi miei il timor di Dio», aggiungendo, per fugare ogni dubbio, che «anche in questo non mi giudichi esattamente, come se dalla mia ritrattazione si debba arguire che nella mia mente ci sia qualche movimento verso la tua Chiesa, mentre tale ritrattazione [...] è opera di equità, di pietà, di dovere».[128]

Con la conversione newmaniana evidentemente l'interesse e la stima di Rosmini per il pensatore inglese si accrebbero, tanto che in una lettera del 19 gennaio 1846[129] al p. Giovanni Battista

---

politica e religiosa. Cfr. P. MÜLLER, *Latitudinarianism and Didacticism in Eighteenth-Century Literature. Moral Theology in Fielding, Sterne, and Goldsmith,* Lang, Frankfurt am Main 2009.

[125] F. COSSIGA, *Un padre assente del Concilio Vaticano II,* in «L'Osservatore Romano», 17-18 agosto 2010.

[126] Cfr. NEWMAN, *Apologia,* cit. p. 30.

[127] In una sua lettera dell'ottobre 1842, il p. Gentili dice di aver spedito ad Oxford le opere di Rosmini e al Newman a Littlemore il *Manuale*. La lettera è citata in Ch. S. DESSAIN *et al.* (eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman (LD),* Nelson (poi Clarendon), London (poi Oxford) 1961, vol. IX, p. 130. K. H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 320, conferma che il Newman avrebbe ricevuto da Gentili le due opere, redigendo un estratto del *Manuale*.

[128] Cfr. Archivio Storico Istituto della Carità (ASIC), A.2, p. 87.

[129] ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., lettera a d. G. B. Pagani, 19 gennaio 1846, vol. IX, p. 474.

ISSN 2385-216X

Pagani egli richiedeva che gli venisse inviato lo scritto di Newman su *Lo sviluppo della dottrina cristiana.* Probabilmente era stato lo stesso Pagani a parlargli bene di quell'opera, come testimonia la lettera che il giorno dopo, 20 gennaio 1846, il Roveretano scrisse al conte Giacomo Mellerio, riportando il parere positivo del suo confratello.[130] Nella stessa missiva Rosmini relazionava, ispirato, sul racconto del Pagani riguardo ad una edificante visita fatta da Newman al noviziato rosminiano, dove

> il signor Newman la vigilia dell'Epifania fece la sua confessione, e ricevette la santissima Comunione nella nostra cappella. Deh! Che spettacolo edificante, scrive, il vedere il signor Newman ricevere la sacra Comunione inginocchiato per terra coi nostri laici, e dietro ai nostri chierici, tra i quali si trovava il nostro Lockhart, una volta suo alunno, e figlio spirituale. Quantunque egli sia stato parroco dell'Università di Oxford e goda la fama di essere il primo ingegno d'Inghilterra, tuttavia egli non ha la minima pretensione, e brama essere trattato come l'ultimo dei convertiti.[131]

Rosmini, similmente a Newman, tentava di svolgere un discorso approfondito e strutturato sulla fede cristiana senza dover mortificare il principio razionale; l'obiettivo era quello di sviluppare una riflessione teologica entro i confini del dogma e della Tradizione non dovendo rinunciare, per questo motivo, alla speculazione razionale e senza rischiare, al contempo, di invischiarsi nelle pastoie del razionalismo allora imperante. Sia Rosmini che Newman sembrarono voler risolvere il dilemma «tramite quello che si potrebbe chiamare un *principio dialettico*, che consente loro di tenere insieme i due lati della questione: il principio dello *sviluppo della dottrina cristiana* o dello sviluppo del dogma».[132]

Se però – come fa notare Annese – Rosmini fu un filosofo sistematico preoccupato di «integrare filosofia e teologia, ragione e *kerigma*»,[133] Newman si distinse per essere soprattutto un «pensatore esistenziale» e la sua filosofia fu piuttosto una «fenomenologia della fede».[134]

Non deve essere perciò difficile credere a quanto l'ex-anglicano scriveva in una lettera del 18 ottobre 1846, all'indomani del fallito incontro con il fondatore dell'Istituto della Carità:

---

[130] Ivi, lettera a G. Mellerio, 20 gennaio 1846, vol. XIII, pp. 230-231. Il conte Giacomo Mellerio (1777-1847), uomo dedito alle opere caritative, era in rapporti epistolari con illustri personaggi dell'epoca, tra cui lo stesso J. H. Newman.

[131] Ivi, p. 230.

[132] ANNESE, *Rosmini, Newman*, cit., p. 1010.

[133] Ivi, p. 1013.

[134] Cfr. CRISTALDI, *Rosmini e Newman,* cit., pp. 59-60. Cfr. T. J. NORRIS, *Newman and His Theological Method. A Guide for the Theologian Today,* Brill, Leiden 1977, p. XVI: «Newman was not a systematic thinker. He did not elaborate ordered systems». Sul pensiero filosofico di Newman si veda anche M. MARCHETTO, *La filosofia di John Henry Newman,* in J. H. NEWMAN, *Scritti filosofici,* Bompiani, Milano 2005 e H. GEIßLER, *Conoscere Newman. Introduzione ad alcune opere*, Urbaniana University Press, Roma 2002.

ISSN 2385-216X

«Vorremmo avere molto di più da dire di lui (di Rosmini, n.d.a.), ma non riesco a cogliere l'essenza della sua filosofia».[135] Ed ancora anni dopo, in una lettera al Lockhart del 12 aprile 1880,[136] Newman confessò paradossalmente di non aver mai letto nulla di Rosmini! Osserva Annese al riguardo che il prelato inglese voleva probabilmente intendere di non avere mai approfondito la lettura delle opere propriamente teologiche e filosofiche del Roveretano.[137] Considerando ciò, è interessante notare che, sebbene Newman in diari e lettere, avesse esternato considerazioni sostanzialmente positive sugli scritti rosminiani, nel 1849 sollecitato in due occasioni a pronunciarsi sulle *Cinque piaghe,* preferì evitare;[138] così come, dopo avere letto la traduzione inglese del libro pubblicata nel 1883, in una lettera del giugno dello stesso anno si espresse a suo riguardo con parole severe, definendolo «teoretico», «rivoluzionario», quasi una condanna dei «principi secondo i quali la Chiesa ha agito fin dai tempi di Costantino».[139] Probabilmente, il giudizio di Newman dovette risentire anche dell'influenza delle teorie del confratello oratoriano Augustin Theiner[140] il quale, proprio nel 1849, aveva pubblicato un libretto accesamente antirosminiano (*Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della S. Chiesa del chiarissimo sacerdote D. Antonio de Rosmini-Serbati*), che – pare – contribuì non poco a determinare la condanna papale dell'opera del Roveretano.

È quindi facile pensare che Newman, consapevole delle critiche sollevate contro lo scritto da diversi ambienti ecclesiastici (nel 1849 il testo era stato messo all'Indice), agisse con molta prudenza ed evitasse di esprimere giudizi sull'ortodossia di Rosmini, per non esporre anche se stesso a polemiche che avrebbero potuto travolgerlo, vista la complessità del suo percorso in seno alla Chiesa cattolica.[141] D'altro canto, nella sua corrispondenza epistolare sono pur contenuti riferimenti al decreto *Dimittantur* del 3 luglio 1854, con il quale la Congregazione dell'Indice prosciogliva le opere del Roveretano da ogni dubbio di eresia.[142]

Ebbene, - per riprendere il filo della narrazione storica - era accaduto che John Henry

---

[135] Citata in I. BIFFI, *Newman, ossia: «I Padri mi fecero cattolico»*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 90-91.

[136] ASIC A, G, 156, pp. 21-22.

[137] ANNESE, *Rosmini, Newman*, cit., p. 1012, nota 13.

[138] *LD,* vol. XIII, pp. 188, 313, 239, 263, 315.

[139] Ivi, vol. XXX, p. 229.

[140] Cfr. L. MALUSA, *Critiche e condanne sulle posizioni del "riformismo" di Antonio Rosmini,* in Atti del quattordicesimo corso dei "Simposi Rosminiani", *Rosmini e Newman padri conciliari*, cit., pp. 9-10 (bozza di relazione in https://www.rosminiinstitute.it/files/site_video_documento_file_1884_891212330/Prof%20Malusa.pdf: consultato il 06.06.2023).

[141] Sul tema cfr. CRISTALDI, *Rosmini e Newman*, cit., p. 58 e PATRONE, *John Henry Newman e «Le cinque piaghe della Chiesa»*, cit., pp. 317-322.

[142] *LD,* vol. XVI, p. 213.

ISSN 2385-216X

Newman, durante il suo viaggio italiano degli anni 1846-1847, prima di recarsi a Roma al Collegio di Propaganda Fide, nell'autunno 1846 soggiornasse per cinque settimane a Milano, con la speranza di potervi incontrare Rosmini ed Alessandro Manzoni.[143] In quel frangente poté constatare – come scrisse in una lettera[144] – quanto zelanti ed attivi fossero lì i Rosminiani. Grato, perciò, di trovarsi in una città «which is familiar to me, than Rome», in cui erano passati cristiani della statura di S. Ambrogio («one of the first objects of my veneration»),[145] S. Agostino, S. Monica, S. Atanasio, Newman dovette però registrare la delusione di veder sfumare le possibilità di incontro con Rosmini. Questi infatti gli mandò inaspettatamente a dire – da quanto si apprende da una lettera di Newman a John Dobree Dalgairns,[146] datata 18 ottobre - «that he did not call since he could not speak Latin nor I Italian». La giustificazione apparve a Newman «not enough to explain his not calling» e lo lasciò evidentemente sconcertato, inducendolo ad esprimere alcune righe dopo la propria simpatia per l'ordine Oratoriano, giacché «it seems rather the age for external secularism with a gentle inward bond of ascetism».[147] E questo «secolarismo esteriore», dall'aspetto laicale, misto ad un «delicato vincolo interiore di ascetismo», a suo avviso così adatto ai tempi correnti, egli lo ravvisava proprio nella specificità oratoriana.

Si badi bene che il sistema filosofico rosminiano, improntato sostanzialmente ad un

---

[143] Riguardo al rapporto tra Newman e Manzoni si vedano *LD,* vol. XI, pp. 219, 262, 264, e vol. XII, London 1962, p. 50; J. LINDON, *Alessandro Manzoni and the Oxford Movement. His Politics and Conversion in a New English Source,* in «Journal of Ecclesiastical History», XLV, 1994, 2, pp. 297- 318: nel saggio di Lindon è contenuto il testo della presumibile unica lettera scritta da J. H. Newman a Manzoni il 12 aprile 1860 (Biblioteca nazionale Braidense, BXXV 12); E. RAIMONDI, *Un colloquio europeo. Newman e Manzoni*, in «Lettere italiane», LIII, 2001, 3, pp. 347-353. Nel 1837 Newman avrebbe letto i *Promessi Sposi* nell'originale, identificando nella figura di Fra' Cristoforo l'ideale del sacerdote cattolic: cfr. A. CROSTA, *La fortuna di Manzoni in Inghilterra,* in «Rivista online di ricerca storica, letteratura ed arte», XXIV, 2012, p. 3: http://www.diesse.org/cm-files/2012/10/14/7252.pdf: consultato il 15.09.2023).

[144] *LD,* Milan, Sept. 24/46, n. 3., vol. XI, p. 249.

[145] Ivi, p. 252.

[146] John Dobree Dalgairns (1818-1876) si immatricolò all'Exeter College nel 1836. Ammiratore di J. H. Newman condivise le novità del Movimento di Oxford ed intrattenne un rapporto epistolare con il p. Barberi. Nel 1842 si unì a Newman nel ritiro di Littlemore e compose le biografie di diversi santi britannici del Medioevo. Similmente al suo maestro, nel settembre del 1845 venne ricevuto nella Chiesa cattolica da p. Domenico Barberi. Nel dicembre 1846 fu ordinato presbitero a Langres. Nella Pasqua dell'anno seguente si unì al Newman a Roma, facendo ingresso successivamente nel noviziato inglese degli Oratoriani nell'abbazia di Santa Croce. Nel 1863 fu eletto superiore della nuova fondazione oratoriana di Londra. Con Manning e Ward, Dalgairns si distinse come filosofo ed apologeta nella difesa della fede cattolica contro l'agnosticismo dell'epoca.

[147] *LD,* vol. XI, pp. 262-263.

ISSN 2385-216X

orientamento etico-educativo,[148] con la sua predisposizione all'indagine e all'*amore della verità* – come scrive Fulvio De Giorgi – si inseriva anch'esso nella cosiddetta "costellazione oratoriana" di pensiero che andava da Filippo Neri e Pierre de Bérulle (fondatore dell'Oratorio di Gesù e Maria Immacolata di Parigi) fino a Joseph Gratry e allo stesso Newman.[149] Ma quest'ultimo, forse proprio perché "raffreddato" dal comportamento elusivo di Rosmini e – com'egli stesso confidava nella missiva a Dalgairns – reso fortemente dubbioso sull'«essenza della sua filosofia», spostò decisamente la propria attenzione dalla congregazione rosminiana a quella redentorista e, poi, una volta a Roma, a quella oratoriana.

L'incontro a Milano tra i due eminenti pensatori cristiani, tanto desiderato da Newman, forse avrebbe potuto sigillare un dialogo che era stato appena abbozzato e che si presentava gravido di promesse; ma esso non si realizzò, e per evidente volontà di Rosmini. D'altro canto, in seguito non vi furono più significativi tentativi di approccio reciproco da parte di nessuna delle due personalità.

Annese ritiene che motivi di opportunità spinsero il Roveretano a mostrarsi assai guardingo, per evitare di alimentare le controversie teologiche in cui entrambi erano impegnati.[150]

Pier Paolo Ottonello invece interpreta l'accaduto nei seguenti termini: «L'espressione recepita dal Newman nei termini 'io Rosmini non so parlare latino e tu non sai parlare italiano' sarebbe una sorta di messaggio cifrato, attraverso il quale avrebbe dovuto intendere pressappoco così: 'io Rosmini conosco tanto gli ambienti romani che non voglio parlarne la lingua, e tu tanto poco li conosci che ti conviene il non saper parlare l'italiano'».[151] Dunque, forse un monito di Rosmini al neoconvertito Newman a non lasciarsi coinvolgere dai veleni degli opposti "partiti" romani, a non lasciarsi dilaniare dalle correnti ultramontaniste, riformiste o liberali? Un invito cifrato a sottrarsi alle logiche dell'ermeneutica politico-ecclesiastica di "destra" e di "sinistra",[152]

---

[148] «Il Cristianesimo condusse gli uomini alla verità, correggendo i loro costumi: li fece buoni, ed essi furono illuminati, e la coltura e la civiltà spuntarono dalla radice della virtù. Poco è dunque additare qual sia il criterio della certezza per giovare agli uomini; conviene ancora predicare ad essi l'amore della verità, e metterlo ne' loro cuori»: A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee,* F. ORESTANO (ed.), vol. III, Roma 1934, p. 211.

[149] Cfr. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo,* cit., p. 398. Cfr. anche K. H. MENKE, *Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati dargestellt in ihrem Verhältnis zu Newmans* Grammar of Assent, in «Theologie und Philosophie», LXII, 1987, pp. 43-58.

[150] ANNESE, *Rosmini, Newman*, cit., p. 1012.

[151] OTTONELLO, *Rosmini «inattuale»*, cit., pp. 179-183.

[152] Su questo argomento il cardinale Karol Wojtyla riteneva che la Chiesa, ed ai suoi tempi il Concilio Vaticano II, dovessero essere compresi al di fuori dello schema dialettico "progressisti", o "liberali", e "conservatori"; il Concilio, infatti, - affermava il cardinale polacco - pone interrogativi ai fedeli cristiani su come rendere vivi i dogmi di fede tradizionali: cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti*

ISSN 2385-216X

già fortemente presenti all'epoca e così pressanti, quasi asfissianti, nella odierna Chiesa "sinodale" di papa Francesco e nel contesto di una società, quella del XXI secolo, che taluni definiscono "de-tradizionalizzata"?[153] Oppure esso si configurava come un velato consiglio a ben disporsi alle ispirazioni di un "liberalismo" ecclesiale che Rosmini individuava nella necessità di rinnovare la formazione del clero e del laicato, oltre che di ritornare alla familiarità con le Scritture e con i Padri ed al dialogo proficuo tra la fede e la ragione? Motivi questi che, d'altro canto, non potevano non trovare risonanza nell'autore della *Grammatica dell'Assenso* e dello *Sviluppo della Dottrina Cristiana* il quale, pur avendo sempre denunciato nei suoi sermoni il liberalismo come uno «spirito antidogmatico che scaturisce dal razionalismo»,[154] ammetteva la necessità di una "costruzione" della ragione umana a partire dall'intuizione e dalla contemplazione.

In conclusione, come arguisce il prof. Luciano Malusa, è abbastanza evidente «che vi siano gli estremi per parlare di incomprensioni tra i due, certo più forti da parte dell'oratoriano inglese che da parte del nostro filosofo italiano», sebbene entrambi «siano da accostarsi per il ruolo importante che ebbero nella Chiesa, nel fare crescere nei cristiani la comprensione della vita di fede e per far meglio capire la grandezza del cattolicesimo».[155]

Sta di fatto che, comunque, i due sacerdoti continuarono a stimarsi almeno a distanza, come mostra una missiva di Newman al p. Pagani ancora all'indomani della morte di Rosmini:

> Scrivo due righe alla Reverenza vostra per condolermi con voi e con i vostri Padri della perdita del vostro rinomato e santo Fondatore. La nuova mi sopraggiunse improvvisa e intimamente mi commosse, poiché, sebbene egli appartenesse al vostro Istituto specialmente, un uomo come lui, fino a tanto che rimaneva in terra, era una proprietà di tutta la Chiesa.[156]

Nella tormentata[157] parabola della vicenda ecclesiale e nella multiforme attività dell'illustre

---

del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano, F. FELICE (ed.), Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

[153] Cfr. G. LORIZIO, *Il principio "tradizione". Newman, Rosmini e la Dei Verbum,* in Atti del quattordicesimo corso dei "Simposi Rosminiani", *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II,* Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa - Colle Rosmini, 28-31 agosto 2013, p. 114.

[154] Cfr. CHEAIB, *Scorciatoie verso Dio,* cit., p. 82.

[155] MALUSA, *Critiche e condanne sulle posizioni del "riformismo" di Antonio Rosmini,* cit., p. 10.

[156] Lettera di Enrico Newman al Padre G. B. Pagani, 10 luglio 1855, in G. ROSSI (ed.), *La Vita di Antonio Rosmini*, vol. II, Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959. Il Padre Pagani fu superiore della missione rosminiana inglese dal 1837 alla morte di Rosmini e fu anche autore nel 1849 di un testo dedicato proprio al Newman, *The Way to Heaven. A Manual of Devotion:* cfr. P. MARANGON, *Pagani, Giovanni Battista,* in *Dizionario Biografico degli Italiani,* vol. 80, Treccani, Roma 2014.

[157] Marangon in *Pio IX e le Cinque piaghe,* cit., fa notare che l'opera più famosa del Roveretano fu condotta come una "meditazione dolente" sulle problematiche della Chiesa del suo tempo, come

confratello italiano il reverendo inglese riconosceva il seme della santità e, per questo motivo, seguitava la sua lettera sperando che «egli non si dimenticherà di me, appena sarà giunto in cielo, quantunque ben possiamo credere che egli vi sia già pervenuto».[158]

Del resto, lo stesso John Henry Newman poteva vantare un percorso spirituale – soprattutto dopo la conversione "romana" - non scevro da incomprensioni, sospetti e pene. Entrambi i sacerdoti e pensatori ecclesiastici tuttavia, seppure non vicini geograficamente e non sempre culturalmente affini, furono accomunati purtuttavia da uno straordinario amore per la Chiesa e, in particolare, per la figura del Successore di Pietro. Se, infatti, Rosmini nelle *Cinque Piaghe* poteva scrivere del Papa che, rispetto agli altri sovrani, «egli è libero, appunto perché è indomabile, essendo superiore la virtù che il sorregge, alla potenza degli uomini»,[159] il Newman cattolico sembrava fargli eco ed integrarlo – nella sua *Apologia* – affermando che «it is to the Pope in Ecumenical Council that we look, as to the normal seat of Infallibility».[160]

Ma – e in questo forse consiste una delle differenze, oserei dire, culturali tra i due pensatori cattolici – l'anziano prete inglese, di lì a pochi anni eletto cardinale, non ebbe timore di scrivere al conte di Norfolk nel 1875 (Rosmini era ormai morto da vent'anni), con evidente *humour* anglico, che «certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing) I shall drink to the Pope – if you please, - still, to Conscience first, and to the Pope afterwards»,[161] essendo il Papa – nella sua visione – il "campione della coscienza".[162] Se infatti l'autorità autentica si fonda sull'obbedienza alla verità oggettiva, quando venisse meno il senso morale, ossia l'ordine che precede quell'autorità, essa diverrebbe tirannide. Era come se Newman in quell'ipotetico brindisi sfidasse lo stesso primo ministro britannico Gladstone ad alzare il calice prima per la propria coscienza e poi per la regina Vittoria, dimostrando con ciò stesso che pure i cittadini inglesi di fede cattolica romana potevano essere fedeli tanto alla monarca quanto al Papa, obbedendo essi anzitutto alla voce divina della coscienza, «the aboriginal Vicar of Christ»,[163] senza il lume della quale vani sarebbero doveri civici e religiosi.[164] Primato

---

è scritto nell'incipit: «a sfogo dell'animo mio addolorato; e fors'anco a conforto altrui»: ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., p. 111.

[158] Lettera di Enrico Newman al Padre G. B. Pagani, cit.

[159] ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., p. 207.

[160] NEWMAN, *Apologia,* cit., p. 256.

[161] «Certamente, se sarò costretto a coinvolgere la religione in un brindisi al termine di un pranzo (cosa che in realtà non è proprio il caso di fare), brinderò al Papa – se vi fa piacere – ma, prima alla coscienza e poi al Papa»: NEWMAN, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk,* cit., p. 261.

[162] Ivi, p. 253: «The championship of the Moral Law and of conscience is his raison d'être».

[163] Ivi, p. 248.

[164] Cfr. A. BOTTONE, *Il filo della coscienza. Benedetto XVI e Newman,* in «SIR», 14 settembre 2010: https://www.agensir.it/archivio/2010/09/14/il-filo-della-coscienza-2/: consultato il 21.06.2023.

ISSN 2385-216X

della coscienza, primato della Verità (argomento principe anche dell'opera rosminiana), primato petrino in Newman così provava a spiegarli molto tempo dopo Benedetto XVI, grande estimatore del convertito inglese: «In questa affermazione, 'coscienza' non significa l'ultima obbligatorietà dell'intuizione soggettiva. È espressione dell'accessibilità e della forza vincolante della verità. In ciò si fonda il suo primato. Al Papa può essere dedicato il secondo brindisi, perché è compito suo esigere l'obbedienza nei confronti della verità».[165]

Come fa notare il Martina, dopo il ritiro di Rosmini nell'ombra a partire dal 1849, con l'indizione del Concilio Vaticano I nel 1869 tramontava definitivamente «il mito di un Pio IX liberale; si affermava la realtà di un Pio IX pastore, proteso verso una riforma della Chiesa in una linea per molti tratti opposta a quella vagheggiata da uomini come Rosmini e Newman».[166] Tuttavia, anche se Rosmini era già uscito di scena da circa due decenni, J. H. Newman, pur non partecipando al Concilio, vide prevalere la linea moderata che egli stesso rappresentava, in opposizione a quella ultramontanista, capeggiata dall'agguerrito cardinal Henry Edward Manning (già suo amico quando entrambi militavano nell'Oxford Movement).

III. CONCLUSIONE

Alcuni anni prima del Concilio Vaticano I, nel 1847, diversi preti inglesi ed italiani si erano rivolti al papa Pio IX chiedendo di organizzare soccorsi per la popolazione della cattolica Irlanda, colpita dalla terribile carestia delle patate, passata alla storia con il nome di *Great Irish Famine* (1845-1849). Nelle loro suppliche i sacerdoti cattolici facevano notare che il clero anglicano si era già mosso organizzando collette pubbliche di denaro. Pertanto il 25 marzo di quello stesso anno il Pontefice, con l'enciclica *Praedecessores nostros*, mobilitava la Chiesa universale in aiuto della popolazione affamata dell'Irlanda, invitando le conferenze episcopali ad inviare offerte al Collegio di Propaganda Fide a Roma. I Rosminiani, che già avevano partecipato alla "seconda primavera" cattolica nel Regno Unito ed in Irlanda, sotto la sollecitazione del loro Fondatore si misero in azione. In particolare, lo stesso Rosmini dette vita ad una raccolta di fondi caritatevoli tra il Regno di Savoia ed il Lombardo-Veneto.[167] D'altro canto, nelle *Costituzioni* (1828) del suo Istituto della Carità, il Roveretano aveva sottolineato il ruolo dell'individuo e della Chiesa nel garantire giustizia sociale agli sfortunati ed ai reietti, riconoscendo nella compassione un sentimento naturale («i buoni sentimenti ed istinti naturali») che sgorga nel credente dalla visione delle

---

[165] Benedetto XVI, Discorso ai cardinali, arcivescovi e vescovi, prelatura romana, per la presentazione degli auguri natalizi, 20.12.2010.

[166] G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, p. 535.

[167] Sulla storia dell'opera di sostegno avviata dai Rosminiani a favore delle popolazioni affamate dell'Irlanda cfr. F. ZAVATTI, *Charity as Social Justice. Antonio Rosmini and the Great Irish Famine*, in «The Journal of Ecclesiastical History», LXXII, 2021, 3, pp. 573-589.

ISSN 2385-216X

sofferenze altrui, e che si trasforma in carità di Cristo.[168] Inoltre, ancora nel 1845, nella sua *Filosofia del Diritto,* il pensatore trentino aveva dimostrato che un'organizzazione statale priva di giustizia sociale poteva divenire sorgente di innumerevoli mali, portando ad esempio di ciò proprio l'Inghilterra - «in cui il sentimento della moralità e della giustizia non si può negare esser grande e popolare» - dove purtuttavia i *Landlords,* i proprietari terrieri, facevano approvare in parlamento leggi in loro favore.[169] A questo Rosmini aggiungeva che, nonostante i successi dell'emancipazione cattolica irlandese, la popolazione locale – per lo più cattolico-romana - era ingiustamente costretta a pagare le decime alla Chiesa anglicana, con la conseguenza di non pochi episodi di disobbedienza civile.[170]

Per tutti questi motivi, il 31 dicembre del 1846 Antonio Rosmini scriveva una missiva al rettore del Ratcliffe College, il p. Giovanni Battista Pagani, invitandolo a mettere in azione ogni strumento possibile per fornire aiuto alla popolazione irlandese.[171]

Pochi anni dopo, a partire dal 1851, proprio in Irlanda avrebbe avuto inizio la breve ma intensa esperienza accademica del sacerdote oratoriano J. H. Newman a capo della nuova Università Cattolica di Dublino, di cui fu rettore dal 1854 al 1858 per volontà del locale arcivescovo Paul Cullen. Il suo metodo educativo il rettore Newman lo esplicò nel noto saggio, diviso in due parti, *The Idea of a University* (1852-1854),[172] in cui venivano analizzati tre temi principali

---

[168] Cfr. A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità,* Centro Internazionale Studi Rosminiani – Città Nuova Editrice, Roma 1996, p. 170.

[169] ROSMINI, *Filosofia del diritto,* cit., vol. 28, nota 60, p. 79. Cfr. anche ID., *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in ID., *Scritti politici,* U. MURATORE (ed.), Sodalitas, Roma 1997, p. 111.

[170] ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28/A, nota 273, pp. 454-455: «Si fa manifesto essere una patente immensa ingiustizia, che i cattolici d'Irlanda paghino le decime alla Chiesa anglicana. [...] Vi ha dunque una doppia enorme ingiustizia nella condotta del governo civile inglese verso l'Irlanda cattolica: 1. un'ingiustizia, col cangiare in imposta civile e forzata quella che non è che un'imposta teocratica, cioè un'offerta libera; 2. un'ingiustizia collo strappare quest'offerta libera della fede dei popoli alla Chiesa di questi popoli, per darla ad un'altra Chiesa ch'essi anatematizzano». Cfr. anche D. O' CONNELL, *Memoria storica sopra l'Irlanda e gli Irlandesi*, Marietti, Torino 1843, (*A Memoir on Ireland Native and Saxon,* Dublin 1843) testo consultato da Rosmini, come da lui stesso riportato in *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28, nota 60, p. 80. Daniel O'Connell (1775 – 1847) fu attivo nel processo di emancipazione dei cattolici irlandesi e si spese politicamente per l'abrogazione dell'Atto d'Unione (1800) tra Irlanda e Regno Unito, senza però cedere alla tentazione di unirsi alla fazione armata della *Giovane Irlanda.*

[171] Lettera di A. Rosmini a G. B. Pagani, 31 dicembre 1846, *Epistolario completo,* cit., IX, lettera 5775.

[172] I primi nove discorsi vennero pubblicati già nel 1852, ma la versione completa dell'opera vide le stampe solo nel 1873. Newman continuò poi a rivedere il testo in sempre nuove edizioni, fino alla sua morte avvenuta nel 1890.

ISSN 2385-216X

riguardanti la vita universitaria, ossia: 1) la natura della conoscenza; 2) il ruolo della fede nell'educazione accademica; 3) la difesa di un'educazione liberale cattolica, basata sullo sviluppo intellettuale integrale della persona a prescindere dai limiti imposti dalle istituzioni. Verso la fine dell'opera, poi, l'autore forniva interessanti riflessioni sul rapporto tra religione e scienza, riflessioni in parte ancora oggi significative ed attuali.

In particolare nella parte conclusiva del Primo Discorso, quello introduttivo, il sacerdote inglese articolava un pensiero dai toni quasi epici. Prendo in prestito proprio questo pensiero per porre un termine a questa mia pur incompleta trattazione che, con l'ausilio della letteratura a disposizione, ha tentato di riassumere in alcune battute la portata dell'impatto missionario che, nelle due grandi isole anglofone del Regno Unito del XIX secolo, ebbe l'attività dei Rosminiani a contatto con quella del movimento trattatista sulla diffusione e rivitalizzazione del cattolicesimo locale; riferendo, al contempo, del complesso e significativo confronto con l'eccezionale personalità del vicario di Littlemore. Ebbene, quest'ultimo concludeva il suo discorso dublinese con l'immagine seguente:

> L'Inghilterra e l'Irlanda non sono ciò che furono un tempo, ma Roma è là dov'era, e san Pietro è lo stesso: il suo zelo, la sua carità, la sua missione, i suoi doni son tutti gli stessi (his zeal, his charity, his mission, his gifts are all the same). Egli anticamente fece delle due isole una sola, fornendo loro una comune azione dottrinale (joint work of teaching); ed ora di sicuro ci sta affidando una missione analoga, e diverremo di nuovo una cosa sola mentre la adempiamo con zelo ed amore.[173]

Quello zelo e quella pietà evangelizzatori innegabilmente caratterizzarono tanto il pensiero e l'azione dei confratelli di Rosmini in Inghilterra, quanto quelli di John Henry Newman e dei suoi discepoli anglicani e cattolici nello sforzo di risanare la frattura storica tra la Chiesa di Roma e quella delle isole britanniche.

Newman, in special modo con la sua *Apologia pro vita sua*, si era speso per la causa del rinnovamento della Chiesa cattolica nel suo Paese, facendosi voce del clero romano del Regno Unito. La sua opera autobiografica ed apologetica era divenuta ben presto un *best-seller* anche in ambiente anglicano, tanto che Richard Hutton, suo biografo, ebbe a scrivere che essa «has done more to break down the English distrust of Roman catholics, and to bring about a hearty good fellowship between them and the members of other Churches, than all the rest of the religious literature of our time put together».[174] Al fine supremo dell'evangelizzazione, per il religioso oratoriano inglese, erano chiamati non solo i chierici, ma anche un laicato («laity») ben formato,

> not arrogant, not rash in speech, not disputatious, but men who know their religion, who enter into it, who know just where they stand, who know what they hold, and what they do not, who know their creed so well, that they can give an account of it, who know so much of history that they can defend it.

---

[173] J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Longmans, Green, and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1907, p. 18, traduzione mia.

[174] R. HUTTON, *Cardinal Newman,* Methuen and Co., London 1891, p. 230.

ISSN 2385-216X

[...] An intelligent, well-instructed laity.[175]

Sebbene animate da una visione ecclesiologica ancora confessionalista e pre-ecumenica (per i cattolici la Gran Bretagna rimaneva pur sempre terra di missione e di eretici da ricondurre «nell'unico ovile di Cristo»[176]), simili intenzionalità missionarie – espresse anche dai fratelli dell'Istituto della Carità come di altri ordini religiosi – dettero un deciso contributo ad un confronto dialettico e fervido tra i leader ed i teologi delle diverse comunità cristiane britanniche gettando, di fatto, le basi per un futuro, inedito dialogo ecumenico.

vitandrea@hotmail.com

(Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II")

[175] J. H. NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851,* Longmans, Green, and Co., London – New York – Bombay – Calcutta 1908, IX, p. 390.

[176] Cfr. NEWMAN, *Apologia*, Jaca Book, cit., p. 253.

ISSN 2385-216X

Spazio aperto

Coerentemente con la denominazione della sezione, i tre testi proposti in Spazio Aperto *sono di natura eterogenea. Il contributo di Gregorio Fracchia (IUSS Pavia - Università di Torino - KU Leuven)* Ontology and Metaphysics in Vittorio Mathieu's Thought *è dedicato alla teoria ontologica elaborata dal filosofo italiano Vittorio Mathieu (1923-2020); di tale teoria l'autore sa evidenziare sia l'originalità, sia il profondo radicamento nella riflessione che la filosofia italiana della seconda metà del XX secolo ha dedicato alla considerazione metafisica dell'essere. L'articolo di Gabriele Palasciano (Universität Wien)* Joseph Ratzinger interprete di Agostino d'Ippona *analizza la ricezione del pensiero ecclesiologico di Agostino d'Ippona (354-430) da parte del teologo tedesco Joseph Ratzinger (1927-2022); come l'autore mette in luce, tale ricezione si organizza attorno a due linee interpretative principali, la storicizzazione e l'attualizzazione – che caratterizzano, del resto, l'approccio ratzingeriano alla patristica nel suo complesso. L'articolo di Luca Pellarin (Universität Erfurt)* Giorgio Agamben als Leser Franz C. Overbecks *si propone il compito di valutare il modo in cui alcune tesi del teologo tedesco Franz C. Overbeck (1837-1905) vengono riprese nell'opera del filosofo italiano Giorgio Agamben (1942); pur riscontrando alcune criticità nel metodo ricostruttivo adottato da Agamben, l'autore evidenzia però la sostanziale fedeltà di quest'ultimo al pensiero di Overbeck – per quanto riguarda, in particolare, la tematizzazione genealogica del rapporto della morale e della religione con la loro "preistoria".*

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 309-337

GREGORIO FRACCHIA

ONTOLOGY AND METAPHYSICS IN VITTORIO MATHIEU'S THOUGHT

Vittorio Mathieu's ontology was developed in his last work, which bears the title Trattato di ontologia *(Treatise of Ontology). The work, which seamlessly continues the previous writings, can be seen as the conclusive systematization of Mathieu's thought. The present paper summarizes the main contents of Mathieu's theoretical proposal, analyzing them from the perspective of neoclassical philosophy. Through the comparison of the positions of Gustavo Bontadini and Emanuele Severino, it is shown that phenomenological metaphysics cannot be considered as stable knowledge. Finally, it is suggested to keep Mathieu's results, but rejecting his opposition to classical metaphysics and, in particular, to the ontological valence of the non-contradiction principle.*

I. THE TREATISE ON ONTOLOGY: AN OVERVIEW OF THE WORK

Vittorio Mathieu, a distinguished Italian philosopher, was born in Varazze (Savona) in 1923 and passed away a few years ago in 2020. His work received international recognition and garnered admiration from scholars around the world. Mathieu's academic journey involved the extensive study of prominent philosophers, including Kant, Plotinus, and Bergson, among others. He earned his degree in Turin under the mentorship of Augusto Guzzo, a Neapolitan philosopher who was a student of Sebastiano Maturi and followed the Hegelianism of Augusto Vera and Bertrando Spaventa.

In 1934, Guzzo was appointed to the chair of moral philosophy in Turin, and in 1939, he assumed the chair of theoretical philosophy, all while continuing to teach moral philosophy. The University of Turin during that era boasted notable figures like Nicola Abbagnano and Carlo Mazzantini,[1] a distinctive thinker who was among the early scholars to engage with Heidegger's

[1] Mazzantini completed his studies with a degree in Law in 1919, followed by degrees in Literature in 1921 and Philosophy in 1922 under the mentorship of Erminio Juvalta. His thesis received enthusiastic praise when reviewed by Benedetto Croce. In 1925, Mazzantini achieved the

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

philosophy in Italy. Mathieu secured the first position in the competition for a professorship in the history of philosophy in 1960. Subsequently, he became a full professor in Trieste in 1961 and later in Turin in 1967. Mathieu was a national member of the Accademia dei Lincei and a member of the Accademia delle Scienze in Turin. He held prestigious international positions as well.[2]

Mathieu's magnum opus is the *Trattato di ontologia (Treatise on Ontology)*, a work that, like a *Summa*[3], encapsulates his entire philosophical journey.

In the first part of this article, I will provide an analytical summary of the contents of this volume. In the second part, I will delve into the primary features of Mathieu's metaphysical framework.

---

status of *libera docenza* (habilitation). In 1949, he was appointed to the chair of history of philosophy at the Facoltà di Magistero in Genoa. He ultimately returned to Turin as a full professor in 1959. Mazzantini's philosophical perspective was based on a "fundamental" evidence: man is encompassed within the horizon of being. This horizon can be conceived as the virtuality of being, a "comprehensive" density, or transcendentality. In this framework, the various determinations do not "add" anything to being; instead, they "emerge" from it. Each determination is not only identical to itself (identity) but also constitutively refers to all others (virtuality). The structure of being is a weave that envelops the determinations without confining itself to any one of them. It transcends them *a parte ante* as a foundational original interlacing ("implesso") and *a parte post* as a final interlacing, which consolidates in itself the unfolding array of modes of being. For further insights, see C. MAZZANTINI, *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica*, in ID., *Filosofia e storia della filosofia*, Bottega d'Erasmo, Torino 1960, pp. 11-32. This position, in which the concept of 'virtuality' holds a central role, faced criticism within the context of the Gallarate Conferences. Gustavo Bontadini, a representative of the Neo-Scholastic movement, raised objections to Mazzantini's failure to fully develop the implication, which remained merely enunciated. Bontadini argued that this incomplete development left the inferential transition from the encompassing horizon of "immediate evidence" to that of "mediated evidence" in suspense: G. BONTADINI, *Estetica e metafisica*, in ID., *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 137-148, pp. 146-147, n. 12. For a commemoration of Mazzantini: V. MATHIEU, *Maestri scomparsi dell'Università Torinese: Giovanni Vidari e Carlo Mazzantini*, Accademia delle Scienze, Torino 1972. Cf. also V. MATHIEU, *Trattato di ontologia*, Mimesis, Milano-Udine 2019, *Epilogo*, § 3, p. 346. In footnotes, we will refer to this work as 'TO' followed by the page number, or indicate page numbers directly in the body of the text.

[2] Given the context of the journal to which this contribution is intended, we would like to highlight that Mathieu has also delved into the thought of Rosmini. However, this exploration will not directly concern what we will be analyzing in this article. For further details, refer to V. MATHIEU, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in *Rosmini e l'illuminismo. Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini"*, Edizioni Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, pp. 81-95.

[3] Cf. A. POMA, *Ricordo di Vittorio Mathieu*, in «Filosofia», LXV, 2020, pp. 9-10.

ISSN 2385-216X

1. *The Definition of 'Ontology' and the Method of Differential Ontology: Ascending from the Spatial Level*

At the outset of the *Treatise*, we encounter the following definition of ontology: "Ontology is the study of 'being,' the present participle of the verb 'to be.' The present participle, often referred to as 'active,' indicates an action. Therefore, ontology is the study of the mode of action of being."[4]

The question arises, what action can be ascribed to being? The only action attributable to being is abiding, remaining within the continuity of presence. Being is eternal; it cannot not be. However, it is argued that beings exhibit a state of coming and going.

Given the difficulty of determining the specific action of being—since it is quiet in itself—Mathieu chooses to 'begin from below', commencing with our way of acting. This approach provides a more tangible starting point compared to the question of being, which has elicited and continues to elicit skepticism, especially in the context of neo-positivism and the philosophical perspectives that have historically emerged from it.

To seek a more concrete point of departure implies not taking being as immediate or originally given[5]. Instead, it is posited that the operational level is the foundation. Differential ontology departs from the spatial level, relying on a specific kind of impossibility termed "transcendental" by Mathieu.

This transcendental impossibility imposes not to remain confined within the spatial level, which metaphorically leads to a higher plane of reality. Within space, all points exist outside of one another. Differential ontology stands in opposition to the flattening of all levels down to the level of space.

a) *Modern Science and the Isolation of Space*

With each ascent from one level to another, there is a metaphorical distancing from space, not a quantitative one (we will explore the implications of this). This distancing reaches its peak, symbolized by the geometric concept of the point. Transitioning from the spatial level to the point entails qualitative differentiation and integration, as articulated by Bergson: "*the object of metaphysics is to perform* qualitative *differentiations and integrations*."[6]

Bergson held the belief that every philosopher "conveys a single message, manifests only

---

[4] TO, p. 17.

[5] In this perspective, ontology represents a journey that, in some manner, leads to what is initially non-manifest. The issue to be addressed is the structural impossibility of such a transition. For further insights, refer to the considerations regarding the foundation as outlined in section II, paragraph 3.

[6] H. BERGSON, *An introduction to metaphysics*, trans. by T. E. HULME, G. P. Putnam's Sons, NY and London 1912, p. 72.

ISSN 2385-216X

one idea," and for him, that idea is the stratification of being. "The image of being that emerges from Bergson's speculation is the image of a qualitatively differentiated and 'stratified' being."[7] Although Bergson initially embraced positivism in his career, he later rejected the idea that scientific knowledge comprehensively encompasses all modes of being. The departure from the superficial level of reality does not entirely disregard concepts but acknowledges their validity, albeit solely in the context of the surface. "In other words, the transition from the domain of concepts, and therefore from superficial reality alone, to profound reality was conditioned by the *absolute validity* of these concepts on that superficial level, their appropriateness for that particular kind of reality, their effectiveness."[8]

Even as various modes of being progressively move away from objectivity, the reference to objectivity remains pivotal. It is crucial to distinguish the superficial layer of reality, which is governed by science, from the entirety of being. Science comprehensively addresses the external mode of being (and, in this sense, its validity is absolute), but it does not encompass the exclusive mode of being. Ontology initiates from the spatial plane, as if to suggest that ontological difference originates from objectivity, and then delves deeper, exploring levels of increasing tension that fall beyond the scope of scientific inquiry, as being extends well beyond spatial boundaries.

Modern science isolates a specific aspect of being, namely space, which represents the outer and more superficial level. This is a fundamental characteristic of modern science: the isolation of spatiality (a concept notably absent in the Greek language). It takes a part of being and posits it as the entirety of being. "Only the remarkable success of mathematical-experimental science has enabled the isolation of that particular aspect of spatiality within the realm of physical being, allowing us to predict the behavior of nature with an unprecedented level of precision and to practically master it."[9] Consequently, the isolation of a component of being, referred to as a 'level' of being by Mathieu, serves the purpose of exact *prediction* and *mastery*. In fact, when science encounters objects that do not conform to conventional notions of space, such as the quanta of action, it loses its predictive capability[10]. Modern science carries out this abstraction with a view to mastery. Emanuele Severino observes in his *History of Philosophy* that "from its very beginning, philosophy has turned to the unitary meaning of the *Whole* to *contemplate it*. In contrast, modern science turns its attention to individual *parts*, aiming to *master them* and thereby transform the world through its predictive capabilities."[11] Severino[12] argues that

[7] V. MATHIEU, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971, p. 279.

[8] Ivi, pp. 318-319.

[9] Ivi, p. 282.

[10] Ivi, p. 286.

[11] E. SEVERINO, *La Filosofia dai greci al nostro tempo*, vol. II, *La filosofia moderna*, BUR, Milano 2004, p. 43.

[12] However, Severino disagrees with the notion that modern science renews and replaces the categories of Greek thought. He states: "on the other hand, it can be said that all the elements

modern science, which initially presented itself as incontrovertible knowledge (as exemplified by Galileo), has abandoned this status over the past two centuries. This shift marks a decline in the configuration of knowledge, as understood in terms of *epistéme*[13], and is indicative of a broader sunset of Western civilization[14]. It is important to note that the historical development of Western civilization is determined by the philosophical frameworks that have shaped it, contrary to Marx's perspective (according to which *the social being of man determines his consciousness*). Modern science has shifted toward a form of knowledge that is hypothetical-deductive, without, however, diminishing its ambition to exert control over the world. On the contrary, it has forsaken the concept of stable knowledge in order to strengthen its control: "precisely to make its control over things more radical, it renounces being definitive and incontrovertible truth."[15] Returning to Mathieu and Bergson, after the abstraction undertaken by modern science, which 'detaches' a layer (the outer level: space)[16] from being, philosophy asserts the irreducibility of the entirety of being to the spatial layer. It is illegitimate to equate the entire being with the level of space. Mathieu attributes the thought of this gap to metaphysics:

> to express the onto-logical difference, one can use, for example, a direct negation of Parmenides' principle (according to which 'it is the same to think and to think that is'). In being, there is something irreducible to thought. However, for contradiction not to remain sterile, the 'parricide must take place *secundum quid*, not *simpliciter*'. In fact, metaphysics still claims to think that residue.[17]

Mathieu's ontology records a progressive differentiation from spatiality. In space, determinations become present, yet they sink into the depth; their being is not entirely contained within space. For instance, colour and sound—as outlined in par. 2. a) —constitute unities that surpass the spatial ontological level. Therefore, there is no competition between science and

---

that make up the structure of modern science are already present in Greek thought. It is the way in which they come together in modern science that determines its novelty" (*ibidem*).

[13] "And it is characteristic of *epistéme*, particularly in its Aristotelian form, to have the dual foundation that Galilei attributes to true science: 'manifest experience' and 'necessary demonstrations'" (ivi, p. 52).

[14] The immutability attributed by the West to religious, legal, ethical, or aesthetic content is a result of the way philosophy conceives of truth. The absoluteness of all the significant structures in Western history reflects the formal determination of truth in accordance with *epistéme*. Cf. ID., *La Filosofia dai greci al nostro tempo*, vol. III, *La Filosofia contemporanea*, BUR, Milano 2004, pp. 281-282.

[15] Ivi, p. 283.

[16] MATHIEU, *Bergson…*, cit., p. 286.

[17] ID., *Saggio di metafisica sperimentale*, in AA. VV., *La mia prospettiva filosofica. Nuovo ciclo*, Università Gregoriana, Padova 1988, pp. 29-52, p. 33.

ISSN 2385-216X

philosophy. "Philosophy—which has nothing to say about what is objective, having delegated this judgment to science—nevertheless remains the judge of what objectivity is, for objectivity is only an aspect, and what is an aspect can only be judged in relation to the whole."[18]

b) Space as the Transcendental Form of Operation. From Atomism to Mechanism

As the ontologist approaches the point, the ascent turns into a descent, resulting in the increasing negation of spatial mode of being. In space, the alterity of one point concerning another is equivalent to its existence elsewhere in relation to the point from which it differs. Differential ontology safeguards the multiplicity of levels from collapsing into the zero level of space. This level is termed 'zero' because, as Kant asserts, existence represents the impossible addition to the possible, an addition that does not alter the content of the possible.[19] If existence were to alter the concept of the possible, what would come into existence would no longer be what was previously a mere possibility, but something distinct.[20] Consequently, departing from the zero level marks a transition into the dimension of existence, perpendicular to that of objectivity. The content remains constant; only the mode of being of that content changes.

Kant's conception of space is inherently intuitive. Intuition corresponds to the possibility of moving objects within space,[21] while space itself possesses immutable properties beyond our

[18] ID., *L'oggettività. Scienza e filosofia di fronte all'«oggetto»*, Mimesis, Milan-Udine 2014, p. 58.

[19] TO, p. 22.

[20] «Thus when I think a thing, through whichever and however many predicates I like (even in its thoroughgoing determination), not the least bit gets added to the thing when I posit in addition that this thing **is**. For otherwise what would exist would not be the same as what I had thought in my concept, but more than that, and I could not say that the very object of my concept exists»: I. KANT, *Critique of Pure Reason*, English translation by P. GUYER-ALLEN W. WOOD, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 567-568 (A 600/B628). In Kant's conception of existence, his reliance on rationalist metaphysics, which is characteristic of the univocal lineage that historically evolved from Scotus to Suárez and ultimately to Wolff, becomes apparent. For Wolff, existence is seen as the *complementum possibilitatis*. This lineage neglects the authentic Thomistic meaning of being as *actus essendi* by conceiving it as a fact: existence is understood as the realization of essence.

[21] It is worth noting that, in the *Treatise*, the notion of space encompasses a diverse range of ideas (it designates a "family of concepts"). It includes "curved, physical space; flat, Euclidean space, which is indifferent to physics; historical space, originating from the Big Bang; Newton's absolute space; Kant's transcendental space, seen as the necessary form for our immediate operations; relativistic space, where measurements depend on the relative motion of observers; and Poincaré's conventional space." All of these types of space are united under the metaphor of the expanding circle "k," as referenced in note 26: TO, p. 226.

ISSN 2385-216X

control.

Our capability is restricted to the rearrangement of elements within space,[22] a perspective that aligns with atomists'[23] views, attributing all change to the displacement of atoms in the void (τὸ κενόν). Consequently, space becomes the transcendental form of operation:[24] Mathieu refers to intuitive space, which, even with the advent of non-Euclidean geometries, continues to serve as the operational space. It constitutes a datum, albeit a priori (given to the intellect—a non-empirical fact of intuition),[25] contrasting 'physical' space,[26] which is curved[27] and *constructed*[28]

---

[22] Operation is grounded in data and its displacement (TO, p. 47). This constitutes the pattern or a priori structure of operation.

[23] Euclidean geometry, which addresses the displacement of bodies, "is the geometry of ancient atomism": TO, p. 61.

[24] Such a space will inevitably possess two dimensions: in a one-dimensional space, to reverse the order of objects, they would have to cross each other (and if they are fundamental data, indivisible into parts, this is unfeasible). In fact, a project, on a sheet of paper, requires two dimensions, whereas for an instruction, of a discursive nature, one dimension, a strip, is sufficient. (TO, pp. 55-57). Galileo, in asserting that God's knowledge does not differ from ours, posits that there is no knowledge that cannot be translated into a series of choices, similar to a strip (he equates intuitive knowledge with discursive knowledge).

[25] It exists, and thus it imposes limitations upon us. Its absoluteness is *secundum quid*. Cf. n. 62.

[26] Mathieu interprets the expansion of space in a projective manner, envisioning it as the enlargement of a circle labeled as 'k', intersecting a star of rays (at infinity, the circle transforms into a straight line). This leads Mathieu to associate space with time, with both evolving in parallel. The big bang signifies zero time and zero space, posing the challenge of transitioning from nothingness, symbolized by the point of the big bang, to something, embodied by the growing circle. The activity enclosed within the point must not dissipate, yet it inevitably does so during the leap from a point to a circle (the nothingness here pertains to the absence of time and space). A continuum, rather than mere contiguity, exists between the points in space, and this continuity is crucial for the viability of the big bang hypothesis. Furthermore, Mathieu explains *gravity* not as an energy or a force acting at a distance between masses, but as the manifestation of the unity of the cosmos, which endures within its expansion (see TO, p. 215).

[27] In non-Euclidean geometries, the curvature of space serves as the absolute measure of quantities.

[28] Mathieu observes that, since cosmology, in principle, cannot produce the phenomenon it seeks to explain (the expansion of the universe is neither verifiable nor falsifiable from an

ISSN 2385-216X

rather than given. If space functions as the form of operation, moving away from this level implies a reduction in the capacity to act. The higher one ascends, the more challenging it becomes to achieve objectives.[29]

Atomism posited that all phenomena could be generated by rearranging data, with the process of becoming mirroring the structure of our actions. It identified the ultimate data in atoms, fostering a delusion of omnipotence as it established "a homeomorphism between what occurs naturally and what we can accomplish."[30] Simultaneously, it tempered this delusion by designating atoms as ultimate elements, impervious to any action. Atoms, being indivisible, represent ultimate data. Hence, since action entails the manipulation of elements, attempting to act upon atoms is inherently unfeasible.[31]

Within the sea of potentiality (the void), atoms interrupt the sea's continuity, akin to 'landmasses,' spatial gaps impeding motion.[32] The contrast between fullness and emptiness—the atom representing the negation of space and space representing the potential for movement—parallels the differentiation between what is possible and what is impossible. The land obstructs the navigator's movement in the sea. Since antiquity, the sea has symbolized the delusion of omnipotence, and legend has it that Hippasus of Metapontum, the discoverer of irrational numbers, met a watery demise as divine retribution.

The existence of atoms is grounded in the concept of the impossible, signifying the inability to displace elements within them. The claim of omnipotence gains strength in the modern era with mechanism, which negates atoms. This transformation is particularly evident through Cartesian extension,[33] devoid of self-negations, in contrast to the atomists' void interspersed with atoms. Mechanism, therefore, maximizes the consistency of ancient atomism's homeomorphism, wherein everything is produced as we would produce it.[34] God operates as we do. Therefore, Mathieu contends that mechanism is the philosophy of billiards.[35]

---

experimental perspective), cosmological space lacks the reality that intuitive space, the form of operation, holds for us (see TO, p. 232).

[29] See 1. d).

[30] TO, p. 73.

[31] TO, p. 51.

[32] TO, p. 87.

[33] Contrasted by Leibniz, because, insofar as it exerts no resistance, it is imperceptible: so that Descartes' evidence is the evidence of nothingness. TO, pp. 81-83.

[34] TO, pp. 73-74. The belief in omnipotence that Descartes had reinforced was shattered with the discovery of the finite and insurmountable speed of light: pp. 82-83.

[35] According to Mathieu, a latent anthropomorphism underlies mechanism. However, rather than attributing intentions to nature, mechanism relies on the concept of inertia. The transmission of movement by matter is non-intentional, representing an anthropomorphism of *non*-action.

ISSN 2385-216X

2. *The Transcendental Impossibility of Remaining in Space*

Differential ontology progresses beyond the level of space, which has been our focus until now, to levels that are irreducible to spatiality. This shift is necessitated by an impossibility that is neither logical (based on contradiction) nor empirical (related to the inadequacy of means to an end). Mathieu terms this impossibility "transcendental." As for space, transcendental impossibility refers to "when certain conditions of operation cannot be circumvented".[36] This impossibility is not rooted in logical contradictions but stands on its own as an absolute limitation.[37] It is crucial to highlight that this departure from the spatial level does not involve traversing from one point to another, covering a quantifiable distance, such as the paths within space. There are no paths connecting various levels of being or modes of being. This transition is metaphorical in nature, yet this metaphor always retains an analogical connection to the spatial plane.

a) *Sounds, Colours, Smells, Feelings: Experience Alludes Beyond Itself*

To a certain extent, experience in and of itself exposes the inadequacy of attempting to reduce all levels to the level of space. Mathieu illustrates this by referencing the ontological gap[38] between a musical note, like the A note at 440 Hz used for tuning instruments, perceived as a qualitative and holistic sensation, and the same note regarded as a physical phenomenon consisting of vibrations propagating through the air. Experience attests to the insurmountable divide between these two modes of being. The Pythagoreans, in equating planetary motions with sounds, failed to consider the significant differences between these levels. who equated planetary motions with sounds, overlooked the significant disparities between these levels. On the other hand, atomists absolutized this distinction through the opposition between fullness and emptiness.[39]

Repeated frequencies are perceived holistically, whether in the context of sound or colour. The Savart wheel, as an example, vividly illustrates this transformation. When the wheel surpasses a certain speed, the frequencies become indistinguishable, converging into a qualitative unity. This serves as a compelling demonstration that the same entity exists in two distinct

---

Occasionalism, as proposed by Malebranche, takes this idea to the extreme by completely denying any creature's action (TO, pp. 77-80).

[36] TO, p. 59.

[37] TO, p. 60.

[38] Another leap is encountered when considering life and death. Neither of them represents processes with a distinct starting point. Life is characterized as "a register where time is recorded" (Bergson), but within time, one finds themselves *in medias res*. The commencement and conclusion of life do not correspond to specific moments that can be traced on the "temporal line" (pp. 149-150).

[39] TO, p. 93.

ISSN 2385-216X

modes of being.[40] With regard to colour, it is perceived as a non-spatial qualitative totality. Conversely, frequencies and repetitions, distinguished solely by their mutual externality, occupy a spatial domain. The being of colour might seem to be fully contained within space, but when one attempts to break it down into homogeneous parts, there is a threshold beyond which a particular colour ceases to exist.

Given that this happens, one must consider that the division, which applies to spatiality, does not take hold of the entire being of colour. Colour, which on one side spreads into space, on another sinks into a different "dimension". This (metaphorical) dimension that escapes from spatial dimensions is what we call the 'metaphysical depth' of beings.[41]

The being of colour adheres to space, presents itself in it, but strictly speaking, it is not confined within space. Chemical qualities, particularly smell, are even more secondary qualities.[42] There's a progressive subjectification,[43] moving toward punctuality. The greater the ontological distance from objectivity as one ascends through various levels, the more pronounced the subjectification becomes.

The 'difference from objectivity' can be represented by the progressive *'concentration' of being up to the limit level*, in which all the richness of the concrete is contained in a point. This passage to the limit, which is typical of Bergson, can already be traced to Plotinus, from whom, through indirect transmission, it found its way into Dante ('In its depth, I saw ingathered, bound by love in one single volume, that which is dispersed in leaves throughout the universe'[44]).[45]

In all these cases, multiplicity is unified into a kind of unity. Feelings, in particular, encompass a more diverse reality compared to sensations[46]. The manner and intensity of this unification vary from one individual to another. Unlike sensations, feelings exist solely in relation to oneself, lacking independent existence. The perception of a colour can be universally agreed upon (setting aside the exception of colourblind individuals), but feelings elude this intersubjective consensus, rendering them difficult to objectify. The level of feeling is considerably distant

---

[40] TO, p. 94.

[41] MATHIEU, *Bergson…*, cit., p. 284. Cf., in TO, p. 90.

[42] TO, pp. 105-106.

[43] "Smell is more 'psychic' than sound and colour, less dependent on the repetition of the identical (which is akin to the mode of being of the space because the identical ones, in order to differentiate between them, must be outside each other)" (TO, pp. 101-102).

[44] *Par.*, XXXIII, 85-87.

[45] MATHIEU, *Saggio*, cit., p. 41.

[46] Feeling gathers a more varied reality than the repetitions of frequencies of sensations (colours, sounds): TO, pp. 106-107. It concentrates a maximum variety and reaches a variable depth.

ISSN 2385-216X

from the spatial one, and when a feeling reaches a high existential intensity, it becomes inseparable from the individual, eventually invading their entire existence, as in many passionate dramas such as Goethe's *Werther*. This progressive subjectification represents a phenomenon of "vertical condensation".[47]

b) The Notion of Movement

Mathieu delves into the analysis of the impossibility that compels us to transcend space, focusing on the concept of movement. It is important to bear in mind that intuitive space is the transcendental form of operation, which consists of the displacement of ultimate elements. Within space, all the objects coexist, interconnected by pathways. No object is beyond reach. Movement, an integral aspect of the definition of space, necessitates that the points between which one moves are distinct, ensuring that one point is not the other. Yet, what moves retains its identity, transgressing the mutual otherness of spatial points. In essence, what moves must exist elsewhere while remaining the same. Consequently, in order to be conceptually comprehended, space compels us to transcend it. This constraint is not based on logical contradictions. Contradictions that surface at one level find resolution at the subsequent level. Commencing from the level of space, contradictions serve as the driving force behind the arguments of differential ontology. What is excluded at a lower level is subsequently incorporated at a higher level. Transcendental impossibility does not establish the laws of being per se; instead, it functions as a rule applicable at a specific level, only to be superseded at a higher level.

c) Projective Geometry: The Meaning of Metaphor

The gap between one level and another eludes measurement; more precisely, it diverges from measurement, which relies on the mutual externality of homogenous units, a fundamental characteristic of space. As previously discussed, despite the distinction from objectivity, reference to space remains indispensable. When describing the levels that move away from space, after traversing the dimension of existence (perpendicular to the zero level of space), one cannot avoid reprojecting this distancing back onto space. This limitation arises from the constraints of language, which struggles to express the surplus of higher levels over the spatial plane. Projective geometry proves to be a valuable tool for differential ontology.

First, let's provide some general clarifications. "To project means to connect the points of a figure to a single point outside the plane on which the figure is located, using straight lines. The intersection is called a 'section' and is the correlate of the projection".[48] Projective geometry is concerned with studying properties that remain consistent during projection and section operations. Hence, it is a geometry that "*disregards metric properties*".[49] and emphasizes qualitative

[47] TO, p. 108.

[48] TO, p. 114.

[49] *Ibidem*

aspects. This characteristic makes it well-suited for differential ontology, which lacks the necessary vocabulary to describe the ontological gap between being and objectivity. The concept of projection should also be seen as a metaphor. In the context of differential ontology, during the transition between levels, the mode of being undergoes a transformation. As one approaches the point, that which was dispersed in space gathers into unity. In contrast, projection as a geometric operation does not entail this transformation; it simply causes the figure to diminish in size. Nevertheless, projective geometry is an apt source of metaphors for ontology. The central question in differential ontology revolves around the possibility that the reality gathered in a point is the same as that which is spread out in the 'plane.'

The *law of duality* plays a significant role in these discussions. Following Mathieu's explanation regarding the geometry of space, he states: "If in a valid proposition, you interchange the words 'point' and 'plane,' with 'line' remaining, you get another proposition that is dual to the first and equally valid. In fact, if it serves as the conclusion of a theorem, it no longer requires proof".[50] In gnoseology, "if we define experience as a *plane* intersecting the star of rays radiating from the knowing subject, you will find the subject's 'cognitive intentions' in these intersections. The object, as a figure or set of points, is dually contained within the punctual subject or self who undergoes the experience".[51] This idea resonates with Aristotle's famous formula that the soul is, in some sense, all things (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα).[52]

A similar notion of encompassing the whole within a part can be discerned in the thoughts of Schopenhauer and Royce, whom Mathieu compares to Aristotle. According to Schopenhauer, despite being part of the world, the subject contains it, leading to a paradox where the part contains the whole. In Royce's framework, the Absolute functions as a self-representational system, akin to a perfect map representing itself, its representation, and so on ad infinitum.

Projective geometry also aids in understanding the transition from the finite to the infinite and the concept of metaphorical, non-measurable transportation through improper figures. Mathieu points out that "in projective geometry, there is an analogy between *proper* and *improper* points, but with a metaphysical gap that cannot be bridged because *finiti ad infinitum nulla proportio*".[53] Even when moving along a straight line, one progresses from the infinity of its points to a single point at infinity, signifying a qualitative leap. This leap marks the impassable distance between these two levels, transitioning from an entity with n dimensions to an entity with n-1 dimensions.[54]

In summary, philosophical statements

> which may appear to be objectively formulated, do not have the task of mirroring objectivity.

---

[50] TO, p. 121.

[51] TO, p. 122.

[52] ARISTOTELE, *De an.*, 431 b 20.

[53] TO, pp. 125-126.

[54] TO, p. 136.

ISSN 2385-216X

Instead, their purpose is to *express a relationship* with the object as defined by other statements, concerning *those aspects of experience that elude reduction to objectivity*. Given that the determination of a relationship can only assume an objective form, and, on the other hand, here it is a matter of translating the *non*-objective into this form, the objectivity of these statements can only be *metaphorical*. They convey into the objective realm even that which lacks its proper place here, without, however, allowing a direct comparison between the metaphor and the proper meaning, as the non-objective cannot be assigned any proper place.[55]

3. *Integral Ontology*

Having completed the section on differential ontology, Mathieu proceeds to introduce integral ontology by thoroughly examining concepts such as memory, time, and the self, all of which imply an inherent integration between levels.

a) *Memory, Time, Self*

Our investigation continues with the concept of movement. In movement, the moving entity passes through multiple points while retaining its identity. However, the very nature of space precludes such invariance. Thus, movement, not entirely confined to space, implies a negation of spatiality, namely an ontological continuity: memory. Memory, in turn, is rooted in eternity. The past can only exist as past if the contradiction of the past being present is resolved by transitioning to a different level. The presence of the past represents a 'reduced' eternity[56].

In the realm of organic life, memory encompasses more than just continuity (where an object passes through various points while remaining unaltered; in aging, a differentiation of what ages occurs). It also involves the accrual of time. The integral[57] of life is defined by the accumulation of time plus the constant of genetic inheritance. "The study of organic time enables us to discern an *integral* mode of being that differs significantly from that of space. Space is experienced by journeying through it, while a living being constitutes *the integral of a varied path*: its experience plus the constant of inheritance".[58] Despite the predictability of its quantitative value, the response of an individual's memory in the present remains unpredictable. This leads to a *limit*, expressed through the autonomy of practical reason.

The reference point of the interest, essential for understanding human behavior, is the indivisible 'I' or self. Decisions arise from this profound, punctual, entirely concentrated level,

---

[55] MATHIEU, *L'oggettività…*, cit., p. 69.

[56] TO, p. 138.

[57] "Using the 'calculus of fluxions' (as Newton called it) as a metaphor, we can say that memory is cumulative because it is the *integral* of all past differentials" (TO, p. 158).

[58] TO, p. 159.

ISSN 2385-216X

breaking away from the antecedents and slicing through the continuum of time,[59] in which man is situated, with no capability to reverse its trajectory. Using projective geometry to illustrate interest, the subject serves as a point outside a plane from which one observes a figure, the object of interest, lying on that plane.[60] Interest introduces a third dimension, the point of reference, which is real, even though it lacks spatial content.[61] A projective relationship is thus established between content and a point.[62]

In the subject, as previously mentioned in 1. c) about emotions and as discussed in 1. g) regarding the law of duality in projective geometry, what disperses horizontally in space becomes *concentrated*, and the growth of distance from space is likewise *condensed.*[63] This accounts for the inextension of the subject.

Man, therefore, provides a privileged subject for the study of ontological difference. What constitutes 'I' is derived from the world, but 'I' come *into* the world (*Geworfenheit*). In this specific situation, there is no reason for me to be 'I,' and the problem might even be unformulable. An act defines us, raising all lower levels, commencing with the spatiality of the body, towards the apex of the 'I.' This act of 'standing vertically' is precisely existence (*ex-sistere*).[64] The 'I,' an inextended and inobjective point of reference, "condenses within itself the entire ontological difference".[65]

b) The transcendentals

Mathieu employs a phenomenological method grounded in experimental findings that hint

[59] Another concept that entails the integration of various levels. Mathieu represents time geometrically (although we now understand that geometry supports the language of ontology) as a hyperbola, extending towards space on one side and eternity on the other: see TO, p. 259.

[60] TO, p. 165 ff.

[61] TO, P.168.

[62] TO, p. 170.

[63] TO, pp. 175-176. In contrast, matter spans various levels, but unlike the subject, which connects these levels through a unified projection, matter simply permeates and occupies them, lacking individuality and appearing more like a blend with ontological thickness. This thickness of matter endows it with a causal role: causality exists among masses (TO, pp. 202-205). Consequently, the corollary of this assertion is the absence of causality between ontological levels (TO, p. 203).

[64] TO, p. 245.

[65] TO, p. 246. The non-objectivity of the self results in the inscrutability of the other, which in turn guarantees the coexistence among people. Communication is made possible by the interpretive grasp of the deep unity and *meaning* within the discourse of the other.

ISSN 2385-216X

at an original unity. Values allude to unity, and value is described as "a *vector* quantity that 'points toward' a perfect unity".[66] Mathieu approaches the doctrine of transcendentals, which are properties inherent to every being as being, from a unique perspective, utilizing the notion of value. He elucidates its origin in eighteenth-century England, beginning with economic value, which is intrinsically relative and becomes absolute through the sovereign's effigy imprinted on the coin.

α) Beauty

The most immediate of all values, and the starting point for integral ontology, is *beauty*. Aesthetic 'perfection' is apprehended through a higher sensibility, which Mathieu terms *the sensibility of the universal*, signifying a thing's relationship with itself. Value emerges between two levels of the same thing, rendering it absolute, not depending on the relation to something else.[67] In the work of art, these levels integrate, and the work does not correspond to anything outside itself. This absence of correspondence with an external goal is particularly evident in music, which does not presuppose anything else, such as an external model or even a feeling, to which it must conform. In fact, music generates feeling; thus, in a sense, it *is* feeling itself.

The absoluteness of aesthetic value arises from the conservation of unity in perceptible form, even though it has "dispersed." This dispersion leads to melancholy, a painful yearning for an impossible return, as it involves an impassable ontological gap, the *epistrophé*. The work of art carries the effigy of the absolute and imparts a face to the formless.[68]

Art represents a case of the sensitive manifestation of an original unity, explaining the shock it provokes. The original unity surfaces in the experience but resists reduction to practical design, remaining beyond the reach of objectivity. Consequently, its genesis remains inexplicable. An art critic certifies the authenticity of a work because its origin is unknown, similar to the way the origin of life remains uncertain. The critic may also err by conflating an 'artificial' product, like a replicable forgery such as the fake Modigliani heads that fooled Argan, with a genuine work that embodies non-reproducible unity.

To be more precise, the form of the work unifies multiple ontological levels, much like our inextended act of identification does for living beings. Consequently, the result, the work, cannot be reduced to the multitude of empirical elements available to the artist. The work challenges the paradigm of crafted design. Beauty, therefore, originates from the unrepresentable point (as Pareyson would describe it, the "forma formans", the forming form),[69] which, by prospectively uniting lower levels with a vertex, indirectly establishes the governing principle to which the work adheres. Musical interpretation can give rise to ceaseless debates because there is no direct

---

[66] TO, p. 261.

[67] TO, p. 274.

[68] TO, p. 268.

[69] Cf. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, p. 75.

ISSN 2385-216X

point of comparison with the musical work, as the point itself cannot be objectified. However, interpretation is not a matter of arbitrary choice; the underlying principle or energy that defines the work becomes apparent through the work of exceptional interpreters, exerting an unequivocal attraction on the audience. Interpretation, distinct from mere execution, is neither replicable nor preplanned. A musical piece succeeds "when it is what it should be" (the same principle applies to interpretation).

β) Truth and Goodness

Building upon the diversification and integration of levels, Mathieu also elaborates on his own theory of truth. Truth and correspondence are traditional concepts that are interrelated, giving rise to critical questions. Truth is classically defined as the correspondence of an utterance to reality. However, since comparison is only possible when referring to reality (and, therefore, as the term of comparison itself becomes something internal to the descriptive context), the issue of correspondence is resolved into that of the coherence within a system of statements. The decline of the epistemic view of mathematics, as demonstrated by Hilbert's program and Gödel's findings, has highlighted the impossibility of excluding contradictions in the development of the axiomatic hypothetico-deductive system for arithmetic. This has further challenged the notion of truth as pure coherence.

Mathieu counters Frege's view that mathematics invents by asserting that it does so *to discover*; the coherence of the mathematical system relates to an object "which on its own *is never given*".[70] Mathieu also regards the constructs of physics as real because they serve to *unify experience*. In accordance with the integration of levels advocated in integral ontology, he ultimately shifts towards a conception of "respondence," a crucial point around which his historical reconstruction of the theory of truth revolves. Respondence signifies the alignment of an utterance with itself. Truth is achieved by integrating ontological levels.

The *Treatise* concludes with a chapter on goodness. Like beauty, it has a punctual origin (the one who performs a good deed for someone else, generating a pleasurable effect), but its destination is equally punctual (the one who receives it and enjoys the pleasure). Goodness exists from point to point, fitting well within integral ontology because it "crosses the levels of existence twice".[71] Therefore, there is an ontological necessity for someone's reception of goodness. "In theology, Creation itself is often conceived as directed toward the purpose of establishing receptors for divine love".[72] Love must imprint itself on the other, with whom one tends to identify.

---

[70] TO, p. 298.

[71] TO, p. 309.

[72] *Ibidem.*

ISSN 2385-216X

II. II. SCIENCE AND METAPHYSICS: MATHIEU'S 'ALLUSIVE METAPHYSICS' METHOD

I will now offer some general insights into Mathieu's metaphysics, which is thoroughly detailed in the *Treatise* but has been developed across numerous previous works.[73] We will assess whether his chosen mode of argumentation is superior to the traditional approach to metaphysics, often characterized by its quest for incontrovertible knowledge. This exploration will help elucidate the fundamental components of Mathieu's theoretical framework.

Mathieu characterizes his metaphysical method in *Ttesi per una metagisica sperimentale (Theses for a Metaphysics of Experience).*[74] In this text, he refers to a "Plotinian" metaphysics, intended

---

[73] We must mention, in particular, *L'oggettività…*, cit., and *Il problema dell'esperienza*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 1963. For a comprehensive understanding, we recommend referring to G. RICONDA, *Vittorio Mathieu (1923-2020)*, in G. CUOZZO-A. DALL'IGNA (eds.), *Quaderni di "filosofia" - metafisici torinesi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

[74] V. MATHIEU, *Tesi per una metafisica sperimentale*, in AA. VV., *Metafisica, oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 31-37. Cf. E. BERTI, *Metaphysics and Argumentation in V. Mathieu*, in G. DEROSSI- M.M. OLIVETTI, A. POMA, G. RICONDA (eds.), *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, CEDAM, Padova 1995, pp. 13-22 and D. ANTISERI, *La metafisica sperimentale di Vittorio Mathieu,* ivi, pp. 35-43. Precisely because the *Treatise* summarizes the author's previous work, it is possible, in the second part, to dispense with that volume, favoring writings such as *Theses for a Metaphysics of Experience*, which, however, are equivalent in content to some sections of the *Treatise*. In fact, the *Theses*, by focusing on intensive ontology and the phenomenological method in metaphysics (thus on the ascending speculative movement toward the *punctum* starting from the immediate phenomenological evidence by which experience points beyond itself), lend themselves well to comparison with the neoclassical thought of Bontadini and Severino. In other words, in the *Theses*, the metaphysical core that the *Treatise* unfolds in systematic form is presented in a condensed exposition that emphasizes the methodology employed by Mathieu and thus facilitates a comparison with the equally transcendent metaphysics of Bontadini and early Severino. Furthermore, the line of neo-scholastic thought from the Catholic University, although rooted in Masnovo's Thomism (later continued mainly by Sofia Vanni Rovighi), had also been influenced — through Fr. Chiocchetti — by Gentile's actualism, which deeply affected Bontadini's gnoseology as well as Severino's theory of appearing (despite Severino's clear break from actualism). Neo-scholastics in the vein of Bontadini thus represented an anomalous type of neo-scholastic: it is even more difficult to label them as neo-Thomists. Similarly, Mazzantini (not the early Mazzantini of the *Heraclitus*, but the mature Mazzantini) referred to himself as a neo-scholastic and had been a commentator on Thomas Aquinas directly in Latin; but his neo-scholasticism was highly distinctive, infused with spiritualism, and far removed from Belgian neo-Thomism or the intensive Thomism of a Cornelio Fabro. Mathieu, who with his ontology in a certain sense continued Mazzantini's lesson (and was perhaps the only one to do so), is thus a thinker who can be classified under an

to be "grounded," though not "incontrovertible" discourse.[75] He also emphasizes that the metaphysics of experience is structured this way because it does not point "to *another* reality we access by completely departing from the one we are familiar with," but rather "to reality as a whole, but in a *manner* that significantly differs from the way science has accustomed us."[76] Two central issues intersect: metaphysical discourse can be grounded without being incontrovertible, and metaphysics stays rooted in experience without stepping outside of it. We will discuss these issues separately, starting with the second.

1. *Immediate and Mediation*

The leap that metaphysics makes does not leave experience behind. Overcoming experience must always be conceived and achieved within the horizon of the immediate, even if the positive—the immutable whole—surpassing the phenomenological immediate, which is affirmed through mediation, is not immediately present. Now, the adoption of the immediate as the basis for mediation is not limited to a particular form of metaphysics, such as Mathieu's allusive metaphysics, which employs phenomenological methods and recognises in experience the indications of a unity that transcends it. The impossibility of transcending the form of the immediate needs to be justified by reducing the negation of this impossibility to a contradiction. We have now reached the intersection of these two issues: the incontrovertibility of metaphysical knowledge and the foundational role of experience (in the sense that experience is indeed transcendable, but its overcoming must still occur within the orbit of thought).

As is well-known, idealism has established the non-transcendability of pure experience, so that even the metaphysical discourse, while being a mediation of experience, belongs to the horizon of the immediate by the mere fact of its formulation. However, the validity of idealism in delineating the concrete as an untranscendable horizon does not impede a mode of transcending experience that takes into account and assimilates the logic of the concrete. One can agree on the non-transcendability of experience (metaphysics does not jump out of the reality we know), as long as we refer to experience cleansed of the 'interferences' of modern gnoseologism, which, as Bontadini showed, was based upon the presupposition of being before thought. According to Bontadini, Gentile's actual idealism would have eliminated this 'naturalistic' presupposition, by clarifying that thought is simply the manifestation of being. Then it would be necessary to precise that the purity of Kant's conception of experience, which Mathieu accepts, should also be

---

unconventional 'neo-scholastic' transcendentism, a very flexible category in which Bontadini's school can also be included. What also sets him apart from spiritualists or personalists is his non-hostility toward metaphysics, which he, in his own way, embraces and revises according to the insights gathered from studies on Plotinus, Kant, and Bergson.

[75] MATHIEU, *Tesi*, cit., p. 31.

[76] *Ibidem.*

ISSN 2385-216X

questioned from a historical perspective.[77] Nevertheless, the horizon of the concrete allows a 'concrete transcendence' of experience, as long as it is the free progression of thought that inevitably leads to it.

When metaphysics acknowledges the detachment of experience from the dualistic presupposition that posits being before thought, rendering it unthinkable, it emerges free from dogmatism and *enriched* by the long and arduous journey of modern philosophy. However, it is essential to outline that the logic of the concrete, which is the logic of idealism (and represents the rigorization of Mathieu's general consideration mentioned above, that one does not leap outside of experience), is not only a grounded discourse but also incontrovertible. Furthermore, a grounded discourse cannot be anything other than incontrovertible since groundedness is precisely the capacity, inherent in truth, to absolutely remove its negation. Hence, Mathieu's initiation of his 'Plotinian' metaphysics, grafting metaphysics onto experience, is not solely a methodological *choice* of allusive metaphysics using phenomenological reasoning. The endeavor to abstract from the concrete—which, in our context, would involve the construction of a metaphysics surpassing experience—also falls within the horizon of the immediate. This project is itself a determination of the immediate.

2. *The Response of Inferential Metaphysics to the Non-Transcendability of the Immediate*

We now direct our focus towards another critical question. We must contemplate how to reconcile the valid assertion of the non-transcendability of the immediate with the equally valid assertion, once it has been demonstrated beyond the level of enunciation we are presently discussing, of an otherness of the whole in comparison to the totality of the phenomenological immediate (henceforth referred to as "the totality of the F-immediate").[78] Furthermore, we need to explore whether and how this transcendent positive can be, in some manner, present—at the very least in the sense that it is discussed, or even in the sense that the otherness itself, between the immediate and the positive that surpasses it, becomes present.[79]

---

[77] Cf. G. BONTADINI, *L'esplosione del gnoseologismo nella critica kantiana*, in *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milan 1996, pp. 281-383.

[78] In fact, as was already stated in the previous paragraph, the metaphysical question concerns experience, which we will refer to as the "totality of the phenomenological immediacy"—that is, the totality of immediacy in the sense that it assumes as the immediacy of φαίνεσθαι, of appearing—and asks whether this is the whole, or if the entirety of the positive extends beyond experience.

[79] If metaphysics ascertains an inequality between two positives, namely the totality of F-immediate and the immutable whole, with the whole including the totality of the F-immediate as its moment, then the mediational value of this affirmation warrants examination. For a more in-depth exploration of this topic, refer to E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adeplhi, Milan 1981, Chapter XIII, par. 21, where the L-immediacy of the assertion that the immutable whole surpasses

Inferential metaphysics must grapple with the issues mentioned, irrespective of whether

---

the totality of the F-immediate is concretely posited. The proposition is L-immediate since the distinction between the immutable whole and the totality of the F-immediate is originally posited. In brief, it is discernible that any meaning must belong to the semantic domain of the whole. If any determination were not included within the whole, this would lead to the self-contradictory nature of the whole as the initial extreme of mediation. Let us assume that a certain predicate suits a middle term, which, in turn, immediately suits the whole. Therefore, the determination *x* suits the whole L-mediately. However, this L-mediated suitability constitutes an alterity to the whole. Consequently, the whole to which *x* suits L-mediately is not the whole; it is a *formal position* of the whole that mediation ascertains as a *self-contradictory meaning*. Hence, mediation posits the whole as that to which every determination necessarily suits, and, as a result, *it removes the mediational value* of the affirmation of the immutability of the whole, rendering it logically immediate. Cf. *La struttura originaria*, cit., Chapter XIII, parr. 10 ff. Cf. F. SACCARDI, *Form and matter of the semantic whole. Notes to* The Primal Structure, in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», II, 2020, 3, pp. 44-51. It is worth noting that, at this stage of Severino's work (during the years of 'The Primal Structure'), there is no abandonment of metaphysics. "In this way, the truth of the 'circle' of phenomenological immediacy and logical immediacy led to the truth to be recognized in the *metaphysical* consideration of beings, according to the classical meaning of the term 'metaphysics'"; this primal metaphysics even leads "to the affirmation of the relationship of creation between God and the world": L. MESSINESE, *The two faces of the "primal structure"*, in «Eternity and contradiction. Journal of Fundamental Ontology», II, 2020, 3, pp. 21-42, p. 25. This position will change in *Returning to Parmenides* (and its *Postscript*). Cf., for a partial translation, E. SEVERINO, *The essence of Nihilism*, Verso, London-NY 2016, Part One. However, the identity of essence and existence is already affirmed in *The Primal Structure* on p. 517. This thesis is incompatible with classical Aristotelian-Thomistic metaphysics. Leonardo Messinese questioned the possibility of reestablishing the transcendence of Being while accepting Severino's conclusions and focusing on the concrete circularity between the two spheres of phenomenological immediacy and logical immediacy. "Faced with this [the *Poscript* to *Returning to Parmenides*, by Severino] speculative outcome, I intend to pose the following question: *the opposition of being as a being to 'not Being'*, according to the dictate of logical immediacy freed from any mixture of nihilistic elements, *excludes the doctrine of Creation and the affirmation of the transcendent Being of the world according to the 'metaphysical' meaning of transcendence*?" (MESSINESE, *The two faces*, cit., pp. 36-37). For Messinese, the appearing of the world does not self-justify. In other words, why does finite appearing exist? Why is there not just God, but also the world? The task in metaphysics lies in engaging with the world, for, according to the logos, the unforeseen is the world, not God. While the phenomenological becoming is not nihilistically understood as the emergence and annulment of beings, where beings originate from nothingness and return to it, the challenge of a speculative integration of experience remains. Cf. ivi, pp. 36 ss.

the inference results in a logically mediated affirmation or, as we can only hypothesize without full development, a logically immediate affirmation (although the inferential nature of a metaphysics that asserts L-immediately a positive beyond the F-immediate would need further examination). It is important to emphasize that the mediation inherent in metaphysics does not negate the immediate. Quite the contrary, the immediate serves as the horizon within which mediation takes place. To the extent that logical mediation establishes a connection between the given and the other that goes beyond the given, this connection, when it becomes present, is a determination that falls within the totality of the immediate. In short, it can be said that inference verifies the existence of an inequality between the immediate and the whole.

3. *The Groundedness of Metaphysical Knowledge*

A few additional remarks regarding the groundedness of metaphysical knowledge. Metaphysics, as a 'grounded' discourse, does not depart from the foundation; rather, it determines it.

> But this act of grounding something is not a departure from the foundation to something merely other from the foundation: this otherness is indeed the very position of the foundation, liberated from the contradiction (C[80])—or a certain quantification of that contradiction—that afflicted the foundation before becoming the foundation of mediation.[81]

In contrast, Mathieu's ontology explicitly takes the form of a journey, a path that commences from the standpoint of the finite. Mediation accomplishes the removal of the contradiction that affects the immediate as the basis of mediation, and thus, it must be regarded as the ultimate realization of the immediate. The otherness relative to the foundation, of which mediation is the position, is the foundation inasmuch as it is uncontradictory.[82] "The realization of the totality of mediation is, therefore, precisely as the absolute negation or removal of the foundation, the complete development, or total realization of the foundation. The process that leads to the absolute realization of the foundation is thus the process that leads *to posit* the foundation

[80] On *contradiction C*, see Severino, *La struttura originaria*, cit., ch. VIII, par. 9. f). See also below, n. 56.

[81] Ivi, p. 360.

[82] *Ibidem.*

ISSN 2385-216X

as what it is."[83] With this clarity, the 'heuristic power'[84] of logical argumentation does not rest on the efficacy of *transcending* the immediate or on a grounding that is the discovery of something other than the foundation.[85]

4. *The Equal Validity of Various Types of Arguments*

Mathieu enumerates various ways in which metaphysics can argue its claims alongside logical inference. The Plotinian procedure of the metaphysics he elaborates is *allusive* in nature. His metaphysics alludes to an original unity that cannot be crafted by displacing elements (as would occur in a craft and Democritean model: in atomism, displacement is not intentional, but

---

[83] *Ibidem.* It would be necessary, however, to demonstrate, which cannot be achieved within the scope of this concise overview, that the totality of the immediate, referred to as the foundation, does not equate to the whole. The foundation constitutes the opening of contradiction, where the intended positing does not align with the actual positing, thus determining a formal position. The removal of the contradiction is obtained through the concrete position of the whole. Attempting to summarize schematically: Severino designates "S" as the primal meaning or "totality of immediately affirmed being." In relation to *S*, there are some immediate determinations, the *variants*, for which it is projectable that *S* no longer includes them. Conversely, there are others determinations, the *constants*, such that *S* is not posited if any of them is not posited. Cf. *La struttura originaria*, cit., Chapter VII, par. 1. In the form of a theorem, denoted in *The Primal Structure* as theorem *N*, "It is a contradiction for *S* to be posited even if not all the constants of *S* are posited." Severino designates this contradiction as "contradiction *C*." Cf. ivi, Chapter VIII, par. 7. d). However, the theorem does not imply that the very realization of the contradiction, consisting of the positing of *S* without all of its constants being posited, is contradictory (indeed, it is evident that certain constants supervene with respect to past positions of *S*; this interpretation of the theorem thus contradicts the F-immediate). In such cases, the removal of the contradiction does not occur canonically by the elimination of its content but rather through the positing of constants, which, when unposited, provoke the contradiction. In other words, the outcome of the non-positioning is not the nullification of the positional plan. S *is, in fact, posited, even if it cannot be posited*, and therein lies contradiction *C*. The removal of this contradiction is the *task* of the primal. Let us clarify, however, that in *The Primal Structure*, contradiction *C* is an intrinsic component of a metaphysical framework where the whole represents the transcendent being beyond the totality of experience. Yet, in the subsequent phases of Severino's philosophical evolution, the theological characterization of the whole dissipates. Cf. L. MESSINESE, *Alcuni rilievi sulla "contraddizione C" della verità*, in «La filosofia futura», *Discussioni su 'verità' e 'contraddizione'*, 1, 2013, pp. 115-129.

[84] MATHIEU, *Tesi*, cit., p. 32.

[85] Ivi, p. 37.

ISSN 2385-216X

everything is produced by varying the position of ultimate data).[86] What unveils this original unity is experience itself. For instance, life is a unity that is not artificially crafted. This argumentation is *phenomenological* in nature. "In this sense, Plotinus's procedure can be considered 'phenomenological' because he never speaks of what lies outside experience without linking it to its *manifestation* in experience itself. The original, which transcends experience, is primarily encountered within experience itself—as something beyond the scope of our ability to operate, and therefore to know empirically (and therefore to exist on the basis of our own will)."[87] An intriguing note on analogy follows: "Analogical metaphysics... *is a Christian counterpart to allusive metaphysics*,"[88] capable of a 'vertical' projection that is not found in flat logical argumentation.

Now that we have clarified the meaning of grounding, we can understand that metaphysics is grafted into experience. But it is not just that experience serves as the 'grounding plane' of mediation; the logical structure of mediation is also crucial. This structure of the mediational process, as outlined, is largely irreplaceable. What is at stake here is not a mere methodological choice but the ability of knowledge to stand firm against its negation. Therefore, a well-founded discourse must inevitably be incontrovertible. The allusive method does not show its capacity to remove its negation. It encounters certain impossibilities, but as Mathieu explicitly acknowledges, these are always *secundum quid*.[89] In addition, it would be worth evaluating the historical development of analogical metaphysics, which Mathieu compares to his allusive metaphysics, and its degree of incontrovertibility.

5. *Exclusion of Man's Omnipotence*

Operational impossibilities, such as the production of life, can logically always be overcome, as the project to overcome them is not immediately contradictory. We cannot a priori exclude the possibility of producing a 'biological' unity; instead, we must demonstrate why it is absolutely impossible to achieve and why the dimension of existence cannot be projected onto the operational plane. If we limit ourselves to the assertion that experience shows an irreducible residue, it is still conceivable that this irreducibility can be surpassed. Exclusion would only be justified if it were not based on phenomenological (controvertible) evidence, but on logical grounds.

---

[86] Ivi, p. 34.

[87] Ivi, p. 35.

[88] Ivi, p. 36.

[89] Kantian space 'constrains' us, constituting a fact of intuition. An example of this constraint is evident in the impossibility of exchanging right for left, as illustrated projectively by Mathieu (highlighting the irreducibility of senses in the same direction). Therefore, by studying incongruent counterparts, Kant would have also unveiled the existence of intuitive space. For further details, refer to TO, pp. 117-124.

ISSN 2385-216X

The 'non-relational' biological unity[90] is recognised as the content of our experience because its unproducibility is currently evident. However, given that the horizon of the F-immediate is the horizon of becoming, we should not rule out the possibility that what is currently unproducible may become producible in the future.[91] The young Bontadini expressed this concept by stating that man is "power" that circulates with consciousness (man empowers himself according to the consciousness he has of himself), but there is a part of the total power—the non-ego—that does not circulate with the consciousness that this power, which is man, has of itself. One of the ways to escape from this imperfect circularity of reality—which is not rational if all power does not circulate with consciousness— is for all power to indeed circulate with man's consciousness (making man omnipotent).

> However, everyone can see that the *search* for such a mediation[92] would not be necessary if *man*, or more precisely I, as consciousness, really and absolutely *circulated* with the power of which I am conscious, that is, if my will (in which the circular unity of power and consciousness is precisely expressed and measured) were omnipotent. In this case, indeed, the immediate knowledge that the self has of itself would already contain the mediated knowledge, that is, the knowledge of the absolute *principle* of reality, which would be the self itself.[93]

Phenomenological argumentation does not provide the reason for the contradictoriness of man's omnipotence and, therefore, cannot declare it impossible. It is thought of experience, which is structurally dialectical. Thus, even if experience were to extend beyond itself (if it somehow contained, allusively as Mathieu would say, a metempirical positive), the thought of this experience—as connected to a transcendent principle—would not rest in a definitive synthesis.[94]

6. *Speculative Constructiveness: The Firmest Principle*

A final aspect of Mathieu's metaphysics relates to the principle of non-contradiction. In the *Treatise*, it is argued that "in fact, the principle of non-contradiction establishes nothing, as it

---

[90] That is, the original unity that, according to Mathieu, would manifest in experience.

[91] Mathieu asserts that even if one were to artificially produce life, "the ontological difference between the living and its ingredients would remain" (TO, p. 242). However, if life were to be produced, the non-relationality of the vital unity would also disappear.

[92] The mediation of Truth in itself from itself. The dialecticity of thought, understood in an incremental sense as a constant self-transcending, does not negate the potential for stable knowledge. In other words, the theological problem does not lose its significance after idealism; the dialecticism inherent in Gentile's pure act does not preclude the notion of transcendence. On the contrary, a rigorous conception of transcendence must be formulated based on idealism.

[93] G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milan 1996, p. 234.

[94] Ivi, p. 210.

ISSN 2385-216X

lacks ontological significance." Furthermore, "the principle of non-contradiction does not provide a foundation for anything because it does not exclude anything. It does, however, exclude the contradictory, but the contradictory is nothing. Conversely, however, nothing is not contradictory at all: if nothing were, no one would have anything to object to. Nevertheless, ontology exists because there is something, and something else is *impossible* for reasons beyond mere contradiction".[95] Let's proceed systematically.

The principle of non-contradiction does not exclude anything. In other words, the negation of the principle persists as unremoved. Indeed, the mere affirmation 'being is not non-being'[96]

---

[95] TO, p. 20.

[96] One might object that the choice of this formulation is arbitrary, as it is also possible, for example, to adopt a 'logical' formulation—without implications on the ontological level—of the same principle. Let us therefore take the logical formulation as Łukasiewicz extrapolates it from certain Aristotelian textual sources. According to Łukasiewicz, the 'logical' formulation can be found in Γ 6, 1011 b 13-14: "the firmest principle of all is that contradictory statements cannot both be true at the same time" (Ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις). The "ontological" formulation, on the other hand, would correspond to the first, authentically Aristotelian, formulation of the principle in Γ 3, 1005 b 19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό; "it is impossible for the same attribute at once to belong and not to belong to the same thing and in the same relation" (trans. TREDENNICK). According to Łukasiewicz, the equivalence between the two formulations would derive from the famous passage of *De Interpretatione*, where a bidirectional correspondence is established between the being white of an entity and the truth of the proposition that affirms that the entity is white (similarly, for the entity's not being white and the proposition affirming it as non-white): "Thus, if it is true to say that a thing is white, it must necessarily be white; if the reverse proposition is true, it will of necessity not be white. Again, if it is white, the proposition stating that it is white was true; if it is not white, the proposition to the opposite effect was true"; εἰ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν ἐστιν, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν, καὶ εἰ ἔστι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν, ἀληθὲς ἦν φάναι ἢ ἀποφάναι: *De int.*, IX, 18 a 39-18 b 2. Now, it goes without saying – according to Łukasiewicz's analysis – that, by virtue of the correspondence established in this passage, if two judgments asserting and denying the same predicate of the same subject were both true, then the same entity would both possess and not possess the same determination (which is prohibited by the first formulation); conversely, if the same entity both possessed and did not possess a determination, two contradictory judgments would both be true (a violation of the principle in its psychological formulation). According to Łukasiewicz, the two formulations, referring to each other in the manner highlighted, are equivalent, despite there being no explicit statement from Aristotle on this equivalence (nor, for that matter, on the twofold formulation of the principle). Łukasiewicz promptly clarifies that this is an equivalence of "logical" nature only, since the truth of judgments is not the real cause of the entity: we are correct in affirming the entity's

whiteness because the entity is white; it is not because we affirm its whiteness that the entity is white. However, in Łukasiewicz, the judgment is not concretely conceived: and here the comment refers to an entire conception of judgment that can only be briefly indicated here, but which, at its core, is the one already pointed out in Italy by Gentile's actualism and in Germany by phenomenology; in short, the *expressive judgment* is one that derives its validity from experience as pure presence, therefore it asserts that what appears, i.e. the uni-totality of the given, exists, and exists because it is evident that it does. For Łukasiewicz, judgment is the attribution to an object of a determination (attribute) that it either possesses or does not possess. But judgment—and this is where the unjustified bias of the equivalence toward the "logical" dimension arises, as Łukasiewicz arbitrarily separates it from the ontological dimension—is not an extrinsic juxtaposition of terms that are external to each other and that judgment, somehow, would connect. Judgment, first and foremost, is the appearing of a complex of determinations that are affirmed as related in this way because their relation appears, is present; and judgment expresses what is attested, insofar as it is present. Therefore, the justification of the impossibility that two judgments assert and deny the same thing of the same thing, under the same respect, while both being true, lies in the impossibility for the belonging of the same determination to the same thing to both appear and not appear: in other words, the impossibility that the same—the appearing; the entity that the appearing is—both exists and does not exist. The various formulations (which are not actually different formulations) of the principle are always the same principle: but the problem becomes even more significant when one realizes that the separate formulations enumerated by Łukasiewicz are not actual formulations: rather, they fit into the justification of the διορισμός, which entirely escapes Łukasiewicz. He does not take into account that what he considers to be a formulation of the principle is, for Aristotle, a segment of the justification of the essential διορισμός of the principle, namely the impossibility of error with respect to the principle, and indeed the necessity that, with respect to the principle, the opposite of error is always accomplished, which is to be in the truth: περὶ ἣν οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι, τοὐναντίον δὲ ἀναγκαῖον ἀεὶ ποιεῖν, λέγω δὲ ἀληθεύειν (*Metaph.*, K 5, 1062 a 34-35). The demonstration of the διορισμός, in Γ 3—which is not the demonstration of the principle, since the βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν is, in fact, that from which demonstrations proceed—is briefly structured as follows: contraries cannot coexist in act within the same thing (εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀναντία: 1005 b 26-27), and an opinion is contrary to its contradictory opinion (ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως: 1005 b 28-29); thus it is impossible for the same ὑπολαβών (he who would be in error; where ὑπολαμβάνειν always refers to the appearing of a content) to think that the same thing both is and is not, since contrary opinions would apply to this subject: ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου (1005 b 29-32). Here too, we encounter the belonging and non-belonging (since one of the contraries is the privation of the other) of the same to the same thing in the same respect. The demonstration of the διορισμός of the principle therefore rests—and must necessarily do so, given that the

does not exclude its negation, nor does the negation exclude the affirmation. There is a 'vanishing' of the affirmation into negation and vice versa, an impasse that is transcended when one of the two terms remains fixed (when the groundedness of one of the two opposite terms emerges).[97]

This scenario arises with the position of the immediacy of the position of the non-contradictoriness of being: the predicate 'not being' applies immediately, as denied, to the subject 'being.' The negation of the non-contradictoriness of being, since it contradicts the immediacy of this non-contradictoriness, is inherently contradictory; the negation is removed.[98]

Thus, the assertion 'being is not non-being' stands firm. However, the negation is removed not in the sense that *self-contradicting is nothing*. Mathieu claims: the contradictory is nothing. If the 'contradictory' is taken as the negation of the non-contradictoriness of being (as happens when Mathieu hypothesizes that 'non-being' *is*[99] and, therefore, denies that 'being' cannot not

---

principle is the most known: γνωριμωτάτην, 1005 b 13—on the principle itself. Even in chapter VI of book Γ, the impossibility of affirmation and negation both being true at the same time—εἰ οὖν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς: 1011 b 20-21—upon which it is demonstrated that contraries cannot coexist in act, is the impossibility for the appearing of a content both to be and not to be (affirmation being the conviction as the appearing of a content, and negation being the non-belonging of something to something: therefore, the appearing of the non-being of this belonging).

[97] SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 146-147 and pp. 173-175.

[98] Ivi, p. 176.

[99] The hypothesis that being is not, of which the absurdity is no longer perceived, marks, according to Severino, the setting of the meaning of Being which "had already begun within the Eleatic school itself, with Melissus. He, not Parmenides, is the father of Western metaphysics; with Melissus begins that *betrayal* of Being by which metaphysics has come to dominate common consciousness, which deems it perfectly natural that things are not (i.e., supervene and vanish)." In fact, from Melissus derives the principle *ex nihilo nihil* (οὐδέν ἐκ μηδενός) that underlies classical metaphysics. But Melissus does not hesitate to hypothesize that being is not: εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν. Cf. fragment 1. "This torpid meaning is not even startled by the situation in which *Being is not* (τὸ ὂν εἶναι μηδέν). The darkness has already grown so thick that one no longer feels ill at ease in using the very words that indicate the *essence* of the absurd: Being is nothing." The exclusion of the generation of being by Melissus is thus flawed. "Thus, he comes to exclude the generation of Being not simply on the basis of the principle that if it were to be generated, before being generated, it would be nothing, but by adding that if it were nothing, nothing could be generated from Nothing (οὐδέν ἐκ μηδενός)." SEVERINO, *Returning to Parmenides*, English translation cit., § 4. G. Reale has criticized Severino's historical reconstruction, asserting instead that Melissus would deepen the Parmenidean sense of being rather than betraying it, formulating an extensive dilemmatic reasoning of which the quoted propositions would constitute only one of the two horns. Cf.

be), then the negation is a meaningful *positivity*; the self-contradicting it is a non-nothing. The content of the contradiction, however, is nothing. There is a positive signification—a signifying of something specific: σημαίνειν γέ τι[100]—of the negation of the non-contradictoriness of being, where that negation only constitutes itself as the *intention* of negating the non-contradictoriness. If it negated it without implying it, it would also remove that uncontradictory positivity that it, as negation, is: it would be itself and other than itself, negation and affirmation (it would not be negation).

To realize itself as negation, the negation restricts the range of the uncontradictoriness to itself; therefore, it does not negate the uncontradictoriness.[101] (This aspect is of particular relevance to Severino because, if the contradiction itself, and not just its contradictory content, were nonexistent, nihilism could not be the *positivity* which dominates Western history).[102]

We observe that the 'performative contradiction' negates what it does, affirming *in actu exercito* what it denies *in actu signato*. This phenomenon serves as a prelude to *élenchos*, characterized by the "recognition of the non-transcendability of the negated elements" or the reunion with the negated structure of which negation is an instance.[103] In this context, "*Élenchos* represents the acknowledgment of an *anankaion* of a non-fatalistic nature."[104] The "effective" negation of the structure of the apophansis would be a "pure intention to say," isolated from its execution (the act of saying). However, even such a renunciation of expression remains something determined, insofar as it differs from non-renunciation.[105]

As for the ontological range of the principle of non-contradiction,[106] I can only provide

---

G. REALE, *Introduzione a Melisso*, in M. UNTERSTEINER-G.REALE (eds.), *Eleati. Parmenide-Zenone-Melisso. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2017, pp. 669-920, pp. 728-733.

[100] *Metaph.*, 1006 a 2.

[101] SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 177-178.

[102] ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milan 2005, p. 22.

[103] Cfr. P. PAGANI, *L'elenchos e la sua forma*, in «Divus Thomas», CXXIII 2020, 3, pp. 28-53, p. 37.

[104] Ivi, p. 42.

[105] Ivi, p. 43. Rosmini seems to approach the concept of performative contradiction when stating that, given the original intuition of being, the error into which man falls is inherently in contradiction with some truth to which the same man also assents. As Pagani observes, the principality of truths formally ontological in scope "can only act as a guide to the very negations they may undergo": cf. PAGANI, *Rosmini e l'*élenchos. *Tra pratica e teoria*, in «Rosmini Society», III, 2022, 1-2, pp. 243-255, p. 251.

[106] Which was not accepted by some Thomists such as Cornelio Fabro. See A. A. ROBIGLIO, *La logica dell'ateismo: Il principio di non contraddizione secondo C. Fabro*, in «Divus Thomas», CII, 1999, 1, pp. 120-143.

ISSN 2385-216X

some general insights here. Since the principle of non-contradiction does not allow its negation to stand as unremoved, it excludes the hypothesis that being is not. Therefore, it holds not only logical but also ontological value (being *has to be*). Mathieu's hypothesis, "if nothing were," is absolutely removed. It can also be argued that the division between logic and ontology represents a *diminutio* of the logos. While this principle is undoubtedly a 'principle of saying,' since thought is intentional, as Bontadini comments,[107] it also functions as a principle of content. The theme we explored earlier—the logically immediate affirmation of the positive surpassing the totality of the phenomenological immediate—also intersects with the principle of non-contradiction. According to the thesis presented in *The Primal Structure*, the principle of non-contradiction is considered "the metaphysical discourse in act."[108] The ontological implications of the principle of non-contradiction become even more profound in this sense.

In conclusion, section two has underscored several incompatibilities between Mathieu's metaphysics and metaphysics as incontrovertible discourse (setting aside the differences between Bontadini and Severino, which have not been addressed). Instead of attempting an irenic reconciliation among the involved parties, it appears justified to recognize—notwithstanding the incongruent elements—the remarkable value of Mathieu's work, even for those who adhere to the metaphysical framework outlined in the second section. The *Treatise* warrants thorough reconsideration and stands as a distinctive exemplar within the contemporary philosophical landscape, representing an original and robust lifelong speculative endeavour.

gregorio.fracchia@unito.it

(Università di Torino)

[107] G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 5-23, p. 6.

[108] SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 208.

ISSN 2385-216X

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 339-383

GABRIELE PALASCIANO

JOSEPH RATZINGER INTERPRETE DI AGOSTINO D'IPPONA. UNO STUDIO DI *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

JOSEPH RATZINGER'S INTERPRETER OF AUGUSTINE OF HIPPO: A STUDY OF *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

The work Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirchewas written by Joseph Ratzinger, under the direction of Professor Gottlieb Söhngen, during the academic year 1950-1951 at the Faculty of Catholic Theology of the University of Munich, as a result of his taking part in an academic theological competition. Acknowledged as a doctoral dissertation (1951), then published as a book (1954), it later became part of the inaugural volume of Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften(2011), also containing other essays on patristic topics. The article examines the historical and systematic-theological research carried out by Ratzinger, which is supposed to clarify the specificity of Augustine of Hippo's ecclesiology. It shows the most relevant aspects of his investigation, identifying two main methodological trajectories, namely "historicization" and "actualization", which are fundamental to Ratzinger's hermeneutics of both Augustine and the history of Christian theological thought.

INTRODUZIONE

Nell'ambito delle ricerche sull'opera e sul pensiero di Joseph Ratzinger, sono pochi gli studi consacrati in modo esclusivo all'approfondimento delle influenze patristiche, soprattutto agostiniane, e realizzati secondo criteri ermeneutici di speciale rilevanza. Almeno due sembrano i motivi di una simile trascuratezza. In primo luogo, è stata riservata scarsa attenzione alla primissima produzione scientifica di Ratzinger, tralasciando così l'esame degli scritti consacrati ai

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Padri della Chiesa, che contengono indubbiamente determinate linee guida utili per la comprensione dell'orientamento intellettuale intrapreso, in seguito, dal pensiero ratzingeriano. La conoscenza della teologia nordafricana e dei dibattiti teologici dei primi secoli del cristianesimo, l'erudizione nell'ambito della letteratura cristiana antica, sia greca che latina, nonché in quello della storia dei dogmi, rappresentano determinati pilastri, spesso dimenticati, su cui poggia tale sistematizzazione teologica. In secondo luogo, laddove non è stata del tutto trascurata l'eredità patristica della riflessione ratzingeriana, quest'ultima si è limitata a citazioni per lo più occasionali, a ricostruzioni quasi sempre incomplete, a studi poco approfonditi che partono dal presupposto di una continuità analitica o riflessiva tra il teologo e il pastore, tra il professore universitario e il pontefice della Chiesa cattolico-romana.[1] In tal senso, il confronto di Ratzinger con la tradizione intellettuale e spirituale patristica non è trattato *per se ipso et in se ipso*, bensì riferito a una visione d'insieme con pretese di sintesi che non implicano però ulteriori verifiche.

Limitandosi, nella maggior parte dei casi, a stabilire dei legami col rinnovamento teologico del XX secolo, le ricerche hanno evidenziato principalmente l'esistenza di alcune corrispondenze tra le teorizzazioni ratzingeriane e quelle di teologi tra i più rappresentativi di questa tendenza di rinnovamento, facendo risaltare la connessione tra campi disciplinari come, ad esempio, quello biblico, liturgico, patristico e storico. Raramente è stata data una speciale considerazione agli approfondimenti patristici di Ratzinger, realizzati negli anni Cinquanta. Nella maggior parte dei casi, lo studio da lui condotto sugli scritti patristici è stato considerato attraverso il prisma dell'ecclesiologia. Con ciò si è tralasciato l'esame di elementi fondamentali che emergono dalla ricostruzione ratzingeriana dell'ecclesiologia agostiniana. Non a caso, tra le ricerche di Ratzinger dimenticate oppure poco trattate si trova la sua tesi dottorale, consacrata a questo tema.[2] Di seguito, mediante un percorso articolato attorno a sei punti, si presenterà proprio questo testo, basandosi innanzitutto sulla contestualizzazione della ricerca ratzingeriana, considerata nei suoi elementi essenziali, ovvero tramite un'analisi sia delle attese che delle motivazioni intellettuali nutrite dal teologo tedesco. In un secondo passaggio verranno trattati approfonditamente due aspetti centrali della metodologia, ma si potrebbe dire anche dell'ermeneutica, da lui adottata: la 'storicizzazione' e l''attualizzazione'.

I. IL CONTESTO DELLA RICERCA RATZINGERIANA SU AGOSTINO D'IPPONA

Nel 1950 Gottlieb Söhngen, professore di teologia fondamentale all'Università di München, chiede al suo promettente studente Ratzinger, giunto ormai al termine del percorso di studi, di

[1] Per una presentazione riassuntiva ma comunque puntuale della questione, nonché dello stato della ricerca sulla tematica, cfr. G. PALASCIANO, *Joseph Ratzinger e i Padri della Chiesa (1950). Rassegna bibliografica essenziale per un approfondimento storico-teologico*, in «Urbaniana University Journal», 2024, 3, di prossima pubblicazione.

[2] Cfr. *ibidem*.

ISSN 2385-216X

partecipare al tradizionale concorso organizzato dalla Facoltà di teologia cattolica.[3] La competizione accademica premia la migliore ricerca scientifica presentata, riconoscendola a pieno titolo come dottorato.[4] Nell'anno accademico 1950-1951, in qualità di responsabile del concorso, Söhngen opta per un approfondimento delle questioni ecclesiologiche più attuali e dibattute, in particolare alla luce dell'insegnamento di Agostino d'Ippona.[5] L'esplorazione del pensiero agostiniano parte da una citazione tratta dall'opera *Enarrationes in Psalmos*, poi ripresa dal tridentino *Catechismus romanus* del XVI secolo.[6] La dichiarazione dottrinale si riferisce alla Chiesa come *populus Dei*, ovvero l'insieme dei credenti diffuso nel mondo intero.[7] Söhngen esige che i candidati studino a fondo l'ecclesiologia agostiniana per verificare la pertinenza di tale definizione, come pure la possibilità di sviluppare, partendo da essa, una nuova percezione dell'essenza della Chiesa. In termini generali, la posta in gioco consiste nel capire se la categoria di *populus Dei* consenta l'apertura di un nuovo orizzonte teologico capace di superare un'ecclesiologia incentrata, quasi esclusivamente, sulla nozione di *corpus mysticum*.

In vista della redazione del suo lavoro scientifico,[8] Ratzinger intraprende un'indagine sulla nozione di *populus Dei* nel pensiero ecclesiologico di Agostino, un'espressione diventata ricorrente in teologia e creduta un concetto saldamente radicato nella teologia patristica.[9] Mediante

---

[3] Cfr. P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, Droemer, München 2020, pp. 248-250. Per un inquadramento generale tanto della personalità quanto del pensiero di Söhngen, che si rivela di aiuto in vista di una visione più larga degli sviluppi della formazione ratzingeriana, cfr. CH. PONCELET, *La comprensión de Gottlieb Söhngen de la teología y la filosofía*, in A. SADA, T. ROWLAND, R.A. DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Encuentro, Madrid 2023, pp. 17-27.

[4] Cfr. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 1998, p. 68.

[5] Cfr. G. VALENTE, *Ratzinger Professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, p. 41.

[6] Per uno sguardo d'insieme all'evoluzione storica dell'ecclesiologia cattolica al tempo della Riforma protestante, che permette di comprendere meglio le questioni ecclesiologiche successive, cfr. P. TIHON, *L'ecclésiologie du temps de la Réforme*, in ID., H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ (eds.), *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, vol. 3, Desclée de Brouwer, Paris 1994, pp. 465-485.

[7] Cfr. *Catechismus romanus. Ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos*, I, X,2. La citazione di Agostino, tratta da *Enarrationes in Psalmos* 149, non viene riportata letteralmente.

[8] Cfr. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, cit., p. 68.

[9] Cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter* [Gesammelte Schriften 1], Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011, pp. 72-81; pp. 233-243. Per una panoramica sulla nozione di 'popolo di Dio' nel cristianesimo primitivo, in particolare nel pensiero dei Padri della Chiesa, cfr. L. LUGARESI, *Paradossi patristici: il popolo cristiano come 'non-nazione'. Una nota su Peterson e Ratzinger*, in

la lettura del libro *Eine Ekklesiologie im Werden* (1940) di Mannes Dominikus Koster, Söhngen da un lato approfondisce la sua comprensione della nozione ecclesiologica di *corpus mysticum* come semplice metafora della Chiesa, dall'altro considera attentamente l'insistenza con la quale lo stesso Koster intende ritornare all'appellativo di *populus Dei* per chiarire, in una prospettiva biblica, la natura della comunità ecclesiale.[10] Dalla ricerca di Ratzinger, Söhngen attende pertanto una conferma dell'importanza della categoria di *populus Dei* tanto per l'ecclesiologia agostiniana quanto per l'intera tradizione patristica.[11] Tuttavia, i risultati ai quali perviene l'analisi ratzingeriana non confermano queste aspettative, bensì dimostrano che la nozione di *populus Dei* non è decisiva per Agostino, ovvero che non occupa un posto privilegiato nel pensiero agostiniano, ma ne resta piuttosto marginale inserendosi in una riflessione più ampia che va dalla cristologia all'ecclesiologia.[12]

Attraverso uno studio approfondito delle fonti, Ratzinger non conferma la nozione di *populus Dei* come chiave ermeneutica dell'ecclesiologia di Agostino e dei Padri della Chiesa. In questo modo, egli contraddice i presupposti di Koster dimostrando tre aspetti. In primo luogo Ratzinger rileva che *populus Dei* rinvia essenzialmente al campo semantico dell'Antico Testamento e, designando il popolo d'Israele, si riferisce a quella che, nella prospettiva cristiana, rappresenta la prima fase della 'storia della salvezza'. Inoltre, Ratzinger dimostra che, nella percezione di Agostino, il popolo d'Israele è inteso come *populus* nel senso ordinario del termine e in quanto

---

«Hermeneutica», 2013, 20, pp. 159-161; pp. 169-170. Per la percezione propriamente ratzingeriana, cfr. p. 165. Occorre sottolineare che, precisamente nella tesi dottorale, la ripresa da parte di Ratzinger del concetto di *Volk* ('popolo'), in particolare il riferimento al *Volk Gottes* ('popolo di Dio'), è da cogliere soltanto in una prospettiva ecclesiologica, escludendone pertanto qualsiasi considerazione di natura ideologica oppure politica. Questo è vero soprattutto in contrasto con la concezione nazionalsocialista. Difatti, Ratzinger prende le distanze da qualsiasi interpretazione etnico-razziale della categoria di 'popolo di Dio'. Dal suo punto di vista, l'ecclesiologia del cristianesimo antico rappresentava la negazione di una *Volkstheologie*, specialmente se fondata su principi di discriminazione etnico-razziale come quelli promossi dall'ideologia nazionalsocialista. Per un punto di vista determinante sull'ideologia nazista del *Volk*, sulla sua opposizione al cristianesimo, nonché sulla sua visione antropologico-politica, nell'orizzonte di un confronto con le considerazioni ratzingeriane, cfr. J. SOLCHANY, *L'Allemagne au XXe siècle. Entre singularité et normalité*, Presses universitaires de France, Paris 2003, pp. 205-215.

[10] Su questo punto, cfr. G. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, in «Estudio Agustiniano», 2006, 41, p. 416.

[11] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 50.

[12] Cfr. ivi, pp. 53-54; J.-M. SALAMITO, *Préface*, in RATZINGER, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de Saint Augustin*, Artège, Paris 2017, p. II.

ISSN 2385-216X

segno che annuncia la Chiesa quale vero *populus Dei*.[13]

In secondo luogo Ratzinger chiarisce che lo stesso appellativo può essere applicato alla Chiesa soltanto in relazione alla dimensione cristologica e a quella pneumatologica.[14] Secondo lui, è in tale linea che, per i Padri della Chiesa, questa espressione diventa un sinonimo per indicare la comunità cristiana riunita da Cristo nello Spirito Santo, ovvero il *populus Dei* che diviene *corpus Christi* nella comunione eucaristica.[15]

In terzo luogo Ratzinger conferma, soprattutto a livello della riflessione ecclesiologica, la fedeltà dell'interpretazione patristica al dato biblico, specie neotestamentario, evidenziando l'importanza della dimensione cristologica per l'ecclesiologia. Sempre nella tradizione dell'ermeneutica patristica del Nuovo Testamento, egli mostra che la Chiesa può essere definita *populus Dei* unicamente attraverso una trasposizione cristologico-pneumatologica.[16] Sia l'opera che la teologia patristica gli appaiono così saldamente ancorate al dato biblico. Proprio indagando a fondo il legame esistente tra la Scrittura e i Padri della Chiesa, Ratzinger corregge l'interpretazione ecclesiologica del *corpus mysticum*, riscoprendo pure la realtà liturgico-sacramentale della Chiesa. In questa prospettiva, egli non interpreta più il termine *mysticum* in un senso interiore e intimistico, bensì avvicinandolo al termine *sacramentum*.[17] L'espressione *corpus mysticum* non si riferisce pertanto alla semplice realtà spirituale, che implica l'abbandono di una struttura gerarchica, ma piuttosto al fondamento eucaristico della comunità ecclesiale.[18]

La seconda aspettativa di Söhngen riguarda l'espressione *domus Dei*, il cui studio approfondito avrebbe potuto completare o illuminare le prospettive di Ratzinger, mediante la considerazione di *populus* e di *domus* in un unico orizzonte ecclesiologico. Riferendosi costantemente alle fonti, Ratzinger dimostra che la categoria di *domus Dei*, nonostante un ricco corredo concettuale che rinvia simultaneamente al tempio, alla dimensione cultuale e comunitaria della Chiesa – chiamata da Dio e raccolta attorno all'Eucaristia –, non occupa un posto privilegiato

---

[13] Cfr. A. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, Burns & Oates, London 2007, p. 63.

[14] Sul fondamento non solo pneumatologico ma anche trinitario del *populus Dei*, in particolare nella teologia di Tertulliano e di Cipriano di Cartagine, cfr. LUGARESI, *Paradossi patristici: il popolo cristiano come 'non-nazione'. Una nota su Peterson e Ratzinger*, cit., pp. 169-171.

[15] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 63.

[16] Per queste tre precisazioni teologiche, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 77-79.

[17] Per una sintesi della visione ecclesiologica dei Padri della Chiesa, utile per inquadrare le osservazioni di Ratzinger, cfr. TIHON, *Le sens de l'Église à l'âge des Pères*, in ID., H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ (eds.), *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, cit., pp. 349-381; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, Parole et Silence, Paris 2006, pp. 82-99.

[18] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 52.

ISSN 2385-216X

nell'ecclesiologia agostiniana.[19] Ratzinger insiste sul fatto che, nella concezione agostiniana, l'equivalente dei templi pagani non è rappresentato dall'edificio materiale della basilica cristiana oppure del memoriale dei martiri, bensì dalla comunità vivente della Chiesa, colta nel suo aspetto teologico in quanto realtà fondata su Cristo, animata dallo Spirito Santo.[20]

In sostanza, la tesi dottorale presentata da Ratzinger all'Università di München (1951), poi pubblicata come libro col titolo inalterato di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954) ,[21] condensa i principali elementi dell'ecclesiologia agostiniana. Al suo interno, l'autore non si limita a presentare, ma desidera anche discutere le conclusioni teologico-patristiche della propria indagine, chiarendo la lettura cristologica dell'Antico Testamento realizzata da Agostino e l'enfasi posta sulla dimensione sacramentale, quindi eucaristica, della comunità ecclesiale. Correggendo le traiettorie di Koster, che Söhngen invece sperava di vedere confermate, nonché le proposte dei sostenitori di un'ecclesiologia del *corpus mysticum*, Ratzinger riafferma l'inserimento armonico dell'ecclesiologia agostiniana nella tradizione patristica.[22]

Nello specifico, egli mostra che la riflessione agostiniana sulla Chiesa non è finalizzata alla trasmissione di dottrine innovative, ma piuttosto intende riaffermare l'insegnamento della Tradizione ecclesiale. Esplorando le fonti patristiche, Ratzinger riconosce il fondamento comune a tutta la teologia patristica nonostante alcune divergenze nelle prospettive e nelle conclusioni. Questo aspetto si presenta a lui nella percezione dell'unità tra l'Antico e il Nuovo Testamento, così come nell'importanza che assume l'ermeneutica cristologico-pneumatologica rispettivamente per la lettura della Scrittura, per la comprensione ecclesiologica e, infine, per la determinazione di un'esistenza cristiana autentica.[23]

II. LA SCELTA DI AGOSTINO D'IPPONA DA PARTE DI JOSEPH RATZINGER

L'incontro di Ratzinger con Agostino si inscrive in un lungo percorso intellettuale, che dal tempo della formazione filosofica a Freising (1946-1947) giunge fino al periodo degli studi teologici a München (1947-1951).[24] Si tratta di un cammino costellato di letture, approfondimenti

[19] Cfr. ivi, pp. 49-50; pp. 336-337.

[20] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., pp. 63-64.

[21] Cfr. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, cit., pp. 285-286.

[22] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 52.

[23] Cfr. ivi, p. 53.

[24] Per una visione riassuntiva, con un'attenzione particolare rivolta all'aspetto intellettuale di tale scoperta, cfr. D. DE CAPRIO, *Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI*, Cerf, Paris 2022, pp. 39-127; in modo particolare, cfr. pp. 86-105. Riguardo all'importanza che il pensiero agostiniano riveste complessivamente nella formazione (filosofico-)teologica di

filosofici e scambi intellettuali nel contesto di quel rinnovamento teologico che caratterizza la prima metà del XX secolo. Se i contatti con Alfred Läpple, Michael Schmaus e Söhngen incoraggiano Ratzinger ad adottare un metodo incentrato sul ritorno alle fonti bibliche e patristiche, lo studio della filosofia contemporanea, soprattutto di ispirazione ebraica, con precisione neoebraica, e l'opera di John Henry Newman, conosciuta grazie a Theodor Steinbüchel, lo guidano alla scoperta del pensiero agostiniano.[25] Le prime riflessioni ratzingeriane si collocano dunque nell'alveo di quella tradizione intellettuale tedesca che, nutrita dall'opera agostiniana nonché influenzata dalla ricchezza e vitalità di quest'ultima, fa di Agostino il punto di partenza della propria sistematizzazione e l'interlocutore privilegiato per un dialogo innovativo, tanto sul piano culturale quanto su quello teologico, col mondo moderno.[26] Come illustra Henry Chadwick, la presenza della teologia agostiniana era ben attestata nella storia culturale europea.[27] Già in epoca medievale, infatti, l'influenza agostiniana sulla filosofia, sulla teologia e sulla mistica era stata considerevole. In epoca moderna, specialmente tra il XVI e il XVII secolo, il pensiero agostiniano aveva contraddistinto i dibattiti teologici tra cattolici e protestanti, acquisendo una maggiore rilevanza durante la controversia giansenista. Nel XVIII secolo aveva sfidato il pensiero kantiano nella riflessione attorno all'ottimismo illuminista e al problema del male, mentre nel XIX secolo aveva contribuito alla riscoperta della dimensione dell'interiorità da parte del movimento romantico e, nel XX secolo, aveva influenzato anche le ricerche nel campo della linguistica.[28]

Ratzinger coglie l'impatto intellettuale di Agostino sulla cultura tedesca del tempo per mezzo della lettura dell'opera *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (1934) di Erich Przywara, confrontandosi con la tesi centrale ivi contenuta, secondo la quale Agostino rappresenta il crogiolo dell'incontro tra l'Antichità e il Vangelo, ossia il punto di intersezione tra la civiltà greco-romana e quella cristiana, entrambe fondanti la cultura contemporanea.[29] Con questo spirito di indagine, Ratzinger amplia le proprie conoscenze degli scritti di Agostino e della letteratura specialistica di argomento agostiniano, instaurando un confronto erudito con le ricerche di Hermann Reuter e Fritz Hofmann, due studiosi tra i più eminenti della storia della teologia tedesca, il cui approfondimento gli consente di tracciare un quadro di riferimento sulla ricerca agostiniana tra la seconda metà del XIX e la prima metà del XX secolo. Di Reuter, teologo luterano prussiano del

---

Ratzinger, cfr. E. DE GAÁL, *Agustín de Hipona: dependencia recíproca de la fe y el mundo*, in SADA, ROWLAND, DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, cit., pp. 41-67.

[25] Cfr. A. LÄPPLE, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, pp. 43-48; pp. 53-63; pp. 78-82; pp. 89-95.

[26] Cfr. RATZINGER, *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf Einführung in das Christentum*, in «Hochland», 1969, 61, p. 543.

[27] Cfr. H. CHADWICK, *Augustine*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 1-2.

[28] Cfr. *ibidem*.

[29] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., pp. 17-18.

ISSN 2385-216X

XIX secolo, Ratzinger legge gli *Augustinische Studien* (1887), una raccolta di articoli scientifici che lo rende attento a numerosi orientamenti critici in ambito patristico-agostiniano.[30] Di Hofmann, teologo cattolico bavarese del XX secolo, prende in esame, invece, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung* (1933) ,[31] un'opera ritenuta tra le più importanti per gli studi agostiniani e dedicata alla questione ecclesiologica.[32] Ratzinger perviene a una conclusione solo apparentemente contraddittoria: se da un lato l'ecclesiologia agostiniana era stata magistralmente trattata da Reuter e sufficientemente esplorata da Hofmann, al punto da rendere difficile la proposta di studi innovativi, dall'altro le ricerche dei due studiosi lasciavano comunque aperta una strada a ulteriori indagini.[33] Per quanto attiene all'opzione ecclesiologica, Ratzinger è debitore del dibattito ecclesiologico del suo tempo, influenzato da un'effervescenza teologica derivante dalla riflessione sulla natura e sulla missione della Chiesa.[34] Rispetto all'opzione patristica, egli privilegia lo studio della teologia nordafricana mettendo a confronto, sulla dottrina ecclesiologica, Cipriano di Cartagine, Tertulliano, Ottato di Milevi[35] e Agostino, quest'ultimo in quanto fulcro e culmine dell'insieme dell'analisi ecclesiologica sostenuta su un piano comparativo a livello testuale e storico-dottrinale.[36]

Di conseguenza, il suggerimento scientifico di Söhngen si rivela per Ratzinger una conferma di natura sia intellettuale che spirituale. Le prospettive del personalismo filosofico e quelle della teologia agostiniana si incrociano, fondendosi, nelle riflessioni ratzingeriane in modo speciale per mezzo della lettura delle *Confessiones* a Freising, consentendo un incontro fruttuoso con Agostino, in cui Ratzinger trova un compagno di viaggio nel cammino verso la verità, e come tale si rivela per lui un maestro, una guida in senso moderno.[37]

La teologia agostiniana permette a Ratzinger di cogliere meglio l'essenza della religione cristiana, il senso dell'esistenza e il significato della realtà.[38] Tuttavia, egli non resta sul piano

---

[30] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 44-45.

[31] Cfr. *ibidem*; in particolare, cfr. ivi, pp. 45-46.

[32] Cfr. G. KOCH, a.v. *Hofmann, Fritz*, in W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 5, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2006, coll. 208-209.

[33] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 43-44.

[34] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 19.

[35] Per un approfondimento dello studio ratzingeriano relativo alla teologia nordafricana, cfr. PALASCIANO, *Joseph Ratzinger e la teologia nordafricana (II-IV secolo d.C.). Alcune note su* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche *(1954)*, in «Discernimiento», 2023, 5, pp. 76-93.

[36] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 105-194; pp. 195-260.

[37] Cfr. N. CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, in «Pontificia Academia Theologica», VI, 2007, 1, p. 10.

[38] Cfr. ivi, p. 9.

ISSN 2385-216X

dell'interrogazione prettamente filosofico-teologica, ma si cala anche in quello della concretezza storica del messaggio cristiano, ovvero la Chiesa quale segno della presenza di Cristo nel mondo.[39] È per questo che, tramite l'ecclesiologia agostiniana, egli giunge a una visione profonda della dottrina ecclesiologica cattolica e della natura effettiva, concreta e inalterata della Chiesa attraverso i secoli.[40]

III. UNO SGUARDO SU ALCUNI ASPETTI METODOLOGICI DEL LAVORO DI JOSEPH RATZINGER

Nella redazione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ratzinger parte da una sistematizzazione teologica non priva di implicazioni metodologiche. Dopo aver verificato le premesse söhngeniane sulla possibile centralità della nozione di *populus Dei* in Agostino, egli riflette sulla rilevanza di quest'ultima per l'ecclesiologia contemporanea che, secondo Söhngen, rischiava di limitarsi alla definizione di *corpus mysticum*. Addentrandosi in altri ambiti di ricerca, Ratzinger affronta le questioni bibliche approfondendo con rigore esegetico i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, esaminando le problematiche riguardanti la teologia sacramentale e le questioni sollevate dalla storia comparata delle religioni. A partire da quest'ultimo ambito, l'analisi ratzingeriana si concentra sul confronto tra il cristianesimo e il paganesimo partendo prima di tutto dalla definizione della specificità del culto cristiano rispetto a quello pagano.[41] Nell'orizzonte ratzingeriano, l'approccio sistematico richiede un certo lavorio storico-esegetico prima ancora che ermeneutico. Più esattamente, Ratzinger giunge alla convinzione metodologica fondamentale che l'orientamento sistematico e quello storico non si escludono a vicenda, bensì si implicano e si condizionano reciprocamente. Il progresso della teologia e le risultanze derivanti dalla ricerca storica sono perfettamente connessi.[42] Dal punto di vista ratzingeriano, la sistematizzazione teologica necessita del metodo storico per l'analisi documentaria che viene realizzata secondo un duplice scopo: innanzitutto, al fine di contestualizzare le fonti mediante criteri cronologici e strumenti filologici; da ultimo, con l'obiettivo di sviluppare un'ermeneutica teologica, metodologicamente focalizzata sulla messa in prospettiva delle fonti e del loro contenuto, incoraggiandone una comparazione critica oltre che un primo tentativo di sistematizzazione in vista

[39] È a partire da tutti questi aspetti che emerge la questione della definizione della 'teologia', come d'altronde evidenzia M. WALLRAFF, *Was ist Theologie in der Spätantike?*, in «Theologische Literaturzeitung», 2023, 11, coll. 1057-1070. In modo particolare, per quanto riguarda la caratterizzazione della stessa teologia in epoca antica, cfr. coll. 1059-1062; sul significato della riflessione teologica per il tempo presente, cfr. coll. 1067-1070.

[40] Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 414.

[41] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 19.

[42] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 43.

ISSN 2385-216X

dello studio più approfondito di una questione specifica. Siffatti principi metodologici accompagnano la ricerca di Ratzinger sull'ecclesiologia agostiniana, nella quale convergono sia l'indagine critica sulle fonti originali, condotta seguendo il metodo storico e criteri filologici precisi, sia l'interrogativo sistematico-teologico.[43]

Sulla base di questi elementi possiamo avanzare tre osservazioni circa la metodologia ratzingeriana. Un primo aspetto è rappresentato da un certo rigore filologico nella ricerca. Sebbene Ratzinger dichiari di non aver condotto in senso stretto uno studio filologico o una critica testuale,[44] emerge chiaramente una speciale attenzione per la filologia. Un secondo punto riguarda il ritorno *ad fontes* che deve caratterizzare l'atto stesso del teologizzare. Secondo Ratzinger, la riflessione teologica non può trascurare gli strumenti della scienza storica e di conseguenza, a maggior ragione, la filologia. L'attenzione rivolta allo studio delle fonti, nonché lo sforzo intellettuale dedicato alla ricostituzione critica di un testo patristico, collocano l'orientamento ratzingeriano nell'orizzonte della *Nouvelle théologie*.[45] Un ultimo aspetto concerne l'elemento storico. Ratzinger considera la traiettoria sistematico-teorica e quella storica, quest'ultima sostenuta dai pilastri della filologia e dell'ermeneutica. Tutto ciò si pone al servizio di un progetto intellettuale volto allo sviluppo di una teologia storica,[46] parlare della quale significa sottolineare la presenza di un ancoraggio e di una proiezione. In effetti, Ratzinger è consapevole del radicamento del pensiero agostiniano in uno specifico contesto socio-culturale e in una larga tradizione intellettuale. Per quanto riguarda l'ecclesiologia, egli considera il pensiero di Agostino nel confronto con la tradizione teologica nordafricana a lui preesistente,[47] in quanto parte del grande patrimonio della cristianità nordafricana.[48] È sulla base di queste considerazioni che Ratzinger ricostruisce le ecclesiologie di Cipriano, Tertulliano e Ottato ancor prima di discernere la specificità della proposta agostiniana.[49] Tuttavia, egli non limita il proprio metodo alla tendenza 'storica', ovvero non si focalizza sulla sola contestualizzazione della produzione letteraria e del pensiero di queste quattro grandi figure della teologia nordafricana, ma orienta lo sforzo interpretativo verso il presente. Inseguendo una tendenza 'attualizzante', Ratzinger pone la teologia patristica come manifesto dell'essenza del cristianesimo; essa illumina il cammino della Chiesa nel

---

[43] Cfr. ivi, p. 45.

[44] Cfr. *ibidem*.

[45] Cfr. W.M. WRIGHT, *Patristic Exegetical Theory and Practice in De Lubac and Congar*, in «New Blackfriars», 2015, 96, pp. 61-66; J.M. MCDERMOTT, *Vatican II and Ressourcement Theology*, in «Lateranum», 2012, 1, pp. 69-70; pp. 73-74; pp. 79-81.

[46] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 50-51.

[47] Cfr. ivi, pp. 105-108.

[48] Cfr. C.P. MAYER, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, in N. FISCHER (ed.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2/Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg 2009, p. 311.

[49] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 109-194.

ISSN 2385-216X

mondo moderno, consentendole altresì di considerarne gli interrogativi emergenti.[50]

IV. LA STRUTTURA ANALITICO-TEMATICA PROPOSTA DA JOSEPH RATZINGER

La scelta metodologica di Ratzinger condiziona l'organizzazione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Al suo interno, egli non considera il pensiero agostiniano come un sistema monolitico, ma ne studia gli sviluppi storici a partire dalla contestualizzazione degli scritti di Agostino.[51] Nel suo complesso, la struttura della tesi dottorale è articolata in dieci capitoli raggruppati in due parti.

Dedicata alla ricerca sulle radici dell'ecclesiologia agostiniana, la prima parte comprende cinque capitoli che vengono divisi in due sezioni. Nella prima sezione, Ratzinger presenta un'introduzione dettagliata alla riflessione ecclesiologica di Agostino antecedente all'ordinazione presbiterale, avvenuta nel 391 d.C., concentrandosi sull'esperienza ecclesiale realizzata al momento della conversione, così come testimoniato dalle *Confessiones*.[52] Nei due capitoli che compongono questa sezione, Ratzinger fornisce una ricostruzione dettagliata della conversione di Agostino al cristianesimo, passando attraverso il manicheismo e il neoplatonismo prima di entrare a far parte della comunità ecclesiale. Ratzinger mostra che l'esperienza spirituale fatta da Agostino non rappresenta semplicemente una conversione interiore, e ancor meno filosofica, quanto piuttosto un'esperienza dell'esistenza cristiana, cioè della vita di fede, incentrata sulla convinzione del dono della grazia divina, comunicata nella Chiesa, quest'ultima intesa in quanto comunità di salvezza. Ratzinger evidenzia che nella percezione agostiniana il cristianesimo rappresenta sia la *via regia*, la vera religione,[53] che la *salus populi*, la religione della salvezza universale, mentre la Chiesa è vista come la mediatrice di tale salvezza per una moltitudine piuttosto che per una minoranza.[54] Nel primo e nel secondo capitolo, egli rivela così due aspetti significativi della teologia agostiniana. Da un lato osserva un allontanamento dalle opposizioni dialettiche, dall'altro un discernimento e un'accoglienza degli elementi positivi derivanti da altre tradizioni filosofico-

---

[50] Cfr. ivi, pp. 54-55.

[51] Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. VII.

[52] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 59-71.

[53] La concezione agostiniana della categoria di 'religione' influenzò profondamente il pensiero ratzingeriano. Inoltre, essa incise sulla sua percezione del 'politeismo', o meglio dei 'politeismi', come si evince da uno scritto postumo dello stesso Ratzinger. Cfr. BENEDETTO XVI, *Che cos'è la religione. Un tentativo di definire il concetto di religione*, in ID., *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, Mondadori, Milano 2023, pp. 15-19. Nello specifico, circa la comprensione ratzingeriana del rapporto tra il monoteismo e la violenza, cfr. pp. 23-35.

[54] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 72-95.

ISSN 2385-216X

intellettuali.[55]

Nella seconda sezione, Ratzinger mostra che la concezione ecclesiologica di Agostino si riferisce alla teologia latina, precisamente alla tradizione nordafricana. Di conseguenza, nel terzo e nel quarto capitolo egli attribuisce un'importanza particolare alla presentazione delle ecclesiologie di Tertulliano, di Cipriano e di Ottato. L'obiettivo ratzingeriano è duplice. Innanzitutto, esso consiste nel dimostrare che la teologia agostiniana deve essere compresa a partire dall'esperienza concreta di Agostino, un'esperienza sia intellettuale che ecclesiale, dunque colta in una dimensione storica. Inoltre, esso attesta le profonde connessioni esistenti tra la teologia agostiniana e le teologie dei tre pensatori nordafricani. Infatti, secondo Ratzinger, le riflessioni di Tertulliano, di Cipriano e di Ottato hanno segnato l'itinerario intellettuale agostiniano.[56] Pertanto, in questi due capitoli lo studio di Ratzinger non procede all'evidenziazione della dipendenza storico-letteraria dell'opera di Agostino da quella dei tre teologi nordafricani. Di conseguenza, egli non priva il pensiero agostiniano della propria originalità. Al contrario, l'indagine ratzingeriana fa risaltare gli elementi fondamentali che caratterizzano il mondo culturale e spirituale conosciuto da Agostino verso la fine del IV secolo d.C., al momento cioè del ritorno in Africa.[57]

In sintesi, nella prima parte Ratzinger sottolinea che la tradizione teologica nordafricana permette ad Agostino di allargare gli orizzonti ecclesiologici. Secondo lui, essa favorisce lo sviluppo, da parte di Agostino, di una percezione storica della Chiesa ispirata a Tertulliano, soprattutto per la comprensione storica della salvezza, mentre da Cipriano deriva la centralità dell'idea di 'unità', e infine da Ottato assume la preoccupazione per la salvaguardia della cattolicità della Chiesa.[58]

Nella seconda parte dell'opera, proseguendo con la contestualizzazione del pensiero teologico di Agostino, Ratzinger affronta il tema principale della propria ricerca, vale a dire lo studio delle nozioni di *populus Dei* e di *domus Dei* all'interno dell'ecclesiologia agostiniana. Egli intensifica l'approccio storico attraverso la lettura e l'analisi delle fonti. Anche questa parte è strutturata attorno a due sezioni, tramite le quali Ratzinger mostra che la riflessione agostiniana sulla Chiesa si sviluppa a partire dalle polemiche contro il donatismo e il paganesimo. Nella prima sezione, egli approfondisce la disputa teologica di Agostino con i donatisti. Precisamente, è nel quinto capitolo che riassume i fondamenti dottrinali della controversia antidonatista, delineando i tratti essenziali delle ecclesiologie donatista e agostiniana mediante un approfondimento su concetti come *Ecclesia catholica*, *communio sanctorum* e *communio sacramentorum*. Inoltre, Ratzinger esamina la presenza della *caritas* all'interno della *catholica*, nonché la determinazione della *catholica* da parte della *caritas*. Nel sesto capitolo egli propone, sulla base di un'analisi del confronto di Agostino con la dottrina donatista, un tentativo di definizione teologica delle categorie di *populus*

[55] Cfr. VALENTE, *Ratzinger Professore*, cit., p. 42.

[56] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 105-194.

[57] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 23.

[58] Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418.

ISSN 2385-216X

Dei e di *domus Dei*, in particolare partendo dall'ermeneutica agostiniana dei testi biblici.[59]

Nella seconda sezione, strutturata in tre capitoli, Ratzinger concentra l'analisi sulla controversia agostiniana col mondo pagano,[60] partendo dalla constatazione che essa non è stata sufficientemente trattata dalle ricerche patristiche del tempo. Egli continua da un lato a praticare una metodologia storica fondata su uno studio rigoroso delle fonti, specialmente del *De civitate Dei*, dall'altro a incoraggiare l'interrogativo teologico sulla visione agostiniana della realtà, tanto della comunità ecclesiale quanto del culto cristiano. Il legame tra la storia e la teologia viene sottolineato nell'introduzione alla seconda sezione, nella quale Ratzinger afferma che la ricerca sulla controversia antipagana di Agostino determina un'altra modalità di insegnamento della storia dei dogmi.[61] Nel settimo capitolo, Ratzinger esamina gli eventi che spingono Agostino a rispondere alle accuse mosse contro il cristianesimo, in particolare dopo la caduta di Roma nel 410 d.C., attardandosi sulla nozione di *beatitudo*, sulla riflessione agostiniana relativa all'essenza della religione 'autentica', infine sulla mediazione della figura di Gesù di Nazaret, considerato il Cristo di Dio, rispetto alle divinità del paganesimo.[62] Tali sviluppi concettuali lo conducono a trattare non solo la questione del culto e del sacrificio cristiano 'autentico', ma anche la dottrina agostiniana del *corpus Christi*. Quest'ultima rappresenta, a suo modo di vedere, la sintesi tra la concezione metafisica di *corpus* e la nozione teologica di *corpus* eucaristico ed ecclesiale, incentrata sulla categoria di *caritas*.[63]

Ratzinger dedica l'ottavo capitolo al ruolo che il concetto di *domus Dei* occupa all'interno dell'ecclesiologia agostiniana. Propone anzitutto uno studio di teologia biblica incentrato sul vocabolario veterotestamentario, spaziando da spiegazioni riguardanti le espressioni 'tenda' e 'tempio' di Dio, colte nella loro dimensione sia materiale che spirituale, a considerazioni di natura cristologica. Tra queste, egli si sofferma sulla concezione cristologica che presenta Gesù Cristo quale *caput* et *fundamentum* della comunità ecclesiale.[64]

Nel nono e nel decimo capitolo, Ratzinger completa la ricerca approfondendo l'espressione *civitas Dei*. È soprattutto all'interno del nono capitolo che mostra una particolare sensibilità per la filologia. Difatti, egli distingue gli usi di *civitas* e di *populus* mediante un chiarimento terminologico, addentrandosi con rigore tecnico-filologico nel vocabolario di Agostino per comprenderne l'approccio ai testi biblici e ricostruirne lo sviluppo del pensiero teologico, in particolare nell'ambito dell'ecclesiologia. Circa quest'ultimo punto, Ratzinger approfondisce, oltre alla teologia di Varrone, sulla base della presentazione fatta dallo stesso Agostino, anche le più recenti considerazioni sulla dottrina agostiniana della *civitas* che emergono dal dibattito teologico in

[59] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 195-260.

[60] Cfr. ivi, pp. 261-411.

[61] Cfr. ivi, p. 262.

[62] Cfr. ivi, pp. 264-315.

[63] Cfr. ivi, p. 295.

[64] Cfr. ivi, pp. 318-337.

ISSN 2385-216X

ambito sia protestante che cattolico.[65]

Nel decimo e ultimo capitolo, dopo aver riflettuto sulla concezione dell'esclusività della salvezza portata da Cristo, Ratzinger si concentra su una questione sollevata dal concetto di *civitas terrena*, che riguarda il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, tra la legge divina e la legge umana. Sulla base di riflessioni sviluppate nel pensiero agostiniano, egli concepisce l'ecclesiologia di Agostino nei termini di una visione della Chiesa come *corpus Christi*, un vero e proprio 'organismo cristico' strutturato dall'amore e dotato di una coerenza giuridico-sacramentale.[66]

V. LA LETTURA PATRISTICA DI JOSEPH RATZINGER COME 'STORICIZZAZIONE'

Per molti aspetti, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* può essere considerato, da un punto di vista esclusivamente cronologico, la prima espressione ufficiale dell'impegno di Ratzinger per il rinnovamento teologico. In questo scritto, egli radica le sue prospettive teologiche nella tradizione biblico-patristica, stabilendo al contempo una doppia dialettica, quella tra la teologia e la storia e quella tra la teologia e il pensiero contemporaneo. Come sottolinea Jean-Marie Salamito, il valore dell'opera di Ratzinger consiste proprio in un equilibrio tra la storia e la teologia.[67] Seguendo l'interpretazione di Salamito, va detto che la metodologia ratzingeriana incoraggia la corrispondenza e la riconciliazione di entrambe le tendenze. L'interesse per la 'storicizzazione' risponde a una precisa esigenza intellettuale, ovvero a una presa di distanza da correnti teologiche segnate da un orientamento astorico, finanche antistorico,[68] che si manifesta principalmente in un atteggiamento di indifferenza verso il fondamento storico della teologia. Nella prospettiva astorica, la teologia viene considerata non solo astratta, ma anche estranea a ogni tipo di sviluppo storico. Al contrario, la prospettiva storicizzante di Ratzinger

---

[65] Cfr. ivi, pp. 338-382.

[66] Cfr. ivi, pp. 383-411.

[67] Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. V.

[68] La tendenza di Ratzinger – perlomeno del 'giovane Ratzinger' – alla storicizzazione è particolarmente evidente nel suo studio dei testi agostiniani, dei classici della tradizione teologica, sia greca che latina, e dunque nell'adozione di uno stile teologico fortemente vicino a quello di Agostino. Il riferimento alle grandi conquiste della riflessione teologica cristiana dell'Antichità, così come l'ancoraggio del proprio pensiero alla medesima tradizione plurisecolare, teologicamente solida, segnano il percorso intellettuale ratzingeriano. Per maggiori dettagli, cfr. C. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, in J.C. CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012, p. 21. Circa l'approfondimento e, in seguito, la ripresa 'attualizzante' di tematiche connesse alla teologia patristica, specialmente intorno all'essenza del cristianesimo, cfr. L.S. CUNNINGHAM, *Reflections on* Introduction to Christianity, in CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, cit., pp. 142-154.

ISSN 2385-216X

cerca di contestualizzare i concetti teologici e gli sviluppi del pensiero teologico, riferendosi costantemente alle fonti.[69]

Nel corso della redazione, Ratzinger deve confrontarsi con le limitazioni temporali imposte per la presentazione del lavoro, come pure con quelle dovute ai molti danni subiti dalle biblioteche tedesche durante la Seconda Guerra mondiale. Tale stato di cose non gli impedisce, tuttavia, di consultare i fondi documentari disponibili e di realizzare uno studio scientifico all'avanguardia che rimane tuttora un punto di riferimento nel campo degli studi agostiniani.[70] Ratzinger si riferisce alla *Patrologia latina* e alla *Patrologia graeca* di Jacques Paul Migne, due monumentali raccolte di testi patristici del XIX secolo, e all'edizione austriaca del *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Inoltre, egli esamina altre edizioni di scritti patristici dando vita a un confronto critico tra le diverse versioni di un medesimo scritto. In quest'ottica, oltre ai volumi del patrologo francese, egli consulta le edizioni di Tertulliano compilate da Franz Oehler, gli scritti di Cipriano editati da Wilhelm Hartel e la *Clavis patrum latinorum*, una guida alle edizioni pubblicata sotto la direzione di Eligius Dekkers (1951).[71] Eccezion fatta per gli scritti di Ottato, per tutte le altre opere patristiche Ratzinger si riferisce costantemente al lavoro realizzato da Migne.[72] Nonostante la serietà scientifica e la precisione con cui utilizza gli strumenti filologici, egli non intende però impegnarsi approfonditamente in uno studio filologico o di critica testuale.[73]

Attraverso ricostruzioni affidabili dei testi patristici, Ratzinger presenta così, nella prima parte del libro, i principi fondamentali e l'evoluzione della concezione ecclesiologica agostiniana, consapevole della differenza tra gli scritti giovanili e quelli della maturità di Agostino. Egli legge e interpreta gli scritti di quest'ultimo alla luce della sua esperienza esistenziale, cioè di un vissuto segnato dalla scoperta della filosofia, del manicheismo, dello scetticismo, del neoplatonismo e infine dalla conversione al cristianesimo.[74] In particolare, è nella prima parte che Ratzinger

---

[69] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 44-45.

[70] Cfr. V.H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 518; p. 726. Questo preciso riferimento bibliografico viene citato da SALAMITO, *Préface*, cit., p. III.

[71] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 742-762. È utile ricordare che l'edizione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* pubblicata nel primo volume della *Gesammelte Schriften* – consultata per il presente articolo e alla quale si rimanda per l'insieme dei riferimenti testuali – include tra le fonti, alla voce *Literaturverzeichnis*, un numero più consistente di scritti patristici e teologici, nonché una letteratura secondaria più vasta rispetto a quanto effettivamente consultato da Ratzinger per la redazione della tesi dottorale. Per un confronto con le fonti bibliografiche citate da quest'ultimo nella prima edizione del suo lavoro scientifico, cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Karl Zink, München 1954, pp. XVII-XIX.

[72] Cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 45.

[73] Cfr. *ibidem*.

[74] Cfr. ivi, p. 59.

ISSN 2385-216X

studia le opere agostiniane,[75] mentre è nella seconda che egli delinea lo sviluppo dell'ecclesiologia agostiniana nel contesto della polemica con il donatismo e il paganesimo.[76]

Ratzinger pratica un 'dialogo' delle fonti attraverso un processo di lettura e di rilettura critica, come pure un confronto aperto all'elaborazione di un'interpretazione teologica delle fonti. Per questo motivo, egli aumenta il numero di citazioni e di riferimenti bibliografici, intensifica i parallelismi tra documenti e, talvolta, i confronti testuali. Per quanto riguarda le fonti primarie, Ratzinger amplia notevolmente l'indagine studiando l'opera e i sistemi concettuali dei tre teologi nordafricani già citati. Come abbiamo visto, il suo obiettivo è duplice: in primo luogo, egli cerca di mostrare la forza del radicamento agostiniano nella tradizione della teologia latina antecedente; in secondo luogo, egli espone la particolarità della riflessione agostiniana sulla Chiesa, evidenziandone l'appartenenza al pensiero ecclesiologico nordafricano.[77] Ratzinger mette in dialogo tali orizzonti intellettuali: di Tertulliano, scrittore ecclesiastico vissuto tra il II e il III secolo d.C., considera i testi più rappresentativi del periodo di appartenenza dapprima al cattolicesimo, poi al montanismo;[78] passa poi a Cipriano di Cartagine, vescovo del III secolo d.C.,

---

[75] In particolare, Ratzinger considera i seguenti scritti agostiniani: *Confessiones*, *De libero arbitrio*, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, *De magistro*, *De utilitate credendi*, *Epistulae*, *Retractationes*.

[76] Nel trattare la polemica col donatismo, Ratzinger fa numerosi riferimenti agli scritti antidonatisti di Agostino, nello specifico cita i seguenti testi: *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*, *Contra epistulam Parmeniani*, *Contra litteras Petiliani*, *De baptismo*. Nello studio della controversia col paganesimo, egli riflette su un insieme di fonti più circoscritto, costituito soprattutto dalle predicazioni di Agostino. L'analisi si concentra quindi principalmente sui *Sermones*, consultati nella versione curata da Germanus Morin intitolata *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (1930), nonché sulle opere *Tractatus in Johannem* ed *Enarrationes in Psalmos*. Affrontando direttamente la questione del rapporto tra il cristianesimo e il paganesimo, il *De civitate Dei* occupa un posto privilegiato negli studi ratzingeriani. Per uno sguardo all'insieme degli scritti agostiniani consultati dal teologo tedesco, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 737; per l'edizione originaria (1954), cfr. pp. XVIII-XIX. Circa la risposta cristiana, specialmente agostiniana, alle obiezioni avanzate dal paganesimo, cfr. O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gerd Mohn, Gütersloh 1966, pp. 127-141. In questo paragrafo, l'autore tratta esclusivamente della risposta agostiniana al paganesimo, così come contenuta nel *De civitate Dei*.

[77] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 104.

[78] Cfr. ivi, p. 45. Per il periodo 'cattolico', Ratzinger prende in considerazione le opere: *Ad Scapulam*, *De baptismo*, *De oratione*, *De paenitentia*; per la fase 'montanista', invece, egli esamina gli scritti: *Adversus Marcionem*, *De carne Christi*, *De monogamia*, *De pudicitia*, *De resurrectione mortuorum* (*carnis*), *De virginibus velandis*.

ISSN 2385-216X

avversario delle divisioni ecclesiali;[79] in Ottato di Milevi scorge una grande figura di teologo del IV secolo d.C., primo vescovo cattolico a confrontarsi col donatismo, in cui vede un precursore di Agostino.[80]

Mediante lo studio delle fonti, Ratzinger approfondisce lo sviluppo di particolari dottrine, chiarendo alcuni elementi del linguaggio teologico che acquisiscono un significato specifico nel pensiero agostiniano. In questa linea si può comprendere la spiegazione che egli propone riguardo alle interpretazioni del *corpus*, in particolare del *corpus Christi*, all'interno della teologia greca e latina, come pure dal punto di vista della teologia dell'Incarnazione e della teologia eucaristica.[81] Per spiegare la sintesi proposta su questo punto da Agostino,[82] Ratzinger scava nuovamente nelle fonti per testimoniare la continuità teologica tra Agostino e gli altri teologi del IV secolo d.C. Mediante la lettura delle opere di Atanasio di Alessandria,[83] egli evidenzia la distinzione tra il corpo storico e il corpo ecclesiale di Cristo, di cui il primo è prefigurazione.[84] Ratzinger prende in esame poi l'opera di Ilario di Poitiers, presentando le sue teorizzazioni circa la dottrina eucaristica, nello specifico quelle riguardanti sia l'incorporazione dei fedeli a Cristo che l'inabitazione di Cristo nei fedeli, insistendo sulla rilevanza della carità e del sacramento eucaristico per la realizzazione dell'unità ecclesiale.[85] Mostrando ancora una volta la continuità teologica, come pure la vicinanza tematica tra le fonti consultate, in particolare per quanto riguarda il *corpus Christi*, Ratzinger avvicina il pensiero di Ilario a quello di Giovanni Crisostomo e di Cirillo

---

[79] Degli scritti di Cipriano, Ratzinger considera soprattutto: *Ad Demetrianum*, *De idolorum vanitate*, *De lapsis*, *De dominica oratione*, *De unitate ecclesiae*, *Epistulae*. In questo caso, oltre a consultare l'edizione realizzata da Migne, prende in esame quella curata da Hartel per il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (1868-1871). Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 45; p. 741.

[80] Tra gli scritti di Ottato, consultati da Ratzinger, figura il *Contra Parmenianum donatistam*, opera letta nell'edizione stabilita da Karl Ziwsa per il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (1893). Su questo aspetto, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 171; p. 740.

[81] Cfr. ivi, pp. 274-282.

[82] Cfr. ivi, pp. 283-315.

[83] Cfr. ivi, p. 737. Tra gli scritti di Atanasio, Ratzinger considera specialmente le *Orationes contra Arianos* e il *De incarnatione Verbi Dei*.

[84] Cfr. ivi, pp. 275-277.

[85] Cfr. ivi, pp. 277-279. Per quanto riguarda Ilario, Ratzinger si riferisce al *Commentarius in Matthaeum* e al *De Trinitate*.

ISSN 2385-216X

di Alessandria.[86] Basandosi su alcune opere di Crisostomo,[87] egli tratta la questione dell'unione realizzata tra Cristo e la Chiesa attraverso la carità e l'Eucaristia, per giungere poi alla dottrina del vescovo alessandrino sul legame tra l'Incarnazione e il sacramento eucaristico.[88]

V.1. La 'storicizzazione' quale ricostruzione puntuale di una biografia intellettuale

Nella ricerca sull'ecclesiologia agostiniana, Ratzinger traccia la storia del processo di conversione di Agostino.[89] In questo caso, la tendenza alla 'storicizzazione' si manifesta non solo mediante un approccio rigorosamente basato sulle fonti, ma anche attraverso un interesse rivolto all'elemento intellettuale contenuto nella biografia di Agostino. Il punto di partenza dell'approfondimento ratzingeriano è rappresentato dalla conversione di Agostino alla fede cristiana nel 386 d.C., nonché al suo accesso al ministero dapprima sacerdotale nel 391 d.C., poi episcopale nel 396 d.C. Per ricostruire fedelmente la percezione ecclesiologica di Agostino, egli ne considera innanzitutto lo sviluppo della vita spirituale e intellettuale, interessandosi particolarmente al periodo giovanile e a quello della maturità.[90] A questo scopo, Ratzinger si basa sui racconti della conversione di Agostino, specialmente quelli contenuti nel *De beata vita* e nelle *Confessiones*, privilegiando quest'ultima opera per la ricchezza delle informazioni che presenta e che aiutano a comprendere più a fondo l'adesione dell'autore al cristianesimo. Di conseguenza, nella prima parte di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*,[91] egli ricorda come la conversione di Agostino al cristianesimo non rappresenti semplicemente un'esperienza filosofica, ma anche e soprattutto un vissuto ecclesiale.[92]

Mediante lo studio delle principali tappe del suo sviluppo intellettuale, Ratzinger vede l'esistenza di Agostino come contraddistinta dalla ricerca della verità.[93] Nella prospettiva

---

[86] Cfr. ivi, pp. 279-281.

[87] Cfr. ivi, p. 739. Per quanto riguarda Crisostomo, Ratzinger considera in particolare le opere: *De perfecta caritate*, *Homiliae in Epistulam ad Colossenses*, *Homiliae in Secundam Epistulam ad Corinthios*, *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos*, *Homiliae in Matthaeum*, *Homiliae in Primam Epistulam ad Timotheum*.

[88] Cfr. *ibidem*.

[89] Cfr. ivi, p. 71. Per l'analisi del processo agostiniano di conversione, a partire dalle considerazioni contenute nelle *Confessiones*, cfr. pp. 61-71.

[90] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20.

[91] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 61-104.

[92] Cfr. ivi, pp. 62-63; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20. Per l'interpretazione ratzingeriana della conversione di Agostino, cfr. D. PAGLIACCI, Amor Populi. *Una rilettura del* De civitate Dei *di Agostino*, in «Hermeneutica», 2013, 20, p. 175 (nota 5).

[93] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 63.

ISSN 2385-216X

ratzingeriana, tale ricerca inizia con la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone e lo conduce, attraverso lunghe peregrinazioni, sui sentieri del manicheismo, dello scetticismo, del neoplatonismo e del cristianesimo. La passione per le opere di Cicerone spinge Agostino a ricercare la sapienza, intesa come il fine ultimo delle indagini e degli sforzi degli esseri umani per realizzare la propria esistenza. Alla luce di tale ricerca sapienziale, Ratzinger interpreta pure l'adesione di Agostino al manicheismo, a suo avviso favorita dal fascino esercitato sull'Ipponate dal razionalismo manicheo, lontano dalla visione cattolica della fede e della realtà, e da una cosmologia che sostiene l'esistenza di un unico mondo, attraversato però da opposizioni radicali.[94] La parentesi postmanichea dello scetticismo degli accademici rappresenta un momento significativo nella messa in discussione della sapienza di Agostino, attraverso la quale egli sviluppa non solo una visione critica della realtà, ma anche un pensiero metafisico. Insoddisfatto delle soluzioni offerte da questo orientamento filosofico-religioso, Agostino cerca di superarlo.[95] Di conseguenza, Ratzinger dedica le analisi più approfondite al rapporto di Agostino col neoplatonismo, mostrando che la scoperta di Platone, come pure lo studio degli scritti neoplatonici, gli permette di elaborare nuove idee a livello sia cosmologico che teologico.[96] Secondo Ratzinger, il mondo terreno, colto nella finitudine e nell'imperfezione che lo contraddistinguono, diventa per Agostino lo specchio del mondo superiore, di una realtà empiricamente inafferrabile per gli esseri umani, ma pur sempre percepibile nello spirito e dallo spirito umano.[97] Questo cambiamento di orizzonte nel pensiero agostiniano, consistente nel passaggio dal manicheismo e dallo scetticismo al neoplatonismo, comporta una svolta radicale. In effetti, da una rappresentazione orizzontale e materialistica della realtà, Agostino passa a una rappresentazione verticale e spirituale della stessa.[98]

In questo senso, Ratzinger pone in rilievo due aspetti del pensiero dell'Ipponate che, prima del 386 d.C., avevano permesso un suo avvicinamento al cristianesimo. In primo luogo, egli ricorda il superamento del dualismo manicheo nel dualismo platonico, nonché l'adattamento al

---

[94] Cfr. ivi, pp. 61-62; p. 74.

[95] Cfr. ivi, p. 73.

[96] Sulla questione della rilevanza della filosofia platonica per il pensiero ratzingeriano, cfr. M. SCHLÖGL, *Platón: Dios, conciencia y verdad*, in SADA, ROWLAND, DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, cit., pp. 29-40.

[97] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 74-75; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20.

[98] Per un'interpretazione della ricezione cristiana del platonismo in generale, nonché della visione platonica del divino (teiologia) e di Dio (teologia) in particolare, al fine di favorire sostanzialmente un approfondimento del dialogo agostiniano con il platonismo e il neoplatonismo, cfr. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 37-68; G. MASPERO, *La* chrêsis *come resilienza nel dialogo tra neoplatonici e cristiani: sintassi e semantica*, in M.V. CERUTTI (ed.), *Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di 'pagani' e gnostici tra II e IV secolo d.C.*, Cantagalli, Siena 2023, pp. 125-141.

ISSN 2385-216X

dualismo biblico. Per Agostino, tale approccio si accompagna a una lettura approfondita e meditativa dei testi biblici, in particolare degli scritti paolini, e incrementa una riflessione più profonda sulla natura e sull'identità della Chiesa.[99] In secondo luogo, egli nota l'importanza attribuita alla nozione di *mundus intelligibilis* che, nella riflessione agostiniana, consente l'abbandono di una concezione strettamente materialistica della divinità a favore di una visione trascendente,[100] e in questo senso 'metafisica'.[101]

La scoperta del neoplatonismo viene dunque vista come l'esperienza cruciale della vita di Agostino. Secondo Ratzinger, Agostino legge gli scritti di Platone e dei neoplatonici in una prospettiva cristiana, interpretando l'Antico Testamento alla luce del Nuovo Testamento ed elaborando un'ermeneutica 'pneumatica', vale a dire aperta alla contemplazione dello Spirito Santo quale guida nella lettura (orante) dei testi sacri. Nell'ottica ratzingeriana, Agostino situa la linea di demarcazione metafisica non più in questo mondo materiale, ma ben oltre quest'ultimo, tra Dio e gli esseri creati.[102] Innanzitutto, Ratzinger sottolinea che il passaggio dal dualismo manicheo a quello neoplatonico esercita una grande influenza sull'orientamento decisivo di Agostino verso la fede cristiana. Inoltre, a suo dire, tale passaggio avviene gradualmente. Tuttavia, secondo Ratzinger, l'incontro del teologo nordafricano con la dottrina neoplatonica non si

---

[99] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 62; p. 64; pp. 66-67.

[100] Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 416.

[101] Preferiamo non entrare qui nel dibattito filosofico, peraltro abbastanza complesso, sulle possibili e nuove comprensioni del termine 'metafisica', che includerebbero, tra l'altro, anche il 'materialismo'. Sulla discussione attuale relativa ai possibili significati che può assumere la nozione di 'metafisica' dobbiamo una conoscenza particolare della questione alle lezioni di metafisica e di filosofia della conoscenza tenute al Collège de France di Parigi (Francia) dalla professoressa Claudine Tiercelin (2014; 2018). Riferendoci soltanto all'interpretazione ratzingeriana del pensiero agostiniano, rimandiamo, a titolo di esempio, a quanto affermato sinteticamente in merito alla definizione della categoria stessa di 'metafisica' da M. ARTIGAS, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1990, pp. 51-59. Il filosofo spagnolo ritiene che la «metafísica es la filosofía entendida en su sentido más estricto, ya que estudia la realidad buscando sus causas últimas de modo absoluto: se pregunta por lo más íntimo de toda la realidad, o sea, por su *ser*, estudiando cuáles son las causas que explican en último término el *ser* y los diversos *modos de ser* de los entes. El nombre de 'metafísica' (que significa en griego 'más allá de la física') se aplica a lo que Aristóteles llamó 'filosofía primera'. Andrónico de Rodas, al catalogar las obras de Aristóteles (hacia el año 70 a.d.C.), denominó a esos libros 'metafísica' porque se encuentran después de los de la 'física'. Pero ese nombre responde adecuadamente a la naturaleza de esta disciplina: al buscar la explicación última del ser de los entes, ha de remontarse más allá de lo material y sensible hasta las realidades espirituales» (p. 51).

[102] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 75.

ISSN 2385-216X

concentra esclusivamente su questioni ontologiche, tantomeno si limita a una enfatizzazione unilaterale della metafisica.[103] Ratzinger mostra che Agostino compie un'altra transizione, questa volta però a livello teologico. Si tratta del passaggio da una teologia concepita in senso metafisico a una teologia più storica, vale a dire orientata sia a una lettura profondamente sapienziale della storia umana che allo sviluppo di una percezione più autentica della religione cristiana.[104] Ratzinger osserva che la ricerca indefessa della verità e della sapienza conduce Agostino a interrogarsi sul messaggio e sull'identità di Cristo, nonché sull'essenza della Chiesa. Nel pensiero agostiniano, tutto ciò alimenta la convinzione che qualsiasi ricerca autentica porta all'incontro con Cristo, senza il quale la sapienza umana rimane incompleta. Dalla lettura attenta delle *Confessiones*, Ratzinger deduce che la conversione di Agostino al cristianesimo non rappresenta un'esperienza esclusivamente ecclesiale, bensì rinvia a una dimensione spirituale speciale, fondata su un'intima relazione con Dio. Ciononostante, egli ribadisce l'importanza del ruolo rivestito dalla Chiesa nello sviluppo spirituale di Agostino.[105] Secondo Ratzinger, è guardando al cristianesimo come a un fatto storico che il teologo nordafricano percepisce la Chiesa come la concretizzazione storica della salvezza offerta da Dio all'umanità,[106] e ancora come lo strumento mediante il quale le realtà invisibili di Dio vengono comunicate agli esseri umani attraverso segni visibili.[107] Su questo punto l'interpretazione ratzingeriana è molto chiara: secondo Agostino, l'intervento di Dio nel cuore della storia evenemenziale e la presenza di Dio nella Chiesa possiedono un carattere provvisorio poiché sono legati alle dinamiche di un mondo transitorio, sempre in attesa del suo compimento escatologico.[108]

Ratzinger osserva che, nel cammino di conversione e nello sviluppo della riflessione ecclesiologica, Agostino si allontana dalla filosofia neoplatonica per quanto riguarda la dottrina della *purgatio intellectualis*. Si tratta di un itinerario etico e metafisico al contempo, che permette all'essere umano la purificazione in vista dell'ottenimento della vera sapienza e della contemplazione divina.[109] Ratzinger sottolinea la consapevolezza, nel teologo nordafricano, della distinzione tra la *purgatio intellectualis* e la *purgatio spiritualis*. La prima è intesa come *via regia*, salvezza riservata a una minoranza di intellettuali o a un'élite di filosofi. La seconda è concepita come *via universalis*,

---

[103] Cfr. *ibidem*.

[104] Cfr. *ibidem*.

[105] Cfr. ivi, p. 63.

[106] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 22.

[107] Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 417. Per uno studio approfondito del legame tra la cristologia e l'ecclesiologia nel pensiero ratzingeriano, certamente ispirato dalla riflessione agostiniana, nonché sui suoi sviluppi teologici successivi, cfr. DE GAÁL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, in «Lateranum», 2012, 3, pp. 515-548.

[108] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 51.

[109] Cfr. ivi, p. 66.

ISSN 2385-216X

accesso alla salvezza per la moltitudine degli esseri umani non attraverso la filosofia, bensì per mezzo di rituali magici o di riti religiosi. Egli accentua così la nuova visione teologico-spirituale agostiniana, che considera il cristianesimo quale punto di convergenza di entrambe le dimensioni della *via regia* e della *salus populi*. Per la comprensione ratzingeriana dell'ecclesiologia di Agostino, il riconoscimento della novità di questa concezione si rivela decisivo, considerato che, secondo il teologo nordafricano, il cristianesimo costituisce sia una via di salvezza universale che una religione con una vocazione intrinsecamente universale.[110]

Dunque, Ratzinger comprende che la Chiesa rappresenta per Agostino la concretizzazione storica della via salvifica universale, offerta da Dio all'umanità intera. Di conseguenza, la salvezza non è vista come il frutto di un'azione umana, ancor meno quale risultato di una ricerca sapienziale.[111] Secondo Ratzinger, tramite la cristianizzazione della nozione neoplatonica di *purgatio* la *via regia* presenta, nella prospettiva di Agostino, tre elementi fondamentali, come il *credere*, l'*auctoritas* e l'*humilitas*,[112] che l'essere umano, più precisamente il cristiano, deve considerare per giungere alla contemplazione di Dio.[113] Ratzinger collega il *credere* con la svolta interiore di Agostino. Da un lato, questa consiste nella consapevolezza dell'impossibilità per l'individuo di raggiungere la verità, nonché l'autentica sapienza, con i propri mezzi senza il riferimento a Cristo. Per Agostino, la sapienza divina è accessibile soltanto mediante l'accettazione, nella fede, della rivelazione cristiana.[114]

Nel pensiero agostiniano analizzato da Ratzinger, l'abbassamento kenotico della sapienza e della parola di Dio in Cristo, mediante il quale si compie l'intera opera della salvezza, offre al cristiano un modello di vita fondato sull'*humilitas*. Per Ratzinger, il concetto agostiniano di *auctoritas* appare legato alla testimonianza di cristiani impegnati, sull'esempio di figure come Monica, la madre di Agostino. In particolare, Ratzinger coglie l'importanza della testimonianza di Monica nella prima esperienza ecclesiale vissuta da Agostino. Ai suoi occhi, la fede e la maternità di Monica favoriscono la maturazione della visione agostiniana della Chiesa quale 'madre' che fa nascere i credenti alla nuova fede e alla vera sapienza.[115] Inoltre, la maternità di Monica e la sua *auctoritas*[116] permettono ad Agostino di concepire gradualmente la comunità ecclesiale come segno visibile della presenza del Dio invisibile, sostegno per i credenti, realtà divinamente voluta per la salvezza dell'umanità e per l'elevazione dell'umanità stessa verso Dio.[117]

---

[110] Cfr. ivi, p. 67.

[111] Cfr. ivi, p. 69.

[112] Cfr. *ibidem*.

[113] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 21.

[114] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 69-70.

[115] Cfr. ivi, p. 70; SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 417.

[116] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 67.

[117] Cfr. ivi, p. 66; pp. 68-69; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 21.

ISSN 2385-216X

Attraverso l'incrocio di queste traiettorie biografico-storiche, il teologo tedesco fornisce un preciso orientamento per un ulteriore studio dell'ecclesiologia agostiniana. L'attenzione da lui rivolta al pensiero del 'primo Agostino' richiede un chiarimento di concetti decisivi per la riflessione sulla natura della Chiesa. Rifacendosi agli scritti giovanili di Agostino, Ratzinger ne considera il vissuto spirituale della fede, la pietà religiosa e la prima esperienza in seno alla comunità cristiana.[118] Da un punto di vista concettuale, Ratzinger rileva la mancanza dell'espressione 'casa di Dio' negli scritti giovanili. Egli scopre comunque che, in Agostino, la realtà del 'tempio di Dio' non è concepita in modo materiale, ma piuttosto spirituale: il tempio di Dio, uno spazio assolutamente di ordine spirituale, si colloca nell'interiorità dell'essere umano.[119] Secondo la lettura ratzingeriana, Agostino scruta la presenza divina nel cuore umano in una forma radicalmente spirituale, per così dire esistenziale, escludente qualsiasi interpretazione spaziale oppure materiale della divinità, insistendo invece sulla totale trascendenza della medesima.[120] Ratzinger osserva che a questa concezione del tempio di Dio Agostino fa corrispondere una visione altrettanto nuova sia del sacrificio che del culto, i quali assumono anch'essi una dimensione interiore, perciò spirituale.[121] A suo avviso, l'Ipponate comprende prima di tutto l'insieme di tali nozioni da una prospettiva metafisica. Successivamente, su questa base intellettuale, Agostino sviluppa una riflessione più teologica sulle categorie di *caritas* e di *unitas*,[122] decisive per l'intera ecclesiologia da lui teorizzata.[123]

Ratzinger percepisce così che, nella comprensione agostiniana, la *caritas* diventa il nucleo dell'esistenza cristiana, collegando l'amore per Dio e l'amore per il prossimo. Quest'ultimo viene visto sia come la ricapitolazione dell'amore di Dio che come il sentiero che conduce a Dio.[124] Per quanto riguarda il concetto di *unitas*, Ratzinger dimostra una buona conoscenza della storia della filosofia antica, assieme a una capacità sintetica nel presentare la specificità dell'interpretazione agostiniana di tale nozione per l'ecclesiologia.[125] Il movimento dalla percezione filosofica dell'*unitas* alla visione teologica, quindi all'ecclesiologia, corrisponde a una nuova tappa nella maturazione intellettuale del teologo nordafricano. Secondo Ratzinger, in effetti,

---

[118] Seppure brevemente, Ratzinger si sofferma sulla concezione 'interiorizzata' di alcune espressioni teologiche. Al riguardo, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 96-98.

[119] Cfr. ivi, pp. 96-97.

[120] Cfr. ivi, p. 97.

[121] Cfr. *ibidem*.

[122] Cfr. ivi, p. 54; E.R. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, in «Augustinian Studies», XLVII, 2016, 2, pp. 144-147.

[123] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 97.

[124] Cfr. ivi, pp. 99-100.

[125] Cfr. ivi, p. 101.

ISSN 2385-216X

nell'incrementare un'ermeneutica della nozione di *unitas*, Agostino compie un passaggio dal piano ontologico a quello ecclesiologico. D'altra parte, egli integra in modo dialogico il patrimonio della filosofia antica con quello della tradizione teologica nordafricana.[126] Nella prospettiva ratzingeriana, Agostino non intende più l'*unitas* esclusivamente come fondamento di ogni comunità umana, ma soprattutto, quasi in senso preminente, quale fondamento della comunità ecclesiale.[127]

V.2. La 'storicizzazione' come contestualizzazione della teologia agostiniana

Il terzo aspetto della 'storicizzazione' ratzingeriana riguarda il radicamento nella tradizione teologica. Abbiamo visto come, nonostante l'insistenza sull'ancoraggio agostiniano alla teologia nordafricana, Ratzinger non sostiene la subordinazione del pensiero di Agostino, tanto sul piano letterario quanto su quello speculativo, a grandi teologi quali Tertulliano, Cipriano e Ottato.[128] Egli insiste piuttosto sulla molteplicità delle connessioni di Agostino col mondo culturale e i fermenti spirituali del suo tempo. Per Ratzinger, l'opera agostiniana ruota attorno a due poli teologici. Prima di tutto, la fedeltà alla Scrittura e alla Chiesa, senza dimenticare nondimeno la fedeltà al proprio cammino spirituale e intellettuale verso la verità, e quindi alle proprie dinamiche esistenziali.[129] In secondo luogo, il confronto con una ricca tradizione del pensiero teologico. Nella percezione ratzingeriana, Agostino non considera il patrimonio teologico nordafricano *in abstracto*, ma piuttosto nelle sue singole, come pure diversificate, espressioni. Agostino dialoga con le più significative figure della tradizione teologica del Nordafrica, analizzandone gli scritti ed esplorandone i paradigmi del pensiero. Per Ratzinger, il radicamento teologico di Agostino consiste nella promozione di un confronto tra diverse teologie, così come nella messa in prospettiva di diversi orizzonti teologici.

Nella riflessione sulle radici teologiche del pensiero agostiniano, Ratzinger inizia l'approfondimento sull'ecclesiologia nella teologia nordafricana con un'ulteriore annotazione di carattere biografico. In questo caso, egli si riferisce alla svolta agostiniana del 391 d.C., quando Agostino, tornato in patria, riceve l'ordinazione sacerdotale. Secondo Ratzinger, tale evento, al quale si connette anche quello dell'ordinazione episcopale del 396 d.C., non implica per Agostino un semplice cambio di autopercezione, ma inaugura inoltre una nuova comprensione dell'attività intellettuale, non più dedicata esclusivamente alla ricerca interiore, alla meditazione filosofica,

---

[126] Cfr. ivi, p. 103.

[127] Cfr. ivi, pp. 102-103.

[128] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 23.

[129] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 106. Ratzinger precisa che Agostino non abbandona i frutti della sua ricerca, e che pertanto le *Retractationes* non devono essere interpretate come una loro smentita, ma piuttosto in quanto correzioni riguardanti solo particolari dettagli del suo pensiero, senza con ciò cambiare la propria percezione complessiva delle cose.

ISSN 2385-216X

ma aperta anche al servizio della comunità cristiana.[130] Dal punto di vista ratzingeriano, l'accesso ai ministeri sacri significa per Agostino una duplice scoperta. Innanzitutto, Ratzinger interpreta la lettura agostiniana dei testi biblici, realizzata in seno alla comunità ecclesiale, come un passaggio dalla filosofia alla Scrittura, dalla riflessione prettamente 'astorica' della filosofia al messaggio 'storico' della rivelazione cristiana, così come trasmesso dai testi biblici.[131] Nella comprensione di Ratzinger ciò non implica per Agostino un abbandono oppure un rifiuto della filosofia. Difatti, stando all'interpretazione ratzingeriana, la transizione comporta l'ingresso di Agostino in una nuova dimensione dell'esistenza, nella quale la Parola di Dio, contenuta nella Scrittura, assume un'importanza centrale per i credenti, la cui intelligenza è chiamata a scrutare i testi biblici al fine di aprirsi alla ricchezza della rivelazione cristiana.[132] Inoltre, Ratzinger considera il vasto orizzonte della tradizione teologica che si apre dinanzi ad Agostino, che ne accompagna la lettura della Scrittura e il vissuto ecclesiale.[133] Questo progresso, spirituale e intellettuale al contempo, non viene considerato come un'opposizione alla conversione agostiniana e neppure come un suo superamento, bensì come un suo completamento. Ratzinger osserva la continuità tra questi due momenti di un'unica crescita nella fede cristiana[134].

VI. LA LETTURA PATRISTICA DI JOSEPH RATZINGER COME 'ATTUALIZZAZIONE'

Un'altra tendenza che Ratzinger segue nella ricerca patristica è l''attualizzazione', un procedimento analitico-ermeneutico realizzato su diversi livelli. In primo luogo esso si manifesta come un approfondimento di specifiche tematiche teologiche, tra le quali figura l'ecclesiologia agostiniana. In secondo luogo si presenta come l'intersezione di molteplici orizzonti teologici nell'analisi di una problematica definita. Facendo continuo riferimento alle fonti patristiche, l'aggiornamento incoraggia letture, oltre che interpretazioni, capaci di considerarne una qualche rilevanza per la teologia contemporanea.[135] Superando il quadro fisso di uno studio storico-filologico, l'aggiornamento rappresenta in un certo senso, per Ratzinger, un esercizio di sapienza teologica attraverso il quale il fruitore, che sia un teologo professionista oppure un semplice lettore o fedele, gusta i frutti teologico-spirituali della teologia patristica. Secondo Ratzinger, tale nutrimento garantisce ai teologi di tutti i tempi, in primo luogo, la costruzione di un sistema

---

[130] Cfr. ivi, p. 105.

[131] Cfr. *ibidem*.

[132] Da notare che, in questo caso specifico, Ratzinger si riferisce all'*Epistula* 21.

[133] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 105.

[134] Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418.

[135] Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. V.

ISSN 2385-216X

intellettualmente vigoroso, capace di coniugare erudizione e profondità spirituale.[136] Egli considera l'opera e la riflessione di Agostino mediante il prisma della storicizzazione, ma in modo particolare li valuta come una testimonianza e un processo di attualizzazione teologica. Nell'ottica ratzingeriana, l'esempio di attualizzazione di Agostino si esprime a più livelli: nell'attenzione rivolta al proprio contesto socio-culturale, nella consapevolezza, sempre e costantemente riattualizzata, di un radicamento fondamentale nella tradizione teologico-spirituale nordafricana[137] e, infine, nel confronto tra dottrine teologiche.[138] L'attualizzazione ratzingeriana risente del pensiero agostiniano,[139] in particolare per quanto attiene agli sviluppi ecclesiologici ispirati a un modello sacramentale-eucaristico.[140]

Mediante l'attualizzazione, Ratzinger mostra come nel pensiero di Agostino la riflessione sull'essenza della Chiesa, quindi sulla missione della comunità ecclesiale, sia illuminata dal confronto con il donatismo e il paganesimo. Al pari della storicizzazione, l'attualizzazione comporta, per la teologia di Ratzinger, una dimensione dialogica che si riassume nella vitalità dei riferimenti testuali e nel confronto tra differenti interpretazioni oppure tra diversi studi specializzati.[141] Questo orientamento metodologico si evidenzia nella presentazione che Ratzinger

---

[136] Cfr. ivi, pp. VII-VIII.

[137] Cfr. A. BASTIAENSEN, *Augustin et ses prédécesseurs latins*, in J. DEN BOEFT, J. VAN OORT (eds.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque d'Utrecht (13-14 novembre 1986)*, Études augustiniennes, Paris 1987, pp. 25-57.

[138] Cfr. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, cit., p. 22. L'autore inizia confrontando le rispettive epoche in cui vivono Agostino e Ratzinger, che considera entrambe caratterizzate da una particolare 'crisi'. A suo dire, si tratta di momenti storici in cui la dottrina cristiana viene contestata in modo significativo.

[139] Per una visione globale della tematica, con un riferimento all'atteggiamento 'dialogico' della riflessione ratzingeriana verso il patrimonio della teologia patristica e gli orientamenti teologici contemporanei, cfr. CH. COLLINS, *The Word Made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Liturgical Press, Collegeville 2013. Come suggerisce il titolo del libro, l'autore si avvicina al pensiero ratzingeriano attraverso la categoria del 'dialogo'. Per un approfondimento tematico, cfr. pp. 21-120.

[140] Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 422; ID., *La eclesiología en el pensamiento del Cardenal Ratzinger*, in «Revista Vida y Espiritualidad», 2005, 60, pp. 27-54; B. MONDIN, *As novas eclesiologias. Uma imagem atual de Igreja*, Edições Paulinas, São Paolo 1984, pp. 177-178.

[141] Gli inizi della teologia ratzingeriana, nonché le connessioni di quest'ultima col pensiero agostiniano, soprattutto considerandone il confronto con il donatismo e il paganesimo, si delineano, anche se in modo non del tutto approfondito, nella lettura realizzata da DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 61-66.

ISSN 2385-216X

realizza, al fine di ricostruire la visione ecclesiologica di Agostino, dei fondamenti dottrinali e del contesto intellettuale delle dispute agostiniane con il donatismo e il paganesimo.[142] Oltre ad analizzare i principi fondamentali delle due controversie fornendo precisazioni sul significato delle categorie teologiche impiegate da Agostino, in particolare quelle di *populus Dei* e *domus Dei*, mediante l'attualizzazione Ratzinger integra nella propria riflessione alcuni tra gli studi più recenti sul pensiero agostiniano. In tal modo, egli si confronta criticamente col lavoro di eminenti studiosi soprattutto della prima metà del XX secolo.

VI.1. Prima 'attualizzazione': Agostino d'Ippona e la controversia antidonatista

Dopo essersi soffermato sull'eredità teologica agostiniana e aver approfondito il confronto, seguendo il principio dell''attualizzazione', tra Agostino e i teologi nordafricani, l'analisi di Ratzinger si concentra sulla tematica ecclesiologica.[143] La presentazione dell'ecclesiologia agostiniana comincia con la controversia antidonatista.[144] Secondo Ratzinger, quest'ultima rappresenta per Agostino una particolare opportunità di crescita sul piano teologico, specificamente a livello di comprensione dello statuto della Scrittura, soprattutto per quanto attiene all'argomentazione teologica e all'elaborazione di un'ecclesiologia.[145] In effetti, Ratzinger comprende che, secondo l'Ipponate, il riferimento all'autorità ecclesiale si rivela insufficiente per risolvere lo scisma donatista. Egli nota che Agostino si riferisce a un altro criterio teologico, completamente diverso da quello adottato nella controversia manichea, e che postula una stretta unità tra la Chiesa e la Scrittura. Secondo Ratzinger, il principio teologico promosso da Agostino dinanzi al donatismo è quello del *sola Scriptura*.[146] Con questo principio, Agostino cerca di dimostrare, senza

---

[142] Secondo O'Regan, la tendenza di Ratzinger, che nel presente studio viene definita 'attualizzazione', si esprime principalmente, almeno per quanto riguarda la riflessione ratzingeriana successiva al 1950, nei seguenti ambiti: escatologia, dialogo tra fede e ragione, interpretazione biblica, rapporto tra fede cristiana e cultura, vita liturgica e di preghiera. Il teologo irlandese si limita allo studio dei legami di Ratzinger con la teologia di Agostino, come pure all'approfondimento della ripresa dei principi di quest'ultima e dunque alla loro incorporazione nell'elaborazione teologica ratzingeriana. Cfr. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, cit., p. 22; pp. 28-49. Per ciò che riguarda il dialogo tra la fede cristiana e la ragione, secondo il modello offerto dal pensiero agostiniano, vale a dire con riferimento al celebre *credo ut intelligam*, e al suo sviluppo in Ratzinger, cfr. CUNNINGHAM, *Reflections on* Introduction to Christianity, cit., pp. 144-147.

[143] Per uno sguardo sintetico ai principi dottrinali della controversia antidonatista, cfr. G.W. LEE, *Using the Earthly City: Ecclesiology, Political Activity, and Religious Coercion in Augustine*, in «Augustinian Studies», XLVII, 2016, 1, pp. 43-51.

[144] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 198-260.

[145] Cfr. ivi, pp. 202-203.

[146] Cfr. ivi, p. 202.

ISSN 2385-216X

ricorrere preventivamente all'autorità della Chiesa, basandosi dunque in modo esclusivo sui testi biblici e cioè riferendosi alla sola potestà della Parola di Dio, racchiusa nella Scrittura, che la verità risiede nella *catholica* e che la *catholica* può essere considerata l'autentica comunità ecclesiale.[147]

Nella percezione ratzingeriana, Agostino sviluppa così, ricorrendo alla Scrittura, tre dimensioni della propria teologia, rispettivamente l'apologetica, la sistematica e l'ermeneutica. Nella sfera apologetica, Ratzinger afferma il suo impegno a dimostrare che la vera Chiesa sussiste nella comunità cattolica. In ambito teologico, egli osserva che il pensiero di Agostino segna una svolta nella storia della teologia latina, dal momento che sia la storia che la Chiesa diventano due temi di studio della dogmatica.[148] Da un punto di vista ermeneutico, Ratzinger sottolinea che la risposta di Agostino al donatismo non consiste unicamente in un riferimento ai testi biblici, allo scopo di fornire un fondamento alle dottrine o di attestare alcune verità della fede cristiana. Secondo Ratzinger, invece, il ricorso alla Scrittura determina, sempre nell'orizzonte agostiniano, lo sviluppo di un'ermeneutica biblica fondata dal punto di vista ecclesiologico. Agostino insiste con ciò sulla necessità di leggere la Scrittura, dunque di accoglierla come Parola di Dio rivelata, nella concretezza della comunità ecclesiale.[149] Approfondendo la lettura agostiniana dei testi biblici, ancora nel contesto della disputa con i donatisti, Ratzinger analizza i concetti con cui Agostino definisce la Chiesa, concentrandosi in modo particolare sull'interpretazione di alcuni passi del Nuovo Testamento, riletti alla luce dell'Antico Testamento, nell'orizzonte di una 'teologia del compimento'. Egli rileva tre aspetti caratteristici della percezione agostiniana. In primo luogo, il concetto ecclesiologico che comprende tutti i popoli nell'unica Chiesa, espresso dalla locuzione *Ecclesia omnium gentium*.[150] In secondo luogo, la concezione della Chiesa come compimento delle promesse veterotestamentarie comprese nella prospettiva cristologica.[151] In terzo luogo, il significato specifico dei concetti centrali di *populus Dei* e di *domus Dei*. In quest'ultimo caso, Ratzinger ribadisce che Agostino, radicando profondamente la propria riflessione nella teologia biblica, sviluppa un'ecclesiologia che vede la Chiesa rispettivamente come popolo e casa di Dio.[152]

Ratzinger approfondisce questi due ultimi concetti biblici, prima di giungere alla scoperta della vera definizione di 'Chiesa' che Agostino elabora nel confronto con le dottrine donatiste. Studiando la nozione di *populus Dei*, Ratzinger osserva che nel pensiero agostiniano la considerazione della Chiesa dei popoli come popolo unico di discendenza abramitica, in Cristo, inaugura

---

[147] Cfr. ivi, pp. 200-202.

[148] Cfr. ivi, p. 226.

[149] Cfr. ivi, p. 203.

[150] Cfr. ivi, pp. 203-204.

[151] Cfr. ivi, p. 226; SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 419.

[152] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 253. Per quanto attiene alla *domus Dei*, sempre tenendo conto dell'interpretazione agostiniana, cfr. pp. 244-253.

ISSN 2385-216X

l'identificazione di *catholica* e di *populus*. Pur riconoscendo che lo stesso Agostino non descrive esplicitamente la Chiesa come *populus Dei*, egli conferma la presenza di tale nozione[153] analizzando attentamente le convergenze e le divergenze semantiche che Agostino stabilisce tra le diverse espressioni. Ad esempio, Ratzinger osserva che Agostino utilizza i termini *plebs* e *populi* per indicare le comunità episcopali e impiega sia il singolare *populus* a partire da *populi* che il plurale *populi* avente valore di singolare, nonché le espressioni *nationes populorum* e *populus gentium*. Di queste ultime, la prima si riferisce alla molteplicità dei popoli che compongono la comunità eucaristica, mentre la seconda evoca tutti i credenti di origine pagana. Per quanto riguarda la divisione tra donatisti e cattolici, Ratzinger nota che Agostino parla delle due comunità in termini di *duo populi*. Constata inoltre che nell'uso di *populus* Agostino utilizza il plurale *populi* per riferirsi a particolari comunità ecclesiali, mentre riserva il singolare *populus* alla Chiesa nel suo insieme.[154]

Nell'approfondimento della terminologia agostiniana relativa al *populus Dei*, Ratzinger perviene a tre risultati principali. Partendo dal significato veterotestamentario riferito al popolo di Israele, inteso come segno, anticipazione e prefigurazione del vero popolo di Dio, egli distingue un significato più teologico di *populus Dei*, che concepisce come una realtà ancorata a una dimensione pneumatica, prima ancora di giungere a comprenderla come una comunità ecclesiale concreta, visibile, che include la gerarchia dei ministri ordinati e l'insieme dei laici.[155]

Ratzinger osserva fondamentalmente che, per Agostino, la controversia antidonatista comporta un'esplorazione della nozione di *domus Dei*. Egli avvia pertanto un'indagine su questa nozione dapprima nella sezione dedicata al confronto di Agostino col donatismo, successivamente, e in modo più approfondito, in quella dedicata alla controversia antipagana.[156] A suo avviso, la riflessione agostiniana sulla *domus Dei* rimane fedele all'eredità biblica e a quella teologica cristiana, distanziandosi così dal giudaismo e dal paganesimo riguardo tanto alla visione dello spazio cultuale quanto alla concezione della divinità. Secondo Ratzinger, sebbene il giudaismo e il paganesimo differiscano sul piano teologico, ossia della comprensione del divino, presentano invece delle similitudini sul piano della concezione e della pratica del culto. Difatti, l'azione cultuale viene celebrata tramite il ricorso a costruzioni materiali ed esterne.[157] Ratzinger osserva al riguardo che Agostino introduce una distinzione tra il *mundus intelligibilis*,[158] la realtà trascendente e immateriale di Dio, e il *mundus sensibilis*, rappresentato dai templi della tradizione giudaica e pagana. Altresì nota che Agostino non equipara mai il tempio giudaico e i templi pagani alla basilica cristiana, e che inoltre non collega la *domus Dei* con il tempio materiale, appartenente

---

[153] Cfr. ivi, pp. 205-206.

[154] Cfr. ivi, pp. 233-237.

[155] Cfr. ivi, pp. 241-242; p. 260.

[156] Cfr. ivi, pp. 318-337.

[157] Cfr. ivi, pp. 247-248.

[158] Cfr. *ibidem*.

ISSN 2385-216X

al *mundus sensibilis*, ma piuttosto con il *populus Dei*.[159] Secondo Agostino, la presenza e la dimora di Dio si realizzano nella comunità ecclesiale, più precisamente nel cuore dell'assemblea cristiana riunita *dalla* e *nella* celebrazione eucaristica come *corpus Christi*. Da questa angolatura, Ratzinger intuisce che il rifiuto agostiniano di una rappresentazione materiale del tempio cristiano si basa su una particolare comprensione della Chiesa. Nell'ecclesiologia agostiniana, quest'ultima è vista infatti come il tempio vivo di Dio, costituito dai cristiani quali sue pietre visibili,[160] visibili anche attraverso la vita sacramentale[161], simultaneamente *corpus Christi* e *populus Dei* fondato sulla celebrazione eucaristica.[162]

Lo studio del vocabolario legato al *templum* rende Ratzinger attento a un altro aspetto sottolineato da Agostino che riguarda la coscienza individuale dei cristiani. Attraverso l'*habitaculum verum Dei*, l'inabitazione di Dio nei singoli credenti, la coscienza intima dei cristiani si trasforma nel tempio di Dio, ovvero in un edificio spirituale la cui bellezza risiede, per Agostino, nella pratica della giustizia.[163] Tuttavia, Ratzinger riconosce che la controversia con la teologia donatista include una grande insistenza sul primo significato del tempio cristiano, quello comunitario, che presenta la Chiesa in termini di interconnessione tra il *corpus Christi* e il *populus Dei*, una realtà che prende forma attorno all'Eucaristia.[164] La teologia agostiniana della *domus Dei* integra così da un lato il principio di Cristo come fondamento della Chiesa e dall'altro la *caritas*, intimamente legata al Cristo-fondamento, come principio strutturante la comunità ecclesiale.[165]

Attraverso l'esplorazione delle categorie di *populus Dei* e di *domus Dei*, Ratzinger riesce pure ad affrontare il centro della risposta ecclesiologica di Agostino al donatismo, rappresentato dalla nozione di *caritas*. Egli mostra che la *caritas* è un elemento decisivo non solo del confronto, ma anche dell'argomentazione teologica di Agostino contro il donatismo. Nella percezione agostiniana, quest'ultimo è infatti contraddistinto dalla mancanza della *caritas*[166]. Ratzinger parte dalla constatazione che, nella controversia antidonatista, la vera questione riguarda l'essenza della Chiesa. Per i donatisti, essa si manifesta nella Chiesa d'Africa, in particolare nella comunità cristiana della *pars Donati*, caratterizzata dalla santità individuale dei propri seguaci.[167] Ratzinger evidenzia lo sviluppo da parte di Agostino di una percezione della santità strettamente connessa alla *caritas*, intesa come pienezza dell'amore. Contrariamente a quanto ritengono i donatisti, per

---

[159] Cfr. ivi, pp. 248-249.

[160] Cfr. ivi, pp. 250-251.

[161] Cfr. ivi, p. 251.

[162] Cfr. ivi, pp. 249-250.

[163] Cfr. ivi, p. 248; p. 254.

[164] Cfr. ivi, pp. 256-257.

[165] Cfr. ivi, pp. 255-257.

[166] Cfr. ivi, p. 208.

[167] Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 419.

ISSN 2385-216X

Agostino la santità è riconoscibile a motivo di una dimensione oggettiva piuttosto che soggettiva e si manifesta nella comunità cristiana mediante l'opera dello Spirito Santo. In questo senso, Ratzinger osserva che la nozione agostiniana di *caritas* possiede una doppia struttura: una riferita alla dimensione giuridica e concreta dell'appartenenza ecclesiale, dunque alla *catholica*, l'altra piuttosto liturgica, cioè inerente al completamento del battesimo nel rito della riconciliazione attraverso la comunicazione dello Spirito Santo. Ratzinger considera che nella teologia agostiniana la *caritas* poggia sulla partecipazione dei credenti alla *communio ecclesiae* e che tanto la *caritas* quanto la *communio* sono intrinsecamente legate.[168] Nel complesso, egli condensa in tre affermazioni il significato che assume la *caritas* nella prospettiva di Agostino. In primo luogo, presenta il significato agostiniano della vita interiore, riferendosi alla grazia donata ai credenti nella loro partecipazione alla *communio ecclesiae*. In secondo luogo, si riferisce all'identificazione agostiniana della *caritas* con Dio. In terzo luogo, rinvia al riconoscimento dell'identità tra la *caritas* e lo Spirito Santo, dunque all'unità della Chiesa.[169] Su questo punto, Ratzinger osserva che, nella visione di Agostino, l'unità ecclesiale si realizza con l'incorporazione a Cristo attraverso i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Infatti, egli osserva che per Agostino i donatisti, pur condividendo la fede dei cattolici, non possiedono la *caritas*, a differenza della comunità ecclesiale che vive nella e mediante la *caritas*.[170]

Nella ricostruzione ratzingeriana, secondo Agostino i donatisti non possono pretendere di appartenere alla vera Chiesa a causa della rottura dell'*unitas* e quindi della separazione dalla *catholica*. In quanto comunità della *caritas*, Agostino definisce la vera Chiesa, mutuando così la terminologia dal vocabolario biblico, come un *corpus permixtum*, un amalgama di cristiani giusti e ingiusti.[171] Ratzinger comprende che Agostino, sempre in relazione alle pretese donatiste di rappresentare la vera Chiesa di Cristo, in modo particolare l'autentica comunità di santità, riafferma la realtà composita della *catholica* quale comunità di santi e peccatori.[172] Secondo lui, la coscienza ecclesiale di Agostino, richiedendo una soluzione dell'antinomia tra la santità e il peccato all'interno della comunità ecclesiale, conduce alla certezza della santità della Chiesa cattolica. Ratzinger mostra che secondo Agostino l'appartenenza dei peccatori alla Chiesa, cioè alla comunità dei santi, unità concreta che partecipa della realtà divina intangibile,[173] è solo apparente poiché i peccatori appartengono e rimangono nella comunità ecclesiale fino al giudizio escatologico.[174] Di conseguenza, egli sottolinea che, per Agostino, i cristiani peccatori sono considerati solo

[168] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 208-210.

[169] Cfr. ivi, pp. 222-223.

[170] Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 29.

[171] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 210.

[172] Cfr. ivi, pp. 211-213.

[173] Cfr. ivi, pp. 219-220.

[174] Cfr. ivi, pp. 217-218.

ISSN 2385-216X

esternamente uniti alla Chiesa, ma internamente separati.[175] Gli sviluppi intorno al concetto di *caritas* consentono perciò a Ratzinger di passare a un altro elemento dell'ecclesiologia agostiniana, questa volta relativo alla maternità della Chiesa. La tematica dell'*Ecclesia mater* rimanda Ratzinger a un'ulteriore designazione ecclesiologica contenuta in Agostino, ovvero quella che considera la Chiesa quale sposa fedele di Dio. Secondo lui, è in quanto sposa di Dio e madre dei cristiani che, nel pensiero agostiniano, la *catholica* diventa il *populus Dei* o *populus spiritualis*, in opposizione al *populus carnalis* della Chiesa donatista. Ancora una volta, Ratzinger nota che la differenza tra i due *populi* è segnata dalla *caritas*, concepita non solo come presente, ma anche strutturante giuridicamente e internamente la Chiesa cattolica.[176]

VI.2. Seconda 'attualizzazione': Agostino d'Ippona e il paganesimo

La seconda sezione della seconda parte di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* rappresenta un'altra espressione dell''attualizzazione' ratzingeriana. Il teologo tedesco parte dalla constatazione che l'atteggiamento di Agostino nei confronti del paganesimo non era stato considerato seriamente dalla ricerca storica. Ratzinger basa la propria indagine sempre su un'attenta analisi delle fonti, in particolare i *Sermones*, il *Tractatus in Johannem*, le *Enarrationes in Psalmos* e il *De civitate Dei*.[177] Egli torna sulla nozione stessa di paganesimo[178] evocando il contesto

---

[175] Cfr. ivi, p. 214.

[176] Cfr. ivi, p. 213.

[177] Cfr. ivi, p. 262.

[178] La questione del rapporto tra il cristianesimo e il paganesimo meriterebbe una trattazione più approfondita, soprattutto per evitare delle semplificazioni fuorvianti, che effettivamente rappresentano spesso una tentazione per la riflessione teologica praticata da alcuni teologi cristiani. Nella ricerca ratzingeriana sull'ecclesiologia di Agostino, il termine 'paganesimo' non esprime un giudizio di valore; e nemmeno possiede una connotazione dispregiativa in riferimento al politeismo greco-romano. Tuttavia, nel presentare la proposta agostiniana, Ratzinger si riallaccia alla classica visione che la teologia cristiana elabora rispetto al paganesimo. Per allargare il dibattito sul confronto tra il cristianesimo e il paganesimo, nello specifico per un'indagine sul concetto e sul termine stesso di 'paganesimo', cfr. PH. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004, pp. 221-229; pp. 245-261; ID., *L'histoire des religions*, Infolio, Gollion 2013, pp. 37-65. Dobbiamo alle lezioni del corso di storia comparata delle religioni seguite all'Università di Ginevra (Svizzera), in particolare a quelle di storia della religione greca antica tenute dai professori Philippe Borgeaud (2009-2010) e Dominique Jaillard (2018-2019), e a quelle di storia della religione romana antica tenute dalla professoressa Francesca Prescendi (2018-2019), un punto di vista determinante sulla costruzione teologica cristiana all'origine dei termini 'paganesimo' e 'politeismo', come pure sul loro utilizzo, sempre da parte cristiana, per indicare l'espressione religiosa greco-romana in epoca antica. Per uno sguardo puntuale alle relazioni conflittuali del

ISSN 2385-216X

culturale e religioso[179] del IV secolo d.C. Per Ratzinger, Agostino mira a una forma di paganesimo 'volgare', diversa da quella del paganesimo 'colto' dei filosofi, e nutre inoltre uno speciale interesse per il pensiero teologico di Varrone[180] nonché per la filosofia tardo-antica,[181] più specificamente per l'orientamento neoplatonico.[182] La ricerca ratzingeriana sul rapporto tra il pensiero agostiniano e il paganesimo si focalizza quindi su due aspetti, ossia la teologia varroniana e il neoplatonismo.

VI.2.1. Il pensiero agostiniano tra la teologia varroniana e il neoplatonismo

Ratzinger presenta le differenze tra il pensiero di Varrone e quello di Agostino illustrando

---

cristianesimo col paganesimo, soprattutto con una particolare attenzione rivolta all'atteggiamento intransigente assunto in alcuni ambiti cristiani, cfr. P.F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

[179] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 349-350.

[180] Cfr. ivi, pp. 351-360.

[181] Cfr. ivi, pp. 261-262.

[182] Per un approfondimento sul neoplatonismo, specialmente nel suo confronto col cristianesimo, tenendo conto della percezione agostiniana, cfr. ivi, pp. 302-313. Per uno studio dettagliato di alcuni aspetti del neoplatonismo, utile per una più estesa comprensione della lettura ratzingeriana di Agostino in relazione al suo confronto col pensiero neoplatonico, cfr. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971. Pépin non sviluppa un vero e proprio 'trattato' di storia della filosofia greca, bensì propone delle ricerche su alcune idee greche riguardanti l'antropologia e la teologia. Dal suo punto di vista, le concezioni di Dio e delle divinità sono comunque legate a una particolare comprensione dell'essere umano. Sempre sul neoplatonismo, cfr. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997; J. HALFWASSEN, *Neuplatonismus und Christentum*, in CH. SCHÄFER (ed.), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 1-16; C. GARCÍA GUAL, M.J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, Síntesis, Madrid 2017², pp. 169-200; D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Neoplatonism and Poetics in Ancient Greek and Byzantine Literature*, in S. SPERL, Y. DEDES (eds.), *Faces of the Infinite. Neoplatonism and Poetry at the Confluence of Africa, Asia and Europe*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 53-92. Circa la concezione neoplatonica della divinità, cfr. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, pp. 57-68. Per uno studio introduttivo alla questione estetico-simbolica e teiologico-spirituale, così come viene trattata nel neoplatonismo, cfr. A. PUIGARNAU, *Estética neoplatónica. La representación pictórica de la luz en la Antigüedad*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1995, pp. 23-61; pp. 72-90; pp. 91-144. Per una visione d'insieme, cfr. S. LILLA, a.v. *Neoplatonismo*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiana* [F-O], Marietti 1820, Genova 2007², coll. 3445-3480.

ISSN 2385-216X

gli elementi più rappresentativi del primo modello. Partendo dalla concezione varroniana della divinità, influenzata dallo stoicismo e incentrata sull'elemento della *pietas*, Ratzinger esamina la definizione di 'teologia' proposta dallo stesso Varrone, la quale consiste in una spiegazione del divino basata su una triplice distinzione tra *theologia mythica* (il racconto poetico sugli dèi), *theologia naturalis* (il sapere relativo agli dèi) e *theologia civilis* (il culto pubblico riservato agli dèi).[183]

Ratzinger delinea la differenza tra queste tre dimensioni in termini di definizione, contenuto e realtà. La teologia mitica è legata ai poeti, si occupa di racconti straordinari circa le divinità e trova il proprio luogo di espressione nei teatri. La teologia naturale[184] è di competenza dei filosofi e considera sia l'identità che l'essenza delle divinità, facendo pure riferimento al cosmo. Infine, la teologia civile o politica riguarda il popolo, la dimensione cultuale espressa nel culto pubblico della *civitas*.[185] In questo insieme, Ratzinger introduce altre due precisazioni. Per prima cosa, egli differenzia la teologia naturale dalla teologia mitica e dalla teologia civile, soprattutto a motivo della concentrazione della prima sull'essenza della divinità piuttosto che sulle istituzioni divine degli esseri umani. Inoltre, egli evidenzia la divergenza esistente tra la teologia civile, che si concentra sull'elemento della religione piuttosto che su quello della divinità, e la teologia naturale, che si focalizza sulla divinità piuttosto che sulla religione.[186]

Attraverso simili analisi, Ratzinger può definire non solo la specificità dell'argomentazione agostiniana, ma pure la particolarità della critica rivolta a Varrone e, più in generale, alla percezione antica della religione.[187] Dal suo punto di vista, la critica agostiniana alla teologia di

---

[183] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 352.

[184] Approfondendo l'ecclesiologia agostiniana, Ratzinger presenta un'analisi succinta della teologia naturale così come viene pensata, oltre che proposta, nel differenziato e ampio contesto pagano. Dal punto di vista teologico-fondamentale, oltre che teologico-dogmatico, gli sviluppi del pensiero ratzingeriano non sembrano soffermarvisi con maggiore precisione. Per una panoramica generale sulla rivalutazione attuale della *theologia naturalis* in ambito cristiano, cfr. A. MCGRATH, *'Schläft ein Lied in allen Dingen'? Gedanken über die Zukunft der natürlichen Theologie*, in «Theologische Zeitschrift», LXV, 2009, 3, pp. 246-260. In questo articolo, il teologo inglese propone una breve sintesi della storia della teologia naturale, partendo dal pensiero antico per arrivare a quello contemporaneo, così come viene elaborata in ambito cristiano; in modo particolare, sull'insieme di questi aspetti, cfr. pp. 246-251. Per quanto riguarda, invece, l'analisi di tale concetto nel mondo antico, cfr. p. 246. Un ulteriore approfondimento sulla questione è presente in J. AUER, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Friedrich Pustet, Regensburg 1975, pp. 58-79; pp. 168-179. Invece, per una critica della teologia naturale all'interno della storia della filosofia della religione, cfr. M. FRAIJÓ, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Trotta, Madrid 2022, pp. 24-25; p. 30; pp. 34-36; pp. 46-48.

[185] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 352-353.

[186] Cfr. ivi, p. 353.

[187] Cfr. ivi, pp. 354-355.

ISSN 2385-216X

Varrone è legata a una comprensione della teologia cristiana basata sull'unità tra la teologia naturale e la teologia civile. Secondo Ratzinger, la ripresa della *theologia naturalis*, considerata come una forma di pensiero quasi 'areligiosa',[188] al cui centro non si trova la religione bensì la divinità,[189] determina per Agostino l'introduzione di una dissomiglianza tra Dio e la natura. In particolare, Ratzinger vede in questa distinzione una novità introdotta dal cristianesimo nella storia del pensiero, lo sviluppo di un nuovo fondamento della religione, quest'ultima edificata, più che sulla fisica, sulla metafisica.[190] Ratzinger riconosce, tuttavia, che Agostino non è del tutto consapevole di tale differenza, sostenendo piuttosto una conciliazione tra la riflessione pagana, soprattutto di ispirazione varroniana, e il cristianesimo.[191]

L'attenzione rivolta da Agostino alla teologia civile di Varrone rappresenta un altro aspetto dell'approfondimento. Secondo Ratzinger, Agostino introduce una differenza tra la *civitas* antica e la comunità cristiana distinguendo tra due forme di amore. Difatti, Agostino contrappone la *civitas* antica, fondata su una tipologia specifica di amore e a partire dalla quale vengono plasmate sia la religione che le divinità, alla *civitas Dei* cristiana, scaturita da Cristo oltre che fondata in Cristo.[192] Ratzinger ritiene pertanto che il pensiero agostiniano si differenzi da quello varroniano soprattutto per la considerazione della preminenza e dell'anteriorità di Dio a ogni creazione umana, sia essa individuale o collettiva. Rispetto alla *civitas* antica, ciò implica che secondo la concezione cristiana, e quindi agostiniana, Dio precede la *civitas* poiché la fonda e le dà consistenza.[193] Ratzinger vede così nella risposta di Agostino a Varrone un tentativo di riaffermare la realtà dell'incarnazione di Cristo, la verità della presenza di Dio nella storia umana e nel cuore del mondo, collegando così le dimensioni della storia e della metafisica.[194]

Proseguendo l'analisi del confronto tra il pensiero agostiniano e il paganesimo, Ratzinger considera altresì il neoplatonismo.[195] Egli constata che nella percezione di Agostino il neoplatonismo presenta alcune affinità col cristianesimo, in particolare per quanto concerne la dottrina

---

[188] Cfr. ivi, p. 356. Ratzinger parla in proposito di «diese bisher praktisch areligiöse Theologie».

[189] Cfr. ivi, p. 354.

[190] Cfr. ivi, p. 357. Più precisamente, Ratzinger afferma: «Ebendiese Unterscheidung von Natur und Gott fehlt der vorchristlichen Philosophie. Gott ist – in dieser oder jener Weise ausgedeutet – die Natur und die Lehre von Gott ist nichts anderes als die Lehre von der Natur, die Physik. Erst indem Augustin und das christliche Denken überhaupt beides trennt, wird der Physik die Metaphysik hinzugefügt und diese im eigentlichen Sinn befähigt, Träger der Religion zu sein».

[191] Cfr. ivi, pp. 357-358.

[192] Cfr. ivi, pp. 358-359.

[193] Cfr. *ibidem*.

[194] Cfr. ivi, pp. 359-360.

[195] Cfr. ivi, pp. 302-309.

ISSN 2385-216X

trinitaria, la credenza nell'esistenza degli angeli e dei demoni, nonché per la visione dell'essere umano chiamato alla comunione con Dio.[196] Tenendo presente l'orizzonte della teologia agostiniana, Ratzinger analizza sinteticamente l'idea neoplatonica di *purgatio* nel suo carattere di ascesa cosmica, come pure di perfezionamento intellettivo dell'individuo nel cammino verso la conoscenza di Dio. Egli rileva il carattere elitario di tale approccio adattato ai filosofi, la *via regia* opposta alla via universalis, ossia il cammino della moltitudine incarnato dal culto, dalla magia e dalla teurgia.[197] Secondo Ratzinger, Agostino afferma che la vera *purgatio* dei cristiani costituisce una realtà non intellettuale bensì sacramentale, realizzata da Cristo. Nella percezione di Agostino, l'incarnazione di Cristo consente l'ascesa dell'essere umano a Dio, ma pur sempre per la mediazione storica della Chiesa e tramite i sacramenti.[198] Ratzinger non si addentra nelle sottilissime questioni storico-filosofiche riguardanti le molteplici caratterizzazioni assunte dalla filosofia neoplatonica tra il III e il V secolo d.C., nel solco della riflessione inaugurata da Plotino, da figure quali Porfirio di Tiro, Teone di Alessandria, Giamblico di Calcide e Proclo di Costantinopoli. Ratzinger si limita nondimeno a riscontrare sia una prossimità che una divergenza tra Agostino e Porfirio. Egli si sofferma brevemente su questo discepolo di Plotino, ordinatore degli scritti del maestro e compilatore delle *Enneadi*, nonché acceso polemista nei confronti dei cristiani, addirittura autore di un opuscolo intitolato emblematicamente *Contro i cristiani*.[199]

Una sintonia gli appare evidente nella convinzione, condivisa da Agostino e da Porfirio sebbene con accentuazioni diverse, che l'autentica purificazione dell'essere umano passi attraverso il *Logos* divino. Una divergenza invece si manifesta su due punti. Anzitutto nella visione agostiniana dell'universalità della salvezza, estesa all'umanità intera, dunque non ristretta a una categoria oppure a un gruppo di individui, come nel caso dei filosofi. Nel pensiero di Agostino, la *purgatio* trova oltretutto compimento nella *fides* piuttosto che nell'*intellectus*.[200] Secondo Ratzinger, Agostino promuove una purificazione del concetto di *purgatio* collegando la salvezza dell'essere umano direttamente a Cristo, come convergenza del mistero e della sapienza di Dio, e quindi all'Eucaristia, in quanto estensione della *caritas* e della *pax* offerte da Cristo.[201] In questo modo, nella visione agostiniana ricostruita da Ratzinger, la *purgatio* non rappresenta più un semplice fenomeno di rinnovamento ontologico, bensì una liberazione etica dal peccato per mezzo della grazia divina manifestata in Cristo.[202] Per Ratzinger, Agostino sviluppa un'ecclesiologia fondata sulla comprensione della Chiesa come comunità vivente. In attesa del ritorno escatologico di

---

[196] Cfr. ivi, p. 302.

[197] Cfr. ivi, pp. 303-305.

[198] Cfr. ivi, p. 313.

[199] Per inquadrare brevemente la questione, cfr. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question*, in «Kernos», 1991, 4, pp. 119-138.

[200] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 305-306.

[201] Cfr. ivi, p. 314.

[202] Cfr. ivi, p. 308.

ISSN 2385-216X

Cristo, la comunità ecclesiale è presente nel mondo come una realtà a esso estranea, prefigurazione del regno di Dio – anche se Ratzinger specifica che, con questa espressione, Agostino non designa mai la Chiesa – e annuncio della *civitas Dei* escatologica.[203]

VI.2.2. Agostino d'Ippona nel contesto della controversia antipagana

Studiando da vicino il confronto tra cristianesimo e paganesimo nel IV secolo d.C., Ratzinger dimostra che il pensiero romano, con l'enfasi posta sulla sfera statale e su quella giuridica, possiede un valore proprio.[204] Egli ricerca le origini della polemica agostiniana col paganesimo approfondendo soprattutto i fondamenti intellettuali della controversia e sottolinea che la critica agostiniana del paganesimo scaturisce da un evento storico specifico, vale a dire la caduta della città di Roma nel 410 d.C. provocata dai Goti guidati da Alarico. Per Ratzinger, Agostino non elabora una 'teologia delle invasioni barbariche'. D'altro canto, egli considera l'intera teorizzazione agostiniana sul piano sia teologico che apologetico. Da un lato essa rappresenta una riflessione teologica sull'essere umano e sul mondo antico,[205] dall'altro costituisce un modo di pensare apologetico. Sotto questo profilo, Ratzinger non condivide le tesi di Heinrich Scholz, il quale coglie nel *De civitate Dei* gli elementi di una filosofia della religione piuttosto che di una filosofia della storia.[206] Ratzinger è del parere che Agostino non intenda proporre una riflessione di natura filosofica o storica, ma piuttosto incoraggiare un confronto strettamente teologico tra il cristianesimo e il paganesimo.[207] Secondo lui, si tratta del confronto personale di Agostino, in quanto

---

[203] Cfr. ivi, p. 313.

[204] Cfr. ivi, p. 263.

[205] Cfr. ivi, p. 264.

[206] Ratzinger discute attentamente le tesi contenute in H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de Civitate Dei*, Hinrichs, Leipzig 1911, criticandone soprattutto due affermazioni. Oltre alla comprensione del *De civitate Dei* come una sorta di 'filosofia della religione', Ratzinger si oppone alla presentazione scholziana della lotta tra le due *civitates* intese non come due realtà concrete, bensì quali 'allegorie' rispettivamente della fede e dell'incredulità. Per uno sguardo completo alla critica rivolta da Ratzinger alle posizioni di Scholz, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 377-380.

[207] Cfr. J.K. LEE, *Pope Benedict XVI and Modernity: A Patristic Theologian's Perspective*, in «Nova et Vetera», XV, 2017, 1, p. 101. L'autore presenta la lettura agostiniana realizzata da Ratzinger, in particolare quella del *De civitate Dei*, cogliendovi una comprensione della storia come processo retto, governato, non da forze cieche, irrazionali, ma da Dio, dalla provvidenza divina. Secondo Lee, il pensiero agostiniano non solo offre spunti per una demistificazione del potere imperiale romano, ma addirittura continua a fornire suggerimenti per una demistificazione di qualsiasi ideologia del 'progresso'.

ISSN 2385-216X

teologo cristiano, con la teologia pagana.[208] Questo carattere apologetico risulta evidente nella difesa del cristianesimo di fronte alle accuse a esso mosse dai pagani, i quali non solo gli attribuiscono la responsabilità della disfatta di Roma, ma ritengono anche necessario un ritorno all'antica *pietas*, al culto delle divinità del pantheon romano, come garanzia del benessere e della felicità dello Stato.[209] Seguendo questa linea di pensiero, Ratzinger ricorda che secondo Agostino l'ostilità dei pagani contro i cristiani non verte principalmente su questioni dottrinali, bensì sulla realtà del culto. Nella riflessione agostiniana, il politeismo romano rappresenta una religione intrinsecamente cultuale,[210] cioè fondamentalmente basata sul culto, un elemento che influenza la vita quotidiana degli individui e le dinamiche sociali.[211]

---

[208] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 380. Per ulteriori suggestioni sintetiche sul pensiero cristiano a confronto con quello greco, a proposito della comprensione di Dio, cfr. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, cit., pp. 17-19 (sul fenomeno della religione e sulla sua diversità nel mondo antico); pp. 69-71 (sulla fede biblico-cristiana in Dio, nonché sul raffronto tra il pensiero cristiano e quello greco-pagano). Rispetto alla comprensione (filosofica) antica di Dio, cfr. W. BURKERT, a.v. *Gott [I. Antike]*, in J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Schwabe & Co Verlag, Basel 1974, coll. 721-725. Per un'ulteriore caratterizzazione della specificità della visione cristiana di Dio, cfr. AUER, *Gott – Der Eine und Dreieine*, Friedrich Pustet, Regensburg 1978, pp. 20-75; ID., *Die Welt – Gottes Schöpfung*, cit., pp. 80-109. Da parte sua, Ratzinger realizza un approfondimento della questione relativa alla comprensione filosofica, specialmente ellenistica, e giudeo-cristiana di Dio. Su quest'ultimo aspetto, cfr. SADA, *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2023, pp. 87-136.

[209] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 264.

[210] Per una visione sintetica della teiologia – e teologia – pagana romana, cfr. A.L. PROSDOCIMI, *Dèi di Roma o religione di Roma?*, in «CredereOggi», 2002, 3, pp. 117-142. Per uno sguardo alla teiologia pagana greca, cfr. P. SCARPI, *La religione greca*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia delle religioni*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 283-330; ID., *Gli dèi dell'antica Grecia: senso e forma del mondo*, in «CredereOggi», 2002, 3, pp. 103-106; ID., *Politeismo e mito nell'antica Grecia*, in PALASCIANO (ed.), *Alla ricerca del Logos. Un percorso storico-esegetico e teologico*, Tau, Todi 2021, pp. 27-39.

[211] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 298-299. Qui Ratzinger presenta la novità, colta e sottolineata pure da Agostino, dell'idea cristiana della fede in Dio, quest'ultima considerata come 'rivoluzionaria' nella storia delle religioni. Occorre notare che Ratzinger sviluppa una concezione della fede che, in qualche misura, rimane dipendente dall'insegnamento patristico. Su questi elementi, cfr. K. CHARAMSA, *L'*Introduzione al cristianesimo *di Joseph Ratzinger nel panorama delle opere introduttive al mistero del cristianesimo*, in ID., N. CAPIZZI (eds.), *La voce della fede cristiana.* Introduzione al cristianesimo *di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, pp. 37-41; pp. 43-48. Per una visione

ISSN 2385-216X

Nel confronto col paganesimo, Agostino utilizza la nozione di *beatitudo* che, fedele alla prospettiva biblica e cristiana, interpreta come abbandono fiducioso dell'essere umano a Dio. Per Agostino, la *beatitudo* rappresenta la perfetta adorazione di Dio che va oltre il rito e il sacrificio compiuti dall'individuo.[212] La lettura ratzingeriana mette dunque in luce la percezione fondamentale che Agostino possiede del culto pagano. Da un punto di vista fenomenologico, Agostino ritiene che il sacrificio non costituisca un atto di culto rivolto a Dio, bensì sia indirizzato alle potenze demoniache. Per Agostino l'essere umano, ormai prigioniero del peccato, offre il proprio sacrificio ai demoni, allontanandosi così dal Dio autentico e dalla verità. In tale contesto, la svalutazione del culto pagano si basa sul fatto che, dal punto di vista cristiano, esso rappresenta una deviazione dal culto autentico, che è invece dovuto esclusivamente all'unico vero Dio.[213]

Ratzinger comprende che la considerazione agostiniana del paganesimo è legata alla percezione del peccato quale separazione radicale tra l'umanità e Dio.[214] Tale consapevolezza si rivela capitale per la sua indagine ecclesiologica. Esplorando la riflessione agostiniana sul peccato, Ratzinger è in grado di stabilire un collegamento con la dottrina agostiniana della mediazione, basata sull'azione redentrice di Dio in Cristo. In questo modo, egli ne rivela il significato cristologico ed ecclesiale. Ratzinger si rende conto che, concentrandosi sulla realtà del peccato originale, Agostino insiste sulla necessità della mediazione divina, al fine sia di ristabilire il legame tra l'umanità e Dio – soprattutto ricreando nell'essere umano la *forma Dei* – che di realizzare la vera *beatitudo*. Ratzinger coglie così un elemento centrale: secondo Agostino, Cristo rappresenta l'unico mediatore che rende possibile il rinnovamento dell'essere umano.[215] Si tratta di una rigenerazione antropologica realizzata tramite l'istituzione di un nuovo sacrificio, un sacrificio rappresentato dall'amore per il prossimo e per Dio.[216] Nel pensiero agostiniano, tutto ciò si realizza mediante la comprensione dell'amore per il prossimo quale cammino verso Dio, un sentiero da attraversare nella fede in Cristo.[217] Ratzinger è convinto che la realtà teologica della mediazione cristica dischiuda l'orizzonte ecclesiologico di Agostino. Egli percepisce che nel pensiero agostiniano la mediazione cristica si realizza – e si attualizza – all'interno della comunità ecclesiale. Osserva che l'unione tra l'essere umano e Dio, inaugurata dalla mediazione salvifica di Cristo,

---

riassuntiva della concezione agostiniana di Dio, utile per un approfondimento dello studio ratzingeriano consacrato ad Agostino, cfr. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, cit., pp. 84-89.

[212] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 266-267.

[213] Cfr. ivi, pp. 272-273.

[214] Cfr. ivi, p. 268.

[215] Per uno studio approfondito della categoria cristologica di 'mediazione' nell'interpretazione agostiniana, cfr. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, cit., pp. 139-144.

[216] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 271-272.

[217] Cfr. ivi, pp. 286-287; p. 291.

ISSN 2385-216X

così come concepita da Agostino, possiede una dimensione intrinsecamente ecclesiologica:[218] a suo avviso, Agostino la caratterizza effettivamente come il legame tra il fedele e il *corpus Christi*, cioè la Chiesa,[219] partecipando all'opera della salvezza operata da Cristo, di cui essa peraltro garantisce la presenza nel mondo.[220]

Nell'ottica ratzingeriana, Agostino accentua così l'unità con Cristo a partire da tre aspetti della stessa realtà, ovvero il *sacramentum corporis Christi*, il *corpus Christi* e la *caritas*. Con l'espressione agostiniana di *sacramentum corporis Christi* Ratzinger intende la Chiesa quale *signum* del *corpus Christi*. Questa locuzione indica, nel pensiero agostiniano, un'equivalenza tra la Chiesa visibile e il sacramento dell'Eucaristia, cioè il segno che introduce nel vero corpo di Cristo.[221] Ratzinger intende dapprima il concetto agostiniano di *corpus Christi* come il sacrificio cristiano e il sacramento eucaristico. In seguito, tenuto conto del contesto della polemica antipagana di Agostino, il teologo tedesco lo concepisce quale sintesi di due nozioni: una eucaristica ed ecclesiale, correlata alla teologia di Tertulliano e di Cipriano, l'altra metafisica, legata agli sviluppi antignostici. Secondo Agostino, se da un lato la partecipazione all'Eucaristia introduce alla realtà della comunità ecclesiale, al *corpus Christi*, dall'altro lo stesso *corpus Christi* supera la cornice sacramentale per indicare la visione cristiana della *civitas* per eccellenza, vale a dire la *civitas Dei*, che sostituisce la *civitas terrena* dei pagani.[222]

Infine, Ratzinger determina l'importanza della *caritas* per la riflessione agostiniana. La *caritas* è concepita da Agostino come l'elemento che struttura e garantisce l'unità della Chiesa. Per Agostino, l'essenza del culto cristiano consiste nel sacramento del sacrificio di Cristo[223] quale riflesso della realtà e dell'essenza della comunità ecclesiale, dunque della sua identità di *corpus Christi*.[224] Ratzinger mostra che la *caritas* non rappresenta solo l'espressione del fondamento eucaristico dell'ecclesiologia agostiniana, l'insistenza sull'*unità* ecclesiale, ma anche la visione propriamente cristiana del culto divino. In quanto amore cristiano concreto, la *caritas* attualizza l'autentico *sacrificium christianorum* nella distinzione, quindi nell'opposizione, tra il culto cristiano e quello pagano.[225] Seguendo l'orizzonte agostiniano, Ratzinger definisce di conseguenza

---

[218] Per una comprensione della cristologia agostiniana, cfr. G. BONNER, *Christ, God, and Man in the Thought of St. Augustine*, in «Angelicum», 1984, 61, pp. 268-294.

[219] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 289-290.

[220] Cfr. ivi, p. 287.

[221] Cfr. ivi, pp. 288-289.

[222] Cfr. ivi, pp. 290-291; p. 295.

[223] Per uno studio approfondito della riflessione cristologica di Agostino sul sacrificio, cfr. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, cit., pp. 147-151.

[224] In particolare, sulla rilevanza del sacrificio di Cristo per la vita ecclesiale, cfr. ivi, pp. 151-155.

[225] Sul concetto di 'sacrificio' nell'Antichità, si rivelano utili alcune ricerche di storia comparata delle religioni. Esse hanno il merito di chiarire, sebbene almeno in parte, la percezione che

ISSN 2385-216X

il sacrificio cristiano come il sacrificio eucaristico di Cristo realizzato in forma concreta nella Chiesa, attraverso il quale la comunità ecclesiale non solo diventa *corpus Christi*, ma viene anche intesa come il luogo della vera adorazione di Dio, nonché del compimento della *beatitudo*. A questo significato liturgico del sacrificio cristiano, visto come il sacrificio eucaristico per mezzo del quale viene plasmata l'esistenza cristiana,[226] Ratzinger ne aggiunge un altro incentrato sulla dimensione etico-individuale presente nell'amore per il prossimo.[227]

In seguito allo studio del dibattito agostiniano col paganesimo, e come conseguenza delle riflessioni teologiche ed ecclesiologiche, Ratzinger esplora le diverse denominazioni impiegate da Agostino per riferirsi alla Chiesa. In particolare, egli si concentra sulle espressioni *domus Dei*, *civitas Dei*, *templum Dei* e *populus Dei*. Nella terminologia agostiniana, Ratzinger nota innanzitutto la presenza di una distinzione fondamentale tra la *domus Dei* e la *civitas Dei*, sempre basata sulla differenziazione tra due sfere della realtà, ovvero tra il *mundus sensibilis* e il *mundus intelligibilis*. Egli presenta la visione agostiniana della *civitas Dei* come realtà intelligibile e metafisica, legata certo al *mundus intelligibilis*, ma che trova espressione all'interno del *mundus sensibilis*, più precisamente nella comunità dei credenti. Approfondendo questa prospettiva, Ratzinger osserva che il *mundus intelligibilis*, vale a dire la realtà stessa di Dio, si presenta al cuore del *mundus sensibilis* mediante la Chiesa. Secondo Ratzinger, in Agostino la realtà divina, originariamente inaccessibile agli uomini, diventa accessibile attraverso il *corpus Christi*, la comunità ecclesiale, presentata nell'immagine della tenda stabilita sulla terra da Dio.[228]

Ratzinger non interpreta le categorie agostiniane di *civitas Dei* e di *civitas terrena* come personificazioni rispettivamente della Chiesa e dello Stato.[229] Al contrario, egli riconosce che, secondo Agostino, la *civitas Dei* trova massima espressione nella comunità ecclesiale, una realtà in cui è contenuto un nucleo di intelligibilità, ma solo in quanto *corpus Christi*. Ratzinger respinge con ciò qualsiasi interpretazione idealistica e teocratica della nozione di *civitas Dei*[230] rilevando

---

i politeismi antichi avevano del sacrificio, e ciò lontano da qualsiasi forma di teologizzazione cristiana. Al riguardo, cfr. V. MEHL, P. BRULÉ (eds.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2008; F. PRESCENDI, *Sacrifier en Grèce et à Rome*, in ID., BORGEAUD (eds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Égypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 31-52; V. PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI (eds.), *«Nourrir les dieux?». Sacrifice et représentation du divin*, Presses universitaires de Liège, Liège 2011.

[226] Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 421-422.

[227] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 291.

[228] Cfr. ivi, pp. 318-322.

[229] Cfr. CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, cit., p. 22.

[230] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 54-55. Ratzinger prende le distanze da qualsiasi forma di interpretazione idealistica della *civitas Dei* così come era stata proposta, sulla scia della scuola harnackiana, non solo da Scholz, ma anche da quei

che nel pensiero agostiniano essa si riferisce a un universo concettuale più ampio, il quale comprende sia il mondo angelico che l'insieme dei credenti.[231] Agostino percepisce le *civitates* come due realtà angeliche che traspongono sull'umanità la loro divisione, la loro dualità.[232] Entrambe vengono originate da due tipologie di amore: la *civitas terrena* dalla *cupido*, la *civitas Dei* dalla *caritas*.[233] Ratzinger osserva che Agostino giunge a identificare la *civitas Dei* con la Chiesa visibile dei sacramenti, quindi con la comunità dei fedeli in pellegrinaggio nel mondo, un'unità in cammino che avanza verso Dio nella *communio caritatis* resa possibile dal sacramento eucaristico.[234]

Al di là delle possibili corrispondenze tra le nozioni di *domus* e di *civitas*,[235] il teologo tedesco presenta un'altra idea importante per la visione ecclesiologica di Agostino, ovvero Cristo come fondamento. Il principio agostiniano del *Christus habere in fundamento* si manifesta nell'accettazione di Cristo nella fede, così come nell'attaccamento dei fedeli alla vera Chiesa fondata sulla retta dottrina e sui sacramenti.[236] Secondo Ratzinger, alla profondità dell'immagine ecclesiologica di Cristo quale capo del corpo, quindi della Chiesa, Agostino aggiunge quella di Cristo come *fundamentum* della Chiesa stessa.[237] Per Agostino, queste immagini esprimono la nozione di *unitas* in Cristo.[238]

Collegata alla riflessione sulla *domus Dei* è quella relativa al *templum Dei*, espressioni riferite al concetto di 'abitazione' o di 'inabitazione' divina. Ratzinger sottolinea che, per quanto attiene al concetto di *templum Dei*, Agostino non trova alcuna corrispondenza tra le nozioni di 'tempio pagano' e di 'basilica cristiana', quest'ultima intesa come edificio materiale, luogo delle riunioni liturgiche cristiane. Ratzinger mostra infatti che nella percezione agostiniana la realtà corrispondente al tempio pagano è quella della comunità ecclesiale vivente che, riunita intorno all'Eucaristia, sostituisce nel culto le funzioni e il ruolo degli edifici sacri della tradizione sia pagana che giudaica.[239] In questo modo, Ratzinger coglie una trasformazione nell'ecclesiologia agostiniana. Mentre nel periodo giovanile Agostino pone l'accento sull'interiorità, sulla spiritualità, rappresentando la salvezza in modo intimo, cioè come legata all'inabitazione di Dio nella

---

lettori moderni influenzati dall'idealismo tedesco. Si trattava di una visione che Ratzinger afferma con forza essere estranea al pensiero agostiniano. Per giunta, Ratzinger confuta un'interpretazione politico-teocratica della *civitas Dei*.

[231] Cfr. ivi, p. 416.

[232] Cfr. ivi, pp. 367-368.

[233] Cfr. ivi, p. 375.

[234] Cfr. ivi, p. 376; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 32.

[235] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 336-337.

[236] Cfr. ivi, pp. 330-331.

[237] Cfr. ivi, p. 333.

[238] Cfr. ivi, p. 335.

[239] Cfr. ivi, pp. 322-324.

ISSN 2385-216X

coscienza umana, durante la maturità egli rivaluta la realtà storica della Chiesa in quanto *corpus Christi*, insistendo sul mistero dell'incarnazione e sulla presenza di Cristo nella storia.[240]

In relazione al mondo pagano, Ratzinger rivela l'importanza che la nozione di *caritas* assume in relazione a quella di *populus Dei*. Di fronte al paganesimo, Agostino presenta la Chiesa quale vero *populus Dei*, l'autentica comunità che offre a Dio il vero sacrificio nella *caritas*.[241] Nell'ottica agostiniana, l'insieme di coloro che professano la fede in Cristo, pellegrini sulla terra, costituisce il *populus Dei* nella sua più intima dimensione cultuale e sacrificale, dunque eucaristica.[242] Ratzinger sottolinea ulteriormente il carattere unico del *populus Dei* come realtà trascendente la semplice dimensione empirica.[243] L'espressione agostiniana rinvia a una lettura dei testi biblici che consente di comprendere il *populus Dei* prima nel suo significato veterotestamentario, poi in quello neotestamentario. Coglie, infatti, in questa lettura agostiniana l'affermazione di una prefigurazione veterotestamentaria del vero *populus Dei*, annunciato e realizzato nel Nuovo Testamento, e di cui la Chiesa visibile è immagine;[244] in questo modo, egli collega le dottrine agostiniane del *populus Dei* e della *civitas Dei*. Secondo Ratzinger, la *civitas* e il *populus* dell'Antico Testamento prefigurano, nell'interpretazione agostiniana, la *civitas* e il *populus* del Nuovo Testamento.[245] Pertanto, il concetto agostiniano di *populus Dei* viene sintetizzato nella presentazione della realtà della Chiesa fondata in Cristo, organizzata intorno alla carità e radicata nella fede in Dio, che vive nell'attesa del compimento escatologico.[246] L'approfondimento agostiniano di tali connessioni comporta, per Ratzinger, sia uno studio della teologia biblica che una riflessione teologica sulla *polis* e sulla *civitas*,[247] con uno sguardo attualizzante sulla tradizione teologica nordafricana,[248] in risposta alle obiezioni pagane rivolte al cristianesimo.[249]

In sostanza, Ratzinger ritiene che la nozione agostiniana di *domus Dei* non riguardi lo spazio fisico del culto cristiano, bensì la comunità riunita per celebrare l'Eucaristia, la quale si pone sullo stesso piano dei templi pagani e del tempio giudaico. Tramite una lettura cristologica della Scrittura, Agostino considera la Chiesa, corpo di Cristo, come il vero *templum Dei* che, in quanto assemblea strutturata dalla fede e dalla carità, trova fondamento in Cristo. Ratzinger osserva

---

[240] Cfr. ivi, pp. 324-327.

[241] Cfr. ivi, p. 375.

[242] Cfr. ivi, p. 381.

[243] Cfr. ivi, p. 407.

[244] Cfr. ivi, pp. 396-397.

[245] Cfr. ivi, p. 397.

[246] Cfr. ivi, pp. 416-417.

[247] Cfr. ivi, p. 397.

[248] Cfr. ivi, pp. 396-397.

[249] Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418; CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, cit., p. 19.

ISSN 2385-216X

quindi che, sebbene ricorrente nell'opera di Agostino, il concetto di 'casa di Dio' non rappresenta il centro dell'ecclesiologia agostiniana.[250] L'importanza dell'appellativo *domus Dei* è quindi inferiore a quella delle altre due denominazioni ecclesiologiche di *corpus Christi* e di *populus Dei*.[251] Infatti, egli nota che il *populus Dei*, il popolo 'liturgico' che costituisce la Chiesa visibile, segno anticipatore della comunità ecclesiale escatologica, deve la propria esistenza, in quanto comunità dei sacramenti, al *corpus Christi*.[252] Secondo lui, Agostino vede l'essenza della Chiesa nel *corpus Christi*, al punto che la comunità ecclesiale può essere definita *populus Dei* solo in quanto *corpus Christi*.[253] Nel pensiero di Agostino, l'applicazione dell'immagine del *populus Dei* alla Chiesa può essere concepita soltanto in riferimento al *corpus Christi*, e ciò per mezzo di una trasposizione cristologico-pneumatologica del concetto stesso.[254]

CONCLUSIONE

In questo articolo abbiamo analizzato l'applicazione dei principi teologico-ermeneutici appresi, sviluppati e utilizzati da Ratzinger, concentrandoci su una pubblicazione di argomento patristico, dedicata precisamente all'ecclesiologia agostiniana. Quest'opera rappresenta la prima realizzazione dei principi teologici da lui adottati. Inoltre, abbiamo studiato le circostanze della scelta della tematica, le linee guida ecclesiologiche seguite e il metodo di ricerca impiegato. Oltre a riprodurre fedelmente lo studio ratzingeriano sul pensiero ecclesiologico di Agostino, abbiamo visto in quale modo Ratzinger combina – e pone in dialogo – all'interno della riflessione teologica quelle dimensioni analitico-ermeneutiche che, a partire dalla lettura puntuale realizzata da Salamito, vengono definite rispettivamente 'storicizzazione' e 'attualizzazione'.

Dal punto di vista ratzingeriano, la storicizzazione, come attitudine di contestualizzazione e di comprensione di un pensiero del passato, si integra con l'attualizzazione, quale tendenza a constatare la validità dello stesso pensiero per il presente. La finezza teologica di Ratzinger si esprime da un lato nel prendere sul serio i dati storici, biblici e patristici, dall'altro nella capacità di 'rivitalizzarli' per una comprensione cristiana del presente, dunque attiva sul piano filosofico-teologico e su quello spirituale.

Nella lettura dei Padri della Chiesa, la prospettiva di Ratzinger combina l'attenzione al metodo storico, cioè positivo, in teologia con le questioni sollevate dalle nuove ricerche in ambito cristianistico. In un certo senso, egli trova questi elementi nel pensiero di Agostino, adottandoli nello studio dell'opera agostiniana e considerandone i confronti teologici con il donatismo e il

[250] Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 412-414.

[251] Cfr. ivi, p. 337.

[252] Cfr. ivi, p. 54.

[253] Cfr. ivi, pp. 416-417.

[254] Cfr. MAYER, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, cit., p. 317.

ISSN 2385-216X

paganesimo. Pertanto la 'dialogicità' che caratterizza il pensiero ratzingeriano trova un fondamento nell'attitudine dialogica di Agostino, specialmente nel suo riferimento alla tradizione teologica nordafricana. In sostanza, le due tendenze ricorrenti nella teologia ratzingeriana non solo si riferiscono costantemente l'una all'altra, ma possono essere comprese l'una a partire dall'altra.

gabriel.palasciano@gmail.com

(Universität Wien)

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 385-411

Luca Pellarin

GIORGIO AGAMBEN ALS LESER FRANZ C. OVERBECKS*

GIORGIO AGAMBEN AS READER OF FRANZ C. OVERBECK

The thought of the German theologian Franz C. Overbeck (1837-1905) has not been well received, and yet not so much in terms of quality but of quantity. Despite the theoretical value of hisœuvre, Overbeck's name still remains mysterious, if not obscure. Nevertheless, one can come across it in the work of Giorgio Agamben (1942). Such a circumstance cannot sur-prise those familiar with the Italian philosopher, who often draws on even little-known au-thors from the most diverse disciplines. After paying the necessary attention to Agamben as a reader in general, and as a reader of theology in particular, the present paper will assess hisreferences to Overbeck, concluding that the Italian philosopher's appeal to the German theologian, however spare, limited, and "unaware", does not fail to strike a chord, especially as regards the interpretation of Overbeck's notion of "Urgeschichte".

Als Italiener, der sich mit Philosophie beschäftigt, bin ich zuweilen auf das Werk von Giorgio Agamben gestoßen; ebenso konnte ich als Historiker der Religionsphilosophie, der Franz C. Overbeck (1837–1905) beforscht, bei dieser Lektüre, umso mehr angesichts der immer noch dürftigen Rezeption Overbecks,[1] das Erscheinen seines Namens in Agambens *Œuvre* nicht übersehen.

---

* Wann immer es möglich war, habe ich auf eine englische Bibliographie verwiesen; bei ‚direkten' Zitaten ist daher (sofern vorhanden) die doppelte Literaturangabe (Deutsch und Englisch) aufgeführt. Aufgrund der Tatsache, dass die englischen Versionen der im Laufe der Seiten genannten Werke nicht immer verfügbar sind bzw. manchmal nur Übersetzungen von Teilen von ihnen vorliegen, werden die Titel der Texte stattdessen stets in der Originalsprache angegeben.

[1] Referenzartikel für die Analyse der Overbeck-(Nicht-)Rezeption, die bereits in den 1970er Jahren eingehend untersucht wurde (vgl. A. Pfeiffer, *Franz Overbecks Kritik des Christentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, S. 9–24, und R. Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Theologischer, Zürich 1977, S. 14–64, insbesondere S. 43–64), sind heute M. Henry,

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

Davon ausgehend besteht das Hauptziel dieses Artikels nicht in erster Linie darin, die Rolle Overbecks für Agambens theoretische Zwecke im Detail zu untersuchen,[2] sondern zu beurteilen, ob die Inanspruchnahme durch den italienischen Philosophen dem deutschen Theologen gerecht wird; jedoch kann man, um dieses Ergebnis zu erreichen, freilich das philosophische Verständnis dieser Inanspruchnahme nicht völlig ausklammern. Deshalb geht man, um dem Bedürfnis nach einem skizzierten theoretischen Überblick, der aber in der Ökonomie des Artikels nicht zu viel Raum einnehmen kann, sofort nachzukommen, von der Beschreibung dessen aus, was Agamben (philosophisch) tut, wenn er auf das Denken eines Autors zurückgreift – dies allerdings nicht ohne voranzustellen, dass jeder zunehmend fokussierte Teil dieses Aufsatzes in den nächsten einführt und als notwendige Voraussetzung dafür dient.

I. AGAMBEN ALS LESER

«*Agamben as a Reader*» ist der Titel von A. Kotskos und C. Salzanis Einleitung zu *Agamben's Philosophical Lineage*, einem 2017 herausgegebenen Buch, das den Einfluss von dreißig Autoren auf Agambens Denkweise erläutert.[3] Darin gehen Kotsko und Salzani auf das ein, was sie als »*four main concepts, which constitute, as it were, the backbone and the rationale of his* [*scil.* Agamben's] *reading practices: tradition, study, citation and* Entwicklungsfähigkeit« bezeichnen.[4] In Anbetracht des Themas der vorliegenden Analyse sind von diesen "*four 'concepts'*" hier nur das erste und letzte von Interesse, und zwar ‚Tradition'/‚Überlieferung'[5] und ‚Entwicklungsfähigkeit'. Was die (Kritik

---

Franz Overbeck. A Review of Recent Literature (Part 1), in »Irish Theological Quarterly«, LXXII, 2007, 4, S. 391–404, und ID., *Franz Overbeck. A Review of Recent Literature (Part 2)*, in »Irish Theological Quarterly«, LXXIII, 2008, 1–2, S. 174–191; zur philosophischen Rezeption Overbecks vgl. G. LEGHISSA, *"Il giubilo più tremendo deve essere il morire di un dio". Franz Overbeck e la filosofia del Novecento*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 764–788. Die Situation hat sich im letzten Jahrzehnt nicht wesentlich verändert.

[2] In einer interessanten Präsentation und Interpretation der italienischen Fassung von G. AGAMBEN, *The* Omnibus Homo Sacer (1995–2015), ed. by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, Stanford University Press, Stanford 2017, widmet A. RACITI, *Per una critica dell'archeologia filosofica. Nota a Giorgio Agamben,* Homo sacer. Edizione integrale. *1995–2015, Quodlibet, Macerata, 2018*, in »Teoria e critica della regolazione sociale«, VI, 2019, 1, S. 177–191, ihm einige Anregungen.

[3] Vgl. A. KOTSKO – C. SALZANI, *Agamben as a Reader*, in IID. (eds.), *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, S. 1–12.

[4] Ivi, S. 1.

[5] Deutsche Übersetzungen von Agambens Texten bieten beide Möglichkeiten an. Die Etymologie beider Wörter ist besonders bedeutsam und evokativ, was Agamben schätzt. Zur

der) Tradition/Überlieferung betrifft, die am besten zum Overbeck'schen Denken passt, so wird im dritten und wichtigsten, Overbeck selbst gewidmeten Teil des vorliegenden Beitrags darüber gesprochen. Ich fange also bei der ‚Entwicklungsfähigkeit' an. Zuvor aber noch eine kurze Klarstellung: Indem man von „Agamben als Leser" redet, versteht sich das Lesen nicht als ein passiver Prozess, sondern als eine aktive philosophische Methodologie der Interpretation und Bearbeitung des dargelegten Materials.

Die Entwicklungsfähigkeit, über die Kotsko und Salzani leider nicht viel sagen, ist ein „Begriff", den Agamben nach eigener Auskunft von dem deutschen Philosophen L. Feuerbach haben soll. Die Stelle Feuerbachs, auf die sich Agamben bezieht, ist das Vorwort zum zweiten Band der *Geschichte der neuern Philosophie* mit dem Titel *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (1837). Dies ist zwar nicht einer der berühmtesten Ausschnitte (und Werke) Feuerbachs, aber die Bezugnahme auf unbekannte "*snapshots*" der Geschichte des Denkens ist eine der Besonderheiten der Agamben'schen Art des „Philosophierens". Hier folgen nun einige der markantesten Auszüge aus Feuerbachs Vorwort:

> Die ‚Entwicklungsfähigkeit' ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist [...] Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren ‚Sinns' einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das ‚Positive' in ihr ist, die ‚Darstellung' ihrer ‚Idee' innerhalb der zeitlich-bedingten, endlichen ‚Bestimmungsweise' dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee [...] Das Mittel der Entwicklung ist ebensowohl eine ‚analytische' als ‚synthetische' Thätigkeit – eine analytische, indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahirt, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten ‚nicht gesagt' ist, aber doch implicite in ihm liegt, daher nur ein Objekt der ‚Meditation', nicht der empirischen Wahrnehmung ist – eine ‚synthetische', indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolirten, scheinbar nicht in einer Beziehung zu einander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee eruirt. Die Entwicklung ist daher eine ‚genetische' Thätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint, und so lange es, so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet. Aber sie ist nothwendig eine ‚historisch-gebundene' und ‚bestimmte' Thätigkeit. Sie muss sich stets stützen auf ‚bestimmte Data', aus denen, sei es nun ‚direkt' oder ‚indirekt', hervorgeht, dass wirklich diese Entwicklung, diese Genesis dem wahren unverkennbaren Sinn und Geist des Philosophen gemässt ist [...] Die Idee der entwickelnden Darstellung ist die ‚organische' Thätigkeit. Die Entwicklung soll ‚Reproduktion', ‚Metamorphose' sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht ‚als ein Fremdes', sondern so als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigne Thätigkeit Vermitteltes, Assimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder ‚ausschwitzt'. Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie entspricht eine Darstellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt sind hier nicht äusserliche, sondern innerliche, ‚immanente' Handlungen des Geistes – ‚Gedanken' –, wo die Ursache in der Wirkung, die Wirkung in der Ursache bleibt. Die Intelligenz versetzt sich in ihrer

---

philosophischen Bezeichnung dieser „Begriffe" in der Geschichte des deutschen Denkens vgl. V. STEENBLOCK, a. v. *Tradition*, in K. GRÜNDER – J. RITTER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. X, Schwabe, Basel 1998, S. 1315–1329, und ID., a. v. *Überlieferung*, in G. GABRIEL – K. GRÜNDER – J. RITTER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. XI, Schwabe, Basel 2001, S. 44–46.

ISSN 2385-216X

Entäusserung nicht in ein ‚fremdes' Element; der Gedanke äussert sich, um wieder gedacht, nicht um etwa gesehen oder geglaubt zu werden; er bleibt stets in seiner Heimat, seinem Ursprunge. ‚Die' Kraft, die ihn erzeugt hat, ‚dieselbe' ist es, ‚dieselbe' muss es sein, die ihn wieder erzeugt.[6]

Trotz der Komplexität des Abschnitts erscheint es dennoch möglich, einige Anmerkungen zu formulieren. Was ein Philosophiehistoriker nicht übersehen kann, ist die hegelianische Haltung dieser Zeilen des noch jungen Feuerbach: Der Einfluss seines „geistigen Lehrmeisters" G. W. F. Hegel ist ziemlich stark. „Philosophieren" wird einerseits als eine tausendjährige und gemeinschaftliche (im hegelschen Vokabular: „universelle") Tätigkeit beschrieben, von der von allen Ideen eines Autors diejenigen überleben, die für das rationale Fortschreiten des absoluten Geistes funktional sind; andererseits als eine Aktivität, bei der die historisch-zeitliche Gegebenheit, in der der Philosoph „sich bewegt", eine entscheidende Rolle spielt. Um den Punkt besser zu begreifen, könnte man bezüglich des zweiten Merkmals sagen, dass der vieldiskutierte Satz aus Hegels *Einleitung* zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820–1821) – »[...] ist auch die Philosophie, ‚ihre Zeit in Gedanken erfaßt'«[7] – sich hier nicht nur, wie vor allem im Hinblick auf *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839) oft argumentiert wird, auf Hegels eigenes System der Philosophie anwenden lässt, sondern auch Anlass zur Neubewertung der Individualität jedes einzelnen Autors gibt, wie es in dem Text von Feuerbach für G. W. Leibniz der Fall ist.

Weitergehend könnte die Behauptung, „die Entwicklungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist", auch bedeuten, dass man von (echter) Philosophie sprechen sollte, wenn ein Begriff, ein Gedanke, eine ganze Philosophie bzw. eine Idee entwickelt werden kann. Anders ausgedrückt: Um „Philosophie" zu sein, hat dieser Begriff, dieser Gedanke usw. die Möglichkeit der Permutation der vorgestellten Ideen vorzusehen – zu umfassen. Auf diese Weise könnte ein jahrhundertelanger, zeitbedingter und potenziell unendlicher Dialog entstehen. Potenziell unendlich ist selbstverständlich die Gelegenheit, den Begriff, den Gedanken usw. zu entwickeln. Jedoch bedeutet das nicht, dass einige Entwicklungen nicht auszuschließen wären. Der Begriff, der Gedanke usw. sind unendlich interpretierbar, aber nicht alle Interpretationen können für möglich gehalten werden.

Was nun Agamben betrifft, so ist nicht immer klar, was er mit „Entwicklungsfähigkeit" meint. Fest steht, dass er eine sehr individuelle Interpretation der Passage anbietet – ein Aspekt, der mit den Absichten sowohl Hegels als auch Feuerbachs übereinstimmt, obgleich Agamben beide „Systeme", auf denen diese Absichten beruhen, ablehnt. In Signatura rerum. *Sul metodo* (2008), demjenigen Buch, die er der/seiner philosophischen Methode widmet, argumentiert der

[6] L. FEUERBACH, *Geschichte der neuern Philosophie. Band 2. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, Brügel, Ansbach 1837, S. I–III. Diesen Auszug habe ich ausführlich mit Marcus Döller und David Palme diskutiert, bei denen ich mich bedanke.

[7] G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14* (1820–1821), ed. by K. Grotsch, Meiner, Hamburg 2017, S. 20, ID., *Elements of the Philosophy of Right* (1820–1821), en. tr. by H. B. Nisbet, ed. by A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991, S. 21.

ISSN 2385-216X

Philosoph zunächst, dass Entwicklungsfähigkeit die Zuschreibung (auch ohne Gewissheit) von Theorien und Auslegungen an andere Autoren ist, ohne die Erkenntnisse eines anderen zu unterdrücken oder den Ruhm dafür zu ergattern[8] – ein nobler Zug, der aber den Verdacht aufkommen lässt, dass sich dahinter etwas verbirgt, sodass Agamben mindestens zwei andere philosophische Konzeptionen in demselben Werk erwähnt, die vielleicht leichter mit dem vergleichbar sind, was Feuerbach mit „Entwicklungsfähigkeit" im Sinne hat, als die gegebene Interpretation. Um sie kurz in Erinnerung zu rufen, geht die erste auf I. Kants *Logik* (1800) zurück, in der behauptet wird, dass jede Philosophie auf den Trümmern einer anderen aufbaut.[9] Die zweite bezieht sich dagegen auf W. Benjamins Idee, dass die Vergangenheit ein Element (Index, Bild, *signatura*) des Geheimnisses in sich trägt, das erst in einer bestimmten Epoche offenbart wird und zur Lesbarkeit kommt.[10] Obwohl all dies Agambens Entwicklungsfähigkeit ist, gehört dazu auch etwas mehr. ‚Wie das gleiche Beispiel Entwicklungsfähigkeit-Feuerbach zeigt', besteht die Entwicklungsfähigkeit für Agamben in einer personalisierten Ausarbeitung und konsequenten Aneignung eines oft sekundären, marginalen oder vergessenen „Begriffs" (es geht nicht nur um Begriffe) der Geschichte des Wissens. Sein Ziel ist, den „Begriff" auf das Argument, das er verfolgt, zuzuschneiden. Als direkte Folge fällt somit die Barriere zwischen dem Ersteller des „Begriffs" und seinem Interpreten; was die oben genannte Zuschreibung von Theorien und Auslegungen an andere Autoren erklärt. Auf diese Weise entsteht eine Form des „Philosophierens", bei der man sich allerdings nicht wundern sollte, wenn von dem ursprünglich ausgegangenen „Begriff" nichts oder nur wenig mehr als der Name übrig bleibt; bzw., im Vokabular von Agamben, der seine Methode gut zu beschreiben weiß,[11] die *signatura*: »Etwas, das ein Zeichen oder einen Begriff markiert und überschreitet, um sie an eine bestimmte Interpretation oder einen bestimmten Bereich zu verweisen, ohne jedoch das Semiotische zu verlassen und eine neue Bedeutung oder einen neuen Begriff zu bilden«.[12]

---

[8] Vgl. G. AGAMBEN, *The Signature of All Things. On Method* (2008), en. tr. by L. D'Isanto (together with K. Attell), Zone Books, New York 2009, S. 7–8.

[9] Vgl. ivi, S. 82, und I. KANT, *Logic* (1800), en. tr. by R. S. Hartman – W. Schwarz, Dover, New York 1988, S. 29–30.

[10] Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 71–73, W. BENJAMIN, *The Arcades Project* (1982), en. tr. by H. Eiland – K. McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge/London 1999, S. 462–463 (N3,1), und ID., *On the Concept of History* (1942), in ID., *Selected Writings. Volume 4. 1938–1940*, en. tr. by E. Jephcott *et al.*, ed. by H. Eiland – M. W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge/London 2006, S. 389–411, insbesondere S. 389–390.

[11] Es ist kein Zufall, dass Kotskos Schlussfolgerung zu KOTSKO – SALZANI (eds.), *Agamben's Philosophical Lineage*, zit. den Titel *Agamben as a Reader of Agamben* trägt (vgl. S. 303–313).

[12] G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung.* Homo Sacer *II.2* (2007), ge. tr. by A. Hiepko, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, S. 17, ID., *The*

ISSN 2385-216X

In Anbetracht des Anliegens dieser Analyse kann an dieser Stelle mit der Darlegung der Agamben'schen Definition von „Entwicklungsfähigkeit" aufgehört werden. Ob Feuerbach das auch so gesehen hätte, ist hier nicht von besonderer Relevanz. Somit soll nun dieser erste Schritt abgeschlossen werden, indem man auf ein ziemlich starkes, pietätloses Bild zurückgreift. Einerseits in der Hoffnung, das endgültige Verständnis dessen zu erreichen, was bei der bisherigen Erklärung des Konzepts „Entwicklungsfähigkeit" vielleicht nicht deutlich genug erfasst wurde; andererseits, um sich mit einem intuitiven und wirksamen (weil und wenn auch leider obszönen) Werkzeug auszurüsten, mit dem man die „Genauigkeit" der Inanspruchnahme der Theologie und des deutschen Theologen vonseiten des italienischen Philosophen „abschätzen" kann. Wenn man also die gleiche philosophische Übung des italienischen Philosophen durchführt und daher in der Geschichte des Wissens nach einem anderen Ausschnitt sucht, der mindestens so gut wie der von Feuerbach als Beschreibung von Agambens eigentümlicher Art des Lesens (bzw. „Philosophierens") dient, könnte man auf das Jahr 1973 zurückgehen. In diesem reagierte G. Deleuze mit einem langen Brief (*Lettre à Michel Cressole*), der als *Lettre à un critique sévère* bekannt ist und als Vorwort zu M. Cressoles *Deleuze* veröffentlicht wurde, auf die Kritik, die Cressole selbst in dem Buch an ihm geäußert hatte. Dabei wollte er erläutern, was zumindest ursprünglich ‚seine' Weise des „Philosophierens" war: »Aber vor allem bestand meine Art, heil da rauszukommen, glaube ich, darin, die Philosophiegeschichte als eine Art Arschfickerei zu betrachten oder, was auf dasselbe hinausläuft, unbefleckte Empfängnis. Ich stelle mir vor, einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre«.[13] ‚Ich wage zu behaupten: ein eheliches uneheliches Kind'.

II. AGAMBEN ALS LESER VON THEOLOGIE[14]

Eine solche Herangehensweise an die Texte, die mir (gewissermaßen) legitim erscheint, zumindest solange den Thesen eines Autors nicht offen widersprochen oder sie bewusst trügerisch wiedergegeben werden, wird von Agamben auf alle von ihm angesprochenen

---

Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government. Homo sacer *II.4* (2007), in ID., *The* Omnibus Homo Sacer, zit., S. 375.

[13] G. DELEUZE, *Brief an einen strengen Kritiker* (1973), in ID., *Unterhandlungen. 1972–1990* (1990), ge. tr. by G. Roßler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, S. 15, ID., *Letter to a Harsh Critic* (1973), in ID., *Negotiations. 1972–1990* (1990), en. tr. by M. Joughin, Columbia University Press, New York 1995, S. 6.

[14] Was dagegen Overbeck als Leser von Philosophie betrifft, so behandle ich dieses Thema derzeit an anderer Stelle ausführlich.

ISSN 2385-216X

Wissenszweige angewendet, einschließlich des theologischen Bereichs.[15] Bevor man also ein Beispiel anführt, lohnt es sich vielleicht, einige Worte über sein Verhältnis zur Theologie zu verlieren.

In einem Vortrag, den Agamben am 14. Juni 2019 im Italienischen Kulturinstitut in Berlin anlässlich der „DediKa 2019" hielt,[16] stellte er die Beziehung seines Denkens zur Theologie mit den Worten eines berühmten „Satzes" aus *Das Passagen-Werk* (1982 – posthum) von Benjamin her, von dessen Reflexion er einer der prominentesten Kenner ist: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr voll gesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben«.[17] Auch hier ist es nicht so wichtig, zu verstehen, was Benjamin mit diesem Satz wirklich im Sinn hatte. Darüber hinaus ist man geneigt, zu vermuten, dass sich Agamben in diesem Fall nicht sonderlich darum kümmert, was Benjamin mit den oben zitierten Worten meinte; selbst wenn die Passage für ihn von Bedeutung wäre, scheint es keinen besonderen Unterschied für seine Verwendung der Textstelle zu machen. Indem er darauf zurückgreift, will er im Grunde genommen die entscheidende und zugleich nebensächliche Rolle der Theologie für sein Philosophieren, für seine Philosophie, der er das Recht der Aneignung von „Ideen" der Ersteren zuspricht, beschreiben – Aspekte, die für diejenigen, die die Titel und Begriffe seines Werkes kennen, ganz offensichtlich sind.[18]

---

[15] Für einen theologischen Überblick über Agamben als Leser von Theologie vgl. I. GUANZINI, *Una debole forza messianica. Motivi teologici nella filosofia di Giorgio Agamben*, in »Teologia«, XXXIX, 2014, 2, S. 241–266.

[16] Vgl. G. AGAMBEN, *On Walter Benjamin's Messianism* (14. Juni 2019), Audiodatei verfügbar unter https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/ (konsultiert am 16. September 2019).

[17] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften. Band V.1–2. Das Passagen-Werk*, ed. by R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, S. 588 (N7a,7), ID., *The Arcades Project*, zit., S. 471 (N7a,7). Zur Komplexität des Auszugs (u. a. wegen der Schwierigkeit, „Löschblatt" zu übersetzen) und zu seiner möglichen Interpretation vgl. G. RICHTER, *Inheriting Walter Benjamin*, Bloomsbury, London/New York 2016, S. 35–58.

[18] Diese Art, mit „Bildern" über sein Werk zu berichten, ist sicherlich faszinierend, wenn auch manchmal für das Verständnis seiner Texte hinderlich. Es ist jedoch zu beachten, dass hinter einem solchen *modus operandi* ein Arbeitsmittel steht, das eine prominente philosophische (und theologische …) Geschichte hat (Platon, Aristoteles, Aquin, Kant usw.), nämlich die Analogie, die Agamben von E. Melandri erbt. Bei Letzterem verfasste er 2004 die Einleitung zur Neuauflage von *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), ein bemerkenswertes Essay, das eine Matrix seines 2008 erschienenen Buches über Methode ist (einige Absätze wurden unverändert übernommen) – vgl. G. AGAMBEN, *Archeologia di un'archeologia*, in E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Quodlibet, Macerata 2004, S. XI–XXXV; zum Zweck dieses Artikels vgl. ID., *The Signature*, zit., S. 19–20 und 96–99. In der Analogie liegt für Agamben die Logik der Archäologie (vgl. ID., *Archeologia di un'archeologia*, zit.), einer weder induktiven noch

ISSN 2385-216X

An dieser Stelle kann ein Beispiel zur Erläuterung helfen, warum für sein Denken die Theologie eine wichtige, aber untergeordnete Funktion (in Bezug auf die Philosophie) hat und wieso ich argumentiere, dass innerhalb bestimmter Grenzen, aber nur innerhalb dieser, d. h., wie gesagt, ohne den Thesen eines Autors ausdrücklich zu widersprechen oder sie wissentlich irreführend wiederzugeben, die Methode der Entwicklungsfähigkeit als eine Art des Philosophierens legitim ist. Außerdem können anhand dieses Beispiels auch weitere theoretische Erkenntnisse gewonnen werden, um das Problem, das dieser Artikel behandelt, besser zu verstehen.

Bevor ich mich mit Overbeck beschäftigt habe, widmete ich etwa drei Jahre dem Studium eines anderen deutschen Theologen, E. Peterson. „Zufällig" setzte sich Agamben auch mit ihm auseinander, und zwar viel ausführlicher als mit Overbeck. Peterson erfüllt, vielleicht noch mehr als Overbeck, alle Voraussetzungen, einen Autor zu verkörpern, der eine besondere Faszination auf Agamben ausübt – das erklärt, warum Letzterer die Möglichkeit hat, die oben erwähnten „Lesehilfsmittel" auf sein Denken anzuwenden: Er ist relativ wenig bekannt; seine Rezeption, wenn auch substanzieller und qualitativer als die von Overbeck, ist fast vollständig abhängig von der eines anderen Autors, C. Schmitt (im Falle Overbecks: F. Nietzsche); noch besser als Overbeck, der vor allem aus einem biographischen Grund lediglich unter Nietzsches reflektiertem Licht lebt (jedoch vorhanden auch bei Peterson), lebt er in Schmitts Schatten (hauptsächlich) aus einem theoretischen. Deshalb ist Peterson der paradigmatische Autor, an dessen Denken Agamben die Kunst der Entwicklungsfähigkeit ausüben kann. Allerdings ergibt sich trotz Agambens „Bekanntschaft" mit Peterson ein Problem, wenn der italienische Philosoph „um jeden Preis" zwischen Petersons Zeilen lesen will, was nicht geschrieben (und gemeint) steht. Somit profitiert er zweifellos von einer nur scheinbar zweideutigen, für seine Untersuchung der „Gouvernamentalität"[19] leicht zu verarbeitenden, liturgischen Überlegung. So wirft er seiner „Theorie" der Akklamation und Interpretation der Figur des Katechons fälschlicherweise vor, einer antisemitischen und faschistischen Ekklesiologie und Eschatologie/politischen Theologie Vorschub zu

---

deduktiven, sondern ‚paradigmatischen' Methode, d. h. der ‚einschließenden Ausschließung', die er spätestens seit 1995 mit der Definition der ersten seiner berühmten Figuren, nämlich der des *homo sacer*, verfolgt: vgl. ID., Homo Sacer. *Sovereign Power and Bare Life.* Homo sacer *I.1* (1995), in ID., *The* Omnibus Homo Sacer, zit., S. 1–159. Zu einer historisch-philosophischen Rekonstruktion des Problems der Analogie vgl. F. V. TOMMASI, Philosophia trascendentalis. *La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008; ausgehend von dem eben Gesagten schlägt Letzterer eine interessante, aber problematische Interpretation von Agambens Begriff der „Analogie" in Bezug auf das Thema der politischen Theologie vor: vgl. ID., *L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in »Democrazia e diritto«, XLV, 2008, 3–4, S. 215–229.

[19] Vgl. insbesondere AGAMBEN, *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 363–641, wo Peterson eine Hauptrolle spielt.

ISSN 2385-216X

leisten.[20] In diesem bestimmten Fall nimmt Agamben Peterson von hinten, ohne sich darum zu kümmern, ihm ein eigenes Kind (*scil.* Petersons) zu machen, so monströs oder unehelich dieses auch sein mag. Diese Beziehung führt zwar zur Geburt eines Kindes, aber eines, das, obwohl es laut Agamben immer noch den Namen Peterson trägt, keinerlei Blutsbande mit Letzteren hat – und haben sollte. In diesem Zusammenhang besteht also die Gefahr, dass ein solches Vorgehen, wenn es bewusst erfolgt, illegitim wird; ferner stellt es auch die normative Dimension infrage, indem es Anschuldigungen erhebt, ohne sich zu vergewissern.

III. AGAMBEN ALS LESER FRANZ C. OVERBECKS[21]

Vor der Betrachtung der theoretischen „Genauigkeit" von Agambens Inanspruchnahme Overbecks ist es notwendig, deren exakten Koordinaten anzugeben, nämlich auf welches Material (seine Quantität und „Qualität") man sich bezieht, wenn man von Agamben als Leser Overbecks spricht. Es genügt, vier Elemente zu unterstreichen: *1.* Das Vorkommen von Overbecks Namen in Agambens Werken ist nicht zahlreich[22] und in seiner theoretischen Substanz im dritten Kapitel der bereits erwähnten *Signatura rerum* (*Philosophische Archäologie*)[23] zu finden. *2.* Agamben verweist nur auf zwei Stellen in Overbecks Werk, denen jeweils die nächsten beiden Absätze gewidmet sind. *3.* Trotz seiner Kenntnis von *Über die Anfänge der patristischen Literatur*

[20] Vgl. C. SCHMIDT, *Die Rückkehr des Katechons. Giorgio Agamben contra Erik Peterson*, in G. CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines* Outsiders, Duncker & Humblot, Berlin 2012, S. 609–632, E. R. URCIUOLI, *Erik Peterson e l'acclamazione. Introduzione a un'ecclesiologia non fascista*, in »Humanitas«, LXXII, 2017, 5–6, S. 1090–1112, und L. PELLARIN, *Erik Peterson e la* στάσις. *Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, in »Humanitas«, LXXVI, 2021, 3, S. 445–477.

[21] Diese Einschätzung von Agambens Aufruf Overbecks stützt sich vor allem auf einen Vergleich zwischen AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 81–111, und F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 5. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel J–Z*, ed. by B. von Reibnitz (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1995 [= OWN 5], S. 610–630, nämlich die Hauptseiten des veröffentlichten Teils des *Kirchenlexicons*, den Overbeck den Themen des Urchristentums, der Urgeschichte und der Urliteratur widmet.

[22] Vgl. G. AGAMBEN, *The Time That Remains. A Commentary on the* Letter to the Romans (2000), en. tr. by P. Dailey, Stanford University Press, Stanford 2005, S. 126, ID., *The Signature*, zit., S. 78–82 und 86–88, ID., *The Sacrament of Language. An Archaeology of the Oath*. Homo sacer *II.3* (2008), in ID., *The* Omnibus Homo Sacer, zit., S. 312, ID., *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 380, und ID., *The Use of Bodies*. Homo sacer *IV.2* (2014), in ID., *The* Omnibus Homo Sacer, zit., S. 1128.

[23] Vgl. ID., *The Signature*, zit., S. 81–111.

ISSN 2385-216X

(1882)[24] liest der italienische Philosoph Overbeck immer nur mithilfe von *Christentum und Kultur*, eines philologisch ungenauen kleinen Sammelbands mit Einträgen aus Overbecks *Kirchenlexicon*, der 1919 von seinem Hauptschüler C. A. Bernoulli herausgegeben wurde.[25] Man bedenke, dass, während das *Kirchenlexicon*, d. h. die umfangreiche Sammlung von Überlegungen, die Overbeck zwischen 1856 und seinem Tod zum Zwecke der Abfassung des nie vollendeten Projekts einer profanen Kirchengeschichte zusammentrug, aus mehr als 20.000 Papierblättern im Oktavformat besteht (zu denen man weitere 15.000 hinzufügen sollte, die anfangs wohl zum *Kirchenlexicon* gehörten, jetzt aber als „exegetische und patristische Sammelstücke" katalogisiert sind), was etwa 25.000/30.000 Seiten eines „heutigen Buches" entspricht, *Christentum und Kultur* etwa 300 Seiten zählt.[26] Jedoch beschränkt sich Overbecks literarische Produktion nicht auf das *Kirchenlexicon*; von den übrigen (veröffentlichten oder unveröffentlichten) Teilen findet sich allerdings kein Hinweis bei Agamben. Deswegen kann man nicht einmal vermuten, dass er *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873[1], 1903[2]),[27] das bekannteste unter den ‚veröffentlichten' Werken Overbecks, durchblätterte. 4. In der Handlung von *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani (2000) greift Agamben stets auf „Overbeck" zurück, ohne den Vornamen zu nennen. Infolgedessen wird im Namensregister der italienischen Originalfassung (wie auch in der englischen Version von 2005) Franz Camille Overbeck mit dem Maler Johann Friedrich Overbeck (1789–1869) verwechselt.[28] Jedenfalls ist das nicht sehr hindeutend: Abgesehen von der unwahrscheinlichen Tatsache, dass Agamben das Namensregister seiner Bücher selbst bearbeitet, würde er bei einem solchen Fehler immer noch von einer ziemlich großen Anzahl der

---

[24] Vgl. F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 3. Schriften bis 1898 und Rezensionen*, ed. by H. Cancik – H. Cancik-Lindemaier, Metzler, Stuttgart/Weimar 2010 [= OWN 3], S. 19–101.

[25] Zur kritischen Ausgabe vgl. ID., *Werke und Nachlaß. Band 6.1. Kirchenlexicon. Materialien. „Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli"* (1919), ed. by B. von Reibnitz, Metzler, Stuttgart/Weimar 1996 [= OWN 6.1].

[26] Vgl. B. VON REIBNITZ, *Einleitung*, in F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 4. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel A–I*, ed. by B. von Reibnitz (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1995 [= OWN 4], S. VII–XXV, und M. STAUFFACHER-SCHAUB, *Einleitung*, in F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 6.2. Kirchenlexicon. Materialien. Gesamtinventar*, ed. by M. Stauffacher-Schaub (together with B. von Reibnitz), Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, S. VI–VIII.

[27] Vgl. F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 1. Schriften bis 1873*, ed. by N. Peter – E. W. Stegemann (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1994 [= OWN 1], S. 155–318, ID., *On the Christianity of Theology* (1903[2]), en. tr. by J. E. Wilson, Pickwick Publications, San Jose 2002/ID., *How Christian is Our Present-Day Theology?* (1903[2]), en. tr. by M. Henry, T&T Clark, London/New York 2005.

[28] Vgl. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Torino 2000, S. 176, ID., *The Time That Remains*, zit. S. 197.

ISSN 2385-216X

„Kollegen" begleitet – wenngleich, um die Wahrheit zu sagen, der Fehler meist bei der Übersetzung der Originaltexte in andere Sprachen auftritt.[29]

3.1. Der Friseur an der theologischen Per(r)ücke des Kaisers

Von den fünf Malen, bei denen Agamben Overbeck in seinem Werk erwähnt, handeln die ersten zwei in chronologischer Reihenfolge[30] von nichts anderem als einem Verweis auf einen ikonischen Satz, mit dem Overbeck (eigentlich) dem *Superstar* der deutschen protestantischen Theologie zwischen dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts, d. h. A. von Harnack, einen seiner Schläge verpasste. Damit beschuldigte Overbeck Harnack der instrumentellen Nähe zu Wilhelm II., dem deutschen Kaiser und König von Preußen von 1888 bis 1914, und verglich seine Kunst als Lakai des Kaisers mit der eines anderen bedeutenden Theologen und berühmten Kirchenhistorikers, Eusebius von Caesarea: »In seinem Aufsatz über den kaiserlichen Brief an Hollmann [...] verrichtete Harnack den Dienst eines Friseurs an der theologischen Perrücke des Kaisers, ganz wie weiland ‚Eusebius' beim ‚Konstantin'«.[31] In beiden Fällen hat Agambens Rückgriff auf diesen Satz die rein literarische Funktion, Eusebius durch Overbecks evokative Darstellung als Friseur Konstantins zu beschreiben, und ist absolut frei von geschichtstheoretischen

---

[29] Vgl. M. HENRY, *Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck*, Lang, Bern/Pieterlen 1995, S. 1, und ID., *Franz Overbeck. An Introduction*, in OVERBECK, *How Christian*, zit., S. XVII. Henrys treffende Einführung erschien zuvor als ID., *Franz Overbeck. An Introduction*, in »Irish Theological Quarterly«, LXV, 2000, 4, S. 307–318 und später mit einigen Änderungen auf Italienisch als ID., *È possibile un futuro per la teologia nel mondo moderno?*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 589–605.

[30] Vgl. AGAMBEN, *The Time That Remains*, zit., S. 126, und ID., *The Kingdom and the Glory*, zit., S. 380.

[31] OWN 4 [*Harnack u. der Kaiser 2, III*], S. 531/OWN 6.1, S. 246 – „III" in eckigen Klammern bezeichnet, dass der Eintrag während Overbecks Ruhestandsjahren (1897–1905) geschrieben wurde. Overbecks Worte fahren wie folgt fort [»Die ihm gebührende Abfertigung hat ‚Harnack' auf jeden Fall schon durch ‚M. Harden' Die Zukunft 1903. N° 22 (im Artikel: Die Epist. an Hollmann S. 369–383., besond. 373. 381–383.) erhalten«]. Obwohl Overbeck Hunderte, wenn nicht Tausende von Seiten seines *Kirchenlexicons* Harnack widmet (selbst in dem veröffentlichten Teil des *Kirchenlexicons* sind sie unzählig, wenn man auch nur die Artikel mit „Harnack" in der Überschrift betrachtet – vgl. OWN 4, S. 436–585), ist es bemerkenswert, dass die theologische Kritik sich nicht viel mit ihnen beschäftigte; vgl. K. BLASER, *Harnack in der Kritik Overbecks*, in »Theologische Zeitschrift«, XXI, 1965, 2, S. 96–112, M. RESE, *Harnack und Overbeck über die Entstehung des Kanons des* Neuen Testaments. *Ein leider vergessener Streit aus dem vorletzten Jahrhundert*, in J.-M. AUWERS – H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Peeters, Leuven 2003, S. 619–625, und A. PELLEGRINO, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa 2005, S. 197–212.

ISSN 2385-216X

Konnotationen. Außerdem lässt der Philosoph den Hinweis auf Harnack leider weg, sodass der Sinn der Overbeck'schen Invektive und ihre Motivationen völlig verloren gehen.

Immerhin ist dieser Satz von Overbeck ziemlich geläufig und wurde auch schon vor Agamben benutzt. Von wem? Zum Beispiel vom genannten Schmitt, von dem man annehmen könnte, dass Agamben ihn daher abgeleitet hat. Der deutsche Jurist zitiert den Satz dreimal in seiner *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970)[32] und ironischerweise tut er dies, indem er sich auf Peterson beruft, der ein Hauptkritiker sowohl von Eusebius[33] als auch von Harnack[34] war – und an den dieses Buch (zu spät) adressiert war. Lässt man doch die Untersuchungslinie Overbeck-Peterson-Schmitt beiseite, so kann man schließlich erkennen, dass Schmitt derjenige ist, der diese Aussage mit zwei weiteren Ausführungen über Eusebius von einem anderen Basler, J. Burckhardt,[35] verknüpft, mit denen Overbecks Satz oft in Verbindung gebracht wird:[36]

a. Constantin's Andenken hat in der Geschichte das größte denkbare Unglück gehabt. Daß die heidnischen Schriftsteller ihm feind sein mußten, versteht sich von selbst und würde ihm in den Augen der Nachwelt keinen Schaden thun. Allein er ist in die Hände des widerlichsten aller Lobredner gefallen, der sein Bild durch und durch verfälscht hat. Es ist Euseb von Cäsarea und sein „Leben Constantin's" gemeint.[37]

b. Eusebius ist nicht etwa ein Fanatiker; er kannte die profane Seele Constantin's und seine

---

[32] Vgl. C. SCHMITT, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology* (1970), en. tr. by M. Hoelzl – G. Ward, Polity, Cambridge 2008, S. 40–41, 80–81 und 93.

[33] Vgl. E. PETERSON, *Monotheism as a Political Problem. A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire* (1935), in ID., *Theological Tractates* (1951), en. tr. by M. J. Hollerich, ed. by M. J. Hollerich, Stanford University Press, Stanford 2011, S. 68–105.

[34] Vgl. ID., *Correspondence with Adolf von Harnack and an Epilogue* (1932), in ID., *Theological Tractates*, zit., S. 15–29.

[35] Zum Verhältnis zwischen Overbeck und Burckhardt (J. J. Bachofen und Nietzsche) vgl. L. GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2000.

[36] Vgl. z. B. D. SINGH, *Disciplining Eusebius. Discursive Power and Representation of the Court Theologian*, in »Studia patristica«, LXII, 2013, S. 89–101, und ID., *Eusebius as Political Theologian. The Legend Continues*, in »Harvard Theological Review«, CVIII, 2015, 1, S. 129–154, die auch Peterson infrage stellen.

[37] J. BURCKHARDT, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Die Zeit Constantin's des Großen* (1853), ed. by M. Keßler – H. Leppin – M. Mangold (together with E. Ziegler), Beck/Schwabe, München/Basel 2013, S. 255, ID., *The Age of Constantine the Great* (1853), en. tr. by M. Hadas, Routledge&Kegan, London 1949, S. 260.

ISSN 2385-216X

kalte, schreckliche Herrschbegier recht gut, und wußte die wahren Ursachen des Krieges ohne Zweifel genau; er ist aber der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Alterthums. Seine Taktik, welche für jene Zeit und für das ganze Mittelalter einen glänzenden Erfolg hatte, bestand darin, den ersten großen Beschützer der Kirche um jeden Preis zu einem Ideal der Menschheit in seinem Sinne, vor allem zu einem Ideal für künftige Fürsten zu machen.[38]

3.2. Die Ursache[39]

Was die anderen drei Male betrifft, in denen der italienische Philosoph den deutschen Theologen erwähnt, so stehen sie alle im Zusammenhang mit der Geschichte-Urgeschichte-„Dialektik". Da man gerade Harnack nannte, kann man hier mit ihm beginnen. Es lohnt sich, einen der berühmtesten Auszüge aus dem *Kirchenlexicon* wiederzugeben, der beim Zitieren immer wieder des letzten Satzes beraubt wird[40] und paradoxerweise einen anderen ätzenden Giftpfeil auf Harnack schießt:

Urgeschichtliche Probleme sind in steter Gefahr im Lichte betrieben zu werden, in welchem alle Katzen grau sind. Sie sind daher nur Forschern erlaubt, welche dabei den Glauben zu erwecken im Stande sind, dass sie sich auch in diesem Lichte zu bewegen vermögen, auch im Lichte wo alle Katzen grau sind, mit Katzenaugen, d. h. im Dunkeln sehen – und eben darum Forschern, wie ‚Harnack' einer ist, unbedingt verboten. Denn solchen ist auch ‚im Lichte' vieles Grau und [im Dunkeln nicht blos Katzen].[41]

---

[38] ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Die Zeit Constantin's des Großen*, zit., S. 275, ID., *The Age of Constantine the Great*, zit., S. 283.

[39] Das ist der Titel (vollständig: *Die Ursache. Eine Andeutung*) des ersten Bandes von T. Bernhards Autobiographie – vgl. T. BERNHARD, *An Indication of the Cause* (1975), in ID., *Gathering Evidence. A* Memoir, en. tr. by D. McLintock, Vintage, New York 2003, S. 75–141 –, oft bezeichnenderweise mit einem Substantiv übersetzt, das eher für den Ursprung als für die Ursache (Grund) steht. Liest man den Text mit Blick auf Bernhards gesamtes Leben, so lässt sich nicht leugnen, dass „Ursache" beide Bedeutungen umfasst. Es scheint mir, dass das Gleiche (und noch mehr) für Overbecks Begriff der „Urgeschichte" gesagt werden kann. Allgemein zum Thema „Geschichte" bei Overbeck vgl. H.-P. EBERLEIN, *Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte*, Die Blaue Eule, Essen 1989.

[40] Der „Fehler" geht auf Bernoullis 1919 „lektorierte" Bearbeitung zurück.

[41] OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 2, III*], S. 616–617/OWN 6.1, S. 53. Für einen Artikel, der in Anbetracht dieser Passage den Einfluss Overbecks auf K. Barth erläutert, der als (fast) einziger namhafter Theologe die ‚Relevanz' von Overbecks Ideen sofort verstand (nach dem Lesen von *Christentum und Kultur*), vgl. R. GLOMSRUD, *The Cat-Eyed Theologians. Franz Overbeck and Karl Barth*, in »Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte«, XVI, 2009, 1, S. 37–57.

ISSN 2385-216X

Bevor man feststellt, was sich hinter diesem weiteren Angriff auf Harnack verbirgt,[42] sollten einige Bemerkungen zum Text aufgelistet werden. ‚Zuerst' enthält diese Passage einige Hinweise auf andere Autoren, die ein Philosophiehistoriker nicht außer Acht lassen darf. Zunächst und unzweifelhaft wird auf § 7 der *Vorrede* von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887) hingedeutet,[43] wo Overbecks Freund[44] die Merkmale einer genealogischen

[42] Auch die hier analysierten Seiten enthalten (weitere) scharfe Angriffe auf Harnack: vgl. OWN 5 [*Urchristenthum (Allgemeines) 8, III*], S. 612, OWN 5 [*Urchristenthum (Theologische Auffassung) 1, III*], S. 615–616, und OWN 5 [*Urgeschichte Tradition Allgemeines 1, III*], S. 623–625/OWN 6.1, S. 52 und 57–58.

[43] Vgl. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in ID., *Zur Genealogie der Moral/Götzen-Dämmerung*, ed. by C.-A. Scheier, Meiner, Hamburg 2013, S. 9–10 [»Es gilt, das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral – der wirklich dagewesenen, wirklich gelebten Moral – mit lauter neuen Fragen und gleichsam mit neuen Augen zu bereisen: und heisst dies nicht beinahe soviel als dieses Land erst ‚entdecken'? […] Mein Wunsch war es jedenfalls, einem so scharfen und unbetheiligten Auge eine bessere Richtung, die Richtung zur wirklichen ‚Historie der Moral' zu geben […] Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundertmal wichtiger sein muß als gerade das Blaue: nämlich ‚das Graue', will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!«], ID., *On the Genealogy of Morality* (1887), en. tr. by C. Diethe, ed. by K. Ansell-Pearson, Cambridge University Press, Cambridge 2006 (1994), S. 8.

[44] Zur Beziehung zwischen Nietzsche und Overbeck vgl. vor allem OWN 4, S. 91–92 und 536–537, OWN 5, S. 128–130, F. C. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Band 7.2. Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde"*, ed. by B. von Reibnitz – M. Stauffacher-Schaub, Metzler, Stuttgart/Weimar 1999, S. 23–221 und 236–293, ID., *Werke und Nachlaß. Band 8. Briefe*, ed. by F. P. Bestebreurtje – N. Peter (together with A. U. Sommer), Metzler, Stuttgart/Weimar 2008 [= OWN 8], F. NIETZSCHE – F. C. OVERBECK – I. OVERBECK-ROTHPLETZ, *Briefwechsel*, ed. by K. Meyer – B. von Reibnitz, Metzler, Stuttgart/Weimar 2000, F. C. OVERBECK, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit Briefen an Heinrich Köselitz und einem Essay von Heinrich Detering*, Berenberg, Berlin 2011, und, als wesentliche bibliographische Quelle, A. U. SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997; zusätzlich vgl. auch C. A. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908, S. ZWEIG, *Nietzsche und der Freund* (1917), in »Insel-Almanach«, jährlich ohne Nummerierung, 1919, S. 111–123, E. F. PODACH (ed.), *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Bermann-Fischer, Wien 1937, R. KIEFER, *Nietzsche und Overbeck. Eine Arbeitsgemeinschaft*, in »Zeitschrift für Kirchengeschichte«, LVII, 1938, 3–4, S. 523–553, S. ZWEIG, Mater dolorosa. *Die Briefe von Nietzsches Mutter an Overbeck* (1937), in ID., *Zeit und Welt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1904–1940*, ed. by R. Friedenthal, Bermann-Fischer, Stockholm 1943, S. 59–68, PFEIFFER, *Franz Overbecks Kritik*, zit., S. 202–211, WEHRLI, *Alter und Tod*, zit., S. 65–80, P. KÖSTER, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in*

ISSN 2385-216X

der Theologie des 20. Jahrhunderts, in »Nietzsche-Studien«, X–XI, 1981–1982, S. 615–685, R. ROSSI, *Tempo e sacralità in Nietzsche e Overbeck*, Abete, Roma 1985, K. PESTALOZZI, *Overbecks „Schriftchen" „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" und Nietzsches „Erste unzeitgemäße Betrachtung: David Strauß. Der Bekenner und Schriftsteller"*, in R. BRÄNDLE – E. W. STEGEMANN (eds.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Kaiser, München 1988, S. 89–107, H. CANCIK – H. CANCIK-LINDEMAIER, *Der „psychologische Typus des Erlösers" und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, in BRÄNDLE – STEGEMANN (eds.), *Franz Overbecks*, zit., S. 108–135, N. PETER, *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie"*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1992, S. 119–163, A. MINA, *Overbeck e Nietzsche. Un'amicizia paradossale*, in »Velia«, V, 1993, S. 30–48, B. VON REIBNITZ, *„Ich verdanke Dir soviel, lieber Freund …". Nietzsches Freundschaft mit Franz Overbeck*, in D. M. HOFFMANN (ed.), *Nietzsche und die Schweiz*, Offizin Strauhof, Zürich 1994, S. 47–54, HENRY, *Franz Overbeck: Theologian?*, zit., S. 80–84 und 130–138, R. ROSSI, *Le radici del nichilismo nel Novecento. Burckhardt, Nietzsche, Overbeck*, L'Arcipelago, Genova 1995, A. U. SOMMER, *Der mythoskritische „Erasmusblick".* Doktor Faustus, *Nietzsche und die Theologen*, in »Thomas Mann Jahrbuch«, XI, 1998, S. 67–71, H.-P. EBERLEIN, *Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde*, Schmidt von Schwind, Köln 1999, C. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, in F. C. OVERBECK, *Ricordi di Nietzsche* (1906), it. tr. by C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2000, S. 75–95, GOSSMAN, *Basel in the Age of Burckhardt*, zit., S. 413–437, M. ARNDT, *Die Basler Syntroglodyten Overbeck und Nietzsche. Eine Freundschaft im Dissens*, in »Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte«, LIII, 2001, 3, S. 193–226, S. BARBERA, *"Ma la sua cara e magnifica mente si indebolisce sempre di più". Franziska Nietzsche a Franz Overbeck*, in »Belfagor«, LVI, 2001, 1, S. 81–90, ID., *L'amico di Nietzsche*, in »La rivista dei libri«, XI, 2001, 3, S. 26–28, A. U. SOMMER, *Ursprung und Kultur. Friedrich Nietzsches und Franz Overbecks genealogische Reflexionen*, in G. GOEDERT – U. NUSSBAUMER-BENZ (eds.), *Nietzsche und die Kultur. Ein Beitrag zu Europa?*, Olms, Hildesheim 2002, S. 246–262, ID., *„Zwei Gelehrtennaturen, die über sich hinaus wollen". Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, in »Information Philosophie«, XXX, 2002, 2, S. 64–71, ID., *On the Genealogy of the Genealogical Method. Overbeck, Nietzsche and the Search for Origins*, in »Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement«, LXXIX, 2003, S. 87–103, ID., *Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, in H. SEUBERT – B. VOGEL (eds.), *Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposion 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträgen aus den Jahren 2000–2002*, Allitera, München 2005, S. 289–310, W. BENJAMIN, *German Men and Women. A Sequence of Letters* (1936), in ID., *Selected Writings. Volume 3. 1935–1938*, en. tr. by H. Eiland – E. Jephcott *et al.*, ed. by H. Eiland – M. W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge/London 2006, S. 167–235, A. U. SOMMER, *Genealogia di comunanze e divergenze. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche*, in »Humanitas«, LXIV, 2009, 4–5, S. 578–588, J.-C. EMMELIUS (ed.), *Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, die Anfänge des Streits zwischen Weimar und Basel. Ausgewählte zeitgenössische Briefe*, Lang, Bern/Pieterlen 2012, und P. WOODFORD, *The Moral Meaning of Nature. Nietzsche's Darwinian Religion and its Critics*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2018, S. 52–78.

ISSN 2385-216X

Forschung und eines genealogischen Forschers aufzählt; zum anderen und am wahrscheinlichsten ist der Hinweis auf die *Phänomenologie des Geistes* (1807) und die hegelianische Kritik an F. Schellings Absolutem, das laut dem Stuttgarter Philosophen mit der Nacht vergleichbar ist, in der »alle Kühe schwarz sind«.[45] ‚Zweitens' ist es sinnvoll, die Erwähnung Nietzsches zum Anlass zu nehmen, um sich an die Rolle zu erinnern, die er in Agambens Beschreibung der/seiner eigenen archäologischen Methode spielt: *1.* Nietzsche ist eine Figur, die bei der engen Beziehung zwischen Archäologie und Genealogie berücksichtigt werden soll. *2.* Agamben sieht die zweite der *Unzeitgemässen Betrachtungen* (1873–1876),[46] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874),[47] als Ausgangspunkt für die archäologische Ausarbeitung sowohl von M. Foucault,[48] der Nietzsches Genealogie einen denkwürdigen Aufsatz widmete,[49] als auch von Melandri an.[50] *3.* In *Signatura rerum* nennt der italienische Philosoph Nietzsche, um von Foucault zu Overbeck überzugehen und seinen Lesern die Overbeck'sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik" zu präsentieren. Also kehrt man nun zu Letzterer zurück.

In den Jahren, in denen der überwiegende Teil der *Kirchenlexicon*-Einträge verfasst wurde, d. h. in der Zeit von Overbecks „Früh"pensionierung, die 1897 aufgrund einiger gesundheitlicher Probleme begann, verschrieb Harnack der Frage des Urchristentums und der Urliteratur, die als „Begriffe" mit dem der Urgeschichte untrennbar verbunden sind, die Bände von *Geschichte der*

---

[45] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 22, ID., *Phenomenology of Spirit* (1807), en. tr. by M. Baur – T. Pinkard, ed. by T. Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge 2018, S. 12.

[46] Man erinnert sich, dass die erste (*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*) als das „Zwillingswerk" von *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* bezeichnet wird; vgl. F. NIETZSCHE, *Untimely Meditations* (1873–1876), en. tr. by R. J. Hollingdale, ed. by D. Breazeale, Cambridge University Press, Cambridge 1997, S. 1–55 (1873).

[47] Vgl. ivi, S. 57–124 (1874).

[48] Über die Genese der philosophischen Archäologie (Kant, Foucault und Agamben) und das Problem des „historischen *a priori*" vgl. C. J. MCQUILLAN, *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault and Agamben*, in »Parrhesia«, X, 2010, S. 39–49, und ID., *Philosophical Archaeology and the Historical* A Priori. *From Kant to Foucault*, in »Symposium«, XX, 2016, 2, S. 142–159.

[49] Vgl. M. FOUCAULT, *Nietzsche, Genealogy, History* (1971), in ID., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, en. tr. by D. F. Bouchard – S. Simon, ed. by D. F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca/London 1977, S. 139–164.

[50] Vgl. AGAMBEN, *Archeologia di un'archeologia*, zit., S. XX–XXI, und ID., *The Signature*, zit., S. 97.

ISSN 2385-216X

altchristlichen Literatur bis Eusebius (1893–1904).[51] Es sollte nicht verwundern, dass Harnack ‚und' Overbeck sich beide mit dem Urchristentum beschäftigten. Im deutschen theologischen Raum der Zeit war die Auseinandersetzung mit dem Thema des Urchristentums in der Tat eine seit etwa zwei Jahrhunderten gefestigte Praxis.[52] Aus dieser Tradition hat nicht nur Overbecks „geistiger Meister", F. C. Baur, der die Forschung über das Urchristentum in eine programmatische und systematische Untersuchung umgewandelt hatte, ihn beeinflusst, sondern in unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Gründen auch Kant, J. G. Herder – der zusammen mit L. von Ranke[53] eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Overbecks Verständnis der Urgeschichte gewesen sein könnte[54] –, J. W. von Goethe, F. Schleiermacher[55] usw. Insgesamt kann man sicher behaupten, dass Overbeck eine der Spitzen dieser Tradition darstellt.[56] Es ist daher an der Zeit,

---

[51] Vgl. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Hinrichs, Leipzig 1893–1904. Auch für Harnack sind Ausdrücke wie „Urlit(t)eratur" oder Redewendungen wie „Literaturgeschichte des Christent(h)ums" gebräuchlich.

[52] Vgl. S. ALKIER, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.

[53] Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 1, III*], S. 616/OWN 6.1, S. 53.

[54] Vgl. C. ZUMBUSCH, *Urgeschichte. Erzählungen vom Vorvergangenen bei Herder, Engels, Freud und Benjamin*, in T. DÖRING – M. OTT (eds.), *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, Fink, München 2012, S. 137–153, die die historisch-philosophische Entwicklung des Begriffs der „Urgeschichte" an vier Autoren verfolgt: Herder, F. Engels, S. Freud und Benjamin. Herder sei der Erste gewesen, der „Urgeschichte" sowohl als Wort (im ersten Band der *Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774–1776) wie auch als philosophisches Konzept (in *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1785) verwendet habe. Bedeutete Urgeschichte für ihn anfangs den biblisch verbürgten Urzustand, so vertiefte Herder später sein Verständnis des Konzepts: Es bezeichnete schließlich den transzendentalen Ursprung, zu dem man nicht zurückgehen kann, sondern letztlich zurückkehren sollte. Was Benjamin betrifft, dessen Begriff der „Geschichte" in BENJAMIN, *On the Concept of History*, zit., S. 389–411 antonomastisch beschrieben wird, ist der Einfluss Overbecks auf ihn erheblich; zusätzlich vgl. auch AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 95, und C. ZUMBUSCH, *Vor- und Nachgeschichte. Bild und Zeit bei Walter Benjamin*, in »Zeitschrift für Kunstgeschichte«, LXXXI, 2018, 2, S. 198–212.

[55] Vgl. A. PELLEGRINO, *L'"inizio" come categoria metodologica e come strumento polemico nella riflessione di Schleiermacher e Overbeck sulla storia del cristianesimo*, in »Teoria«, XXI, 2001, 1, S. 91–107 (von Belang zum hier behandelten Thema der Anfänge und Ursprünge), und EAD., *La critica di Franz Overbeck al protestantesimo liberale*, in »Annali di studi religiosi«, III, 2002, S. 27–70.

[56] Wie man in dem wenig bekannten, aber gut recherchierten H. PAULSEN, *Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche. Ein methodischer Versuch* (1977), in ID., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze*, ed. by U. E. Eisen, Mohr Siebeck, Tübingen

zu skizzieren, was er mit „Urchristentum“ meint.

Eine einfache, vielleicht etwas forcierte Definition, die helfen kann, eine ungefähre Vorstellung davon zu gewinnen, was Overbeck mit dem Urchristentum im Sinne hat, lautet wie folgt: Das Urchristentum ist die Summe von Urliteratur und Urgeschichte,[57] d. h. der frühchristlichen Schriften bis zum Beginn der Kanonisierung im zweiten Jahrhundert und der durch die Geschichte dieser Texte abgegrenzten (speziellen) „Periode“.[58] Anders formuliert: Das Urchristentum sei eine „Bewegung“, die sich in der Entstehungszeit der frühchristlichen Schriften entwickelte. Oder wiederum: eine „Bewegung“, die während der Entstehungsgeschichte der (christlichen) Urliteratur entstanden ist.[59]

„Urgeschichte“ ist also ein Begriff, der aus dem der „Urliteratur“ abgeleitet ist – wenngleich Urchristentum, Urliteratur sowie Urgeschichte und ihre jeweiligen Definitionen sich

---

1997, S. 365–395, lesen kann, der das Problem des Urchristentums bei Overbeck als Vorbild für eine bessere Definition und Abgrenzung der Disziplinen des Neuen Testaments und der Patristik anspricht; vgl. auch P. VIELHAUER, *Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft* (1950–1951), in ID., *Aufsätze zum* Neuen Testament, Kaiser, München 1965, S. 235–252, M. TETZ, *Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie*, in »Theologische Rundschau«, XXXII, 1967, 1, S. 1–42, E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des* Evangeliums. *Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, Kaiser, München 1970, S. 106–118, M. HENRY, *Franz Overbeck's Understanding of the Origins of Theology in the Patristic Period*, in J. E. RUTHERFORD – D. WOODS (eds.), *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church. Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, Four Courts, Dublin 2012, S. 207–235, und J.-C. EMMELIUS, *Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien*, Lang, Bern/Pieterlen 2016, S. 211–317. In Overbecks Rekonstruktion lässt sich die Entstehung der Patristik auf die Zäsur 150–180 zurückführen, was auf die wichtige Rolle der Kanonisierung und den Übergang von den „apostolischen Vätern“ zu den „Apologeten“ hindeutet. In Anbetracht von Overbecks Interesse wäre Clemens von Alexandrien unter den Apologeten hervorzuheben. Tatsächlich übersetzte Overbeck Clemens' *Stromateis* ins Deutsche (*Die Teppiche*, 1936 – posthum). Sowohl im Hinblick auf ihren heterogenen Inhalt als auch auf ihre fragmentarische Form würden sie den historischen „Wandel“ von der (christlichen) Urliteratur, dem möglichen disziplinären Gegenstand der neutestamentlichen Studien, zur patristischen Literatur widerspiegeln. Zu Overbecks Übersetzung von Clemens' *Stromateis* vgl. F. W. KANTZENBACH, *Overbecks Übersetzung der „Teppiche“ des Clemens von Alexandrien. Eine wissenschaftsgeschichtliche Dokumentation*, in »Zeitschrift für Kirchengeschichte«, LXXXIX, 1978, 3, S. 372–390.

[57] Vgl. VIELHAUER, *Franz Overbeck*, zit., S. 246–252.

[58] Obzwar der „Zeithorizont“ der Urgeschichte der Moment und nicht die Dauer wäre; vgl. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, zit., S. 88–92.

[59] Was die jüdische Komponente des Christentums betrifft, vgl. OWN 4 [*Christenthum u. Judenthum Allgem. Verwandtschaft*], S. 214–216, HENRY, *Franz Overbeck. An Introduction*, zit. [2005], S. XXIX–XXX, und ID., *Franz Overbeck. A Review of Recent Literature (Part 2)*, zit., S. 180–186.

ISSN 2385-216X

ineinander implementieren. Erst mit der Kanonisierung brach alles zusammen.[60] Overbeck bezeichnet sie sogar als „Todtenschein“[61] der christlichen Urliteratur, da sie den Zugang zu dieser „Tradition“ (die sie damit „vergraute“)[62] endgültig verwehrt habe; und, könnte man hinzufügen, als „Todtenschein“ des Christentums selbst (zumindest als Religion), weil sie dessen Lebenskraft zerstört habe.[63] In diesem Fall nimmt der deutsche Theologe kein Blatt vor den Mund. Nicht der längere Weg vom schändlichen Tod Jesu von Nazareth am Kreuz bis zur sogenannten „Konstantinischen (und Theodosianischen) Wende“ des vierten Jahrhunderts habe (in paradoxer Weise) zum vorzeitigen Ende des Christentums geführt – ein Weg der Rechtfertigungen für beide, das nicht eingetretene Goldene Zeitalter nach der Wiederkunft des Messias und die gescheiterte Parusie. Aber schon die Kanonisierung des zweiten Jahrhunderts war für Overbeck der *point of no return* für das Christentum: Unter dem Deckmantel, ein Bollwerk gegen die sich verbreitenden Irrlehren zu errichten, wurde sie das unverkennbare Zeichen seiner Theologisierung und Institutionalisierung. Die (abscheuliche) Entstehung der Theologie und der Kirche als historische Formation bestätigte ihrerseits die Anpassung des Christentums an die Geschichte. Tatsache ist, dass für Overbeck das Wesen des Christentums eschatologisch ist, nämlich in radikaler Opposition zum historischen Prozess, zur historischen Entwicklung. Genau in dem Moment, in dem das Christentum akzeptierte, sich im Bemühen um das Durchhalten „niederzulassen“, starb es im

---

[60] Vgl. OWN 1 (*Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie. Antritts-Vorlesung, gehalten in der Aula zu Basel am 7. Juni 1870*, 1871[1], 1875[2]), S. 75–106, F. C. OVERBECK, *On the Rise and Legitimacy Within Theology of a Purely Historical Approach to the Writings of the* New Testament. *Inaugural Lecture Delivered in the Aula in Basel on 7th June 1870 by Franz Overbeck, Dr. theol. and phil.* (1875[2]), in M. HENRY, *Franz Overbeck's Inaugural Lecture in Basel (1870)*, in »Proceedings of the American Philosophical Society«, CLVIII, 2014, 3, S. 251–277, ID., *Werke und Nachlaß. Band 2. Schriften bis 1880*, ed. by R. Brändle – E. W. Stegemann (together with M. Stauffacher-Schaub), Metzler, Stuttgart/Weimar 1994, S. 379–538 (*Zur Geschichte des Kanons*, 1880), OWN 3 (*Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1882), S. 19–101, RESE, *Harnack und Overbeck*, zit., F. P. BESTEBREURTJE, *Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des* Neuen Testaments *bei Franz Overbeck*, Lang, Bern/Pieterlen 2005, und EMMELIUS, *Altchristliche Literatur*, zit., S. 61–209.

[61] OWN 3 (*Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1882), S. 52.

[62] Daher bräuchte man Katzenaugen.

[63] Für Overbeck gehört das Leben (d. h., u. a., die treibende Kraft der Mythen) zu den Unterscheidungsmerkmalen einer Religion. Wenn dies nicht mehr der Fall ist (wenn z. B. die Mythen nicht mehr unreflektiert wirken und von den Gläubigen infrage gestellt werden), stirbt die Religion. Unter der Voraussetzung aber, dass die betreffende Religion ein ausreichend langes Leben hatte, überlebt sie (nur) als Kultur; vgl. OWN 1 (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 1873[1], 1903[2]), S. 179–180, OVERBECK, *How Christian*, zit., S. 41, und OWN 4 [*Cultur und Religion Allgemeines 2, III*], S. 305/OWN 6.1, S. 287.

ISSN 2385-216X

Wesentlichen, obwohl es quasi die Fähigkeit hatte, „ein paar" Jahrhunderte lang in Form von asketischen und monastischen Praktiken (die der weltvernichtenden und weltflüchtigen, urchristlichen „Welt- und Lebensbetrachtung" treu blieben) zu überleben.[64] Indem es sich an die Geschichte anpasste, was eine Veränderung des Wesens (eine grundlegende Transformation)[65] beinhaltet, verfehlte das Christentum sein angestrebtes Ziel und kam zu Tode ("*finis christianismi*"), weil es auf seinen eschatologischen Kern verzichtete – was blieb, ist eine Pseudoreligion (eine Kultur), die der von Harnack vertretenen ähnelt, der sich zweifellos im Grau des Urchristentums nicht zurechtzufinden vermag.[66] Um es in einem Satz zusammenzufassen: Aus Overbecks Sicht bedeutet Urgeschichte des Christentums „Christentum" (denn echtes Christentum ist Urchristentum), das einzig authentische Christentum, da es eine eschatologische „Bewegung" in radikaler Opposition zur Geschichte ist. Es ist darum an der Zeit, Agamben wieder ins Spiel zu bringen.

Wenn man also mit all dem im Hinterkopf zu dem italienischen Philosophen zurückkehrt, wird ein Element sofort bemerkbar: Indem Agamben sich auf die Overbeck'sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik" beruft, „verallgemeinert" er ihre Eigenschaften. Das liegt daran, dass er sie ‚in Analogie zu anderen Paradigmen', wie beispielsweise dem der Freud'schen Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Dimension, zur Beschreibung seiner archäologischen Methode einsetzt.[67] So ist Urgeschichte für Agamben nicht nur Urgeschichte der Geschichte des Christentums, nicht nur Urchristentum, sondern Urgeschichte jeglicher Geschichte; ein Schritt, der durch Overbecks Äußerungen gerechtfertigt zu sein scheint und zudem von anderen Forschern, die sich mit ihm beschäftigten, als selbstverständlich vorausgesetzt wird:[68] Urgeschichte ist letztlich die „Periode", deren ‚Vorrang' eher ‚ontologisch' als zeitlich ist und in deren Hinsicht der Rest der Geschichte, wie gleich ausführlicher erklärt wird, der ‚Verfallsgeschichte' entsprechen ‚könnte'.[69]

Es steht darum außer Frage, dass Overbeck mit seinen Einsichten in die Urgeschichte eine

---

[64] Vgl. OWN 1 (*Über die Anfänge des Mönchtums*, 1867), S. 1–37, und E. R. URCIUOLI, *"A More Refined Device". Franz Overbeck's Ascetological Foundations*, in R. ALCIATI (ed.), *Norm and Exercise. Christian Asceticism Between Late Antiquity and Early Middle Ages*, Steiner, Stuttgart 2018, S. 53–77.

[65] Vgl. PELLEGRINO, *La critica di Franz Overbeck*, zit., S. 54.

[66] Vgl., neben vielen anderen, WEHRLI, *Alter und Tod*, zit., S. 177–204. "*Finis christianismi*" bezieht sich also auf den Untergang des Christentums als Religion und nicht als Kultur; vgl. OWN 8 (*Brief an Otto Crusius*, 28. Juni 1903), S. 416–419, HENRY, *Franz Overbeck: Theologian?*, zit., S. 36–41, und G. LEGHISSA, *Il cristianesimo escatologico di Franz Overbeck*, in F. C. OVERBECK, *Le origini del monachesimo* (1867), it. tr. by P. S. Baghini, Medusa, Milano 2006, S. 7–22.

[67] Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 96–103.

[68] Vgl. z. B. ANGELINO, *Profilo di Franz Overbeck*, zit., S. 88–92.

[69] Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 6, III*], S. 619/OWN 6.1, S. 53–54 – Ausschnitt zitiert auch in AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 86.

ISSN 2385-216X

schwere ‚Traditionskritik' (d. h. eine schwere Kritik der christlichen theologischen Tradition) vorantreibt. Somit ist man zur Analyse des zweiten Aspekts der eingangs des Artikels angekündigten Agamben'schen Methodologie, ‚Überlieferung', angelangt. Wenn der Philosoph, dessen »*"political" project [...] a critique of the whole Western tradition and of its deepest structures*« ist, Overbecks Namen erwähnt, um seine archäologische Methode darzulegen, die »*precisely in the deactivation of tradition and of its sedimented structures and apparatuses*« besteht,[70] trifft er den richtigen Ton.[71]

Was vielleicht nicht ganz so auffällig ist, sind die anderen Paradigmen, die ‚in Analogie zur' Overbeck'schen Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik" angenommen werden und daher andere Arten darstellen sollten, dieselbe Idee (worum es in der Archäologie geht) von verschiedenen Standpunkten auszudrücken: zum Beispiel der schnelle (fesselnde) Weg, den Agamben dank seiner Kenntnisse im Bereich der Linguistik mit der Bezugnahme auf H. Usener, A. Meillet, G. Dumézil und vor allem É. Benveniste anführt.[72] Während Usener als Stammvater der Linguistik bezeichnet wird, werden Meillet, Dumézil und Benveniste als diejenigen abgebildet, die, nachdem die vergleichende Grammatik zur Untersuchung der indoeuropäischen Sprache und ihrer Institutionen gelangt war, ‚zunächst' »ihren bisher vorausgesetzten Anspruch auf ihre Verankerung in einer Sprache, die real gegeben war, und auf ein Volk, das wirklich diese Sprache sprach«, fallen ließen. ‚Im zweiten Stadium' erkannten sie, »das Band, mit dem ihnen die Hypothese bisher implizit ihre ontologische Unterstützung gesichert hatte, ganz zu zerschneiden, lag trotz allem außerhalb ihrer Möglichkeiten«. Somit konnte die Funktion des Indogermanischen als *arché*, d. h. als »eine Kraft, die in der Geschichte wirksam ist«,[73] bewahrt werden. Im Rahmen dieses Paradigmas, das dem durch den Rekurs auf Overbeck gerade dargestellten am nächsten steht, wird die Rolle der Urgeschichte funktional von der indoeuropäischen Sprache übernommen. Würde man jedoch die eingangs dieses Abschnitts dargelegten Schlussfolgerungen der Overbeck'schen Argumentation logisch ziehen, so wäre es, gelinde gesprochen, problematisch, der Urgeschichte die weitere Bestimmung von „Kraft, die in der Geschichte wirksam ist"

---

[70] KOTSKO – SALZANI, *Agamben as a Reader*, zit., S. 4. Für eine Analyse des Agamben'schen politischen Denkens mit einem Schwerpunkt auf das Problem der politischen Theologie, die hier ebenfalls beiläufig erwähnt wurde, vgl. G. LEGHISSA, *Portare a termine la "teologia politica". Le radici teologiche del moderno nel pensiero di Giorgio Agamben*, in »Lessico di etica pubblica«, X, 2019, 1, S. 6–29.

[71] Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte Tradition Allgemeines 1, III*], S. 623–625/OWN 6.1, S. 52 und 57–58.

[72] Agamben verfasste die Einleitung zu der neuen englischen Ausgabe von Benvenistes *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969); vgl. G. AGAMBEN, *The Vocabulary and the Voice*, en. tr. by T. Zummer, in É. BENVENISTE, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society* (1969), en. tr. by E. Palmer, HAU, Chicago 2016, S. IX–XX.

[73] ID., Signatura rerum. *Zur Methode* (2008), ge. tr. by A. Schütz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, S. 136–137, ID., *The Signature*, zit., S. 109–110. Für eine bessere Rekonstruktion vgl. ID., *The Sacrament of Language*, zit., S. 307–310.

ISSN 2385-216X

zuzuschreiben. Geschichte kann nur durch Tradition ernährt werden; aber leider ist durch die Kanonisierung der Zugang zu dieser Tradition nicht mehr gewährt. Genau hier liegt der Gipfel der Overbeck'schen Kritik an der christlichen (theologischen) Tradition:

> Ein Stück der historischen Macht, welche das Christenthum erlangt hat, hängt daran, dass es ihm gelungen ist seine Entstehung (Urgeschichte) so gut zu verbergen. Nicht gut genug zwar, um sich schon damit diese Macht unter Menschen für immer zu sichern, aber doch vielleicht um die ‚vollkommne' Enthüllung seiner Entstehung mit den Mitteln historischer Wissenschaft für immer aussichtslos zu machen. So braucht zwar das Christenthum nicht zu besorgen ganz um die Genugthuung zu kommen, etwas „Mysteriöses" zu behalten, wohl aber den Anbruch einer Zeit, die immerhin genug davon weiss um gegen diesen Rest von Genugthuung gleichgültig zu sein.[74]

Dieser Auszug, der die Bestätigung des kritischen Bezugs Overbecks zur Überlieferung vorlegt, lässt die Möglichkeit offen, dass Urgeschichte als operative Kraft in der Geschichte wirken kann. So richtig es sein mag, wäre sie nach seinen Worten allerdings eine Kraft, die im Laufe der Zeit schwächer wird: Geschichte wäre, wie oben erwähnt, Verfallsgeschichte;[75] »erhält das Christenthum die Welt als Salz, dann löst es sich in ihr eben auch auf, wie das eben alles Salz in dem was es erhält thut«, schreibt Overbeck unter Bezugnahme auf *Mt* 5,13.[76] Ob dies auch das ist, was mit der indogermanischen Sprache als Prototyp, als Vorbild in ihrem Verhältnis zu den historischen Sprachen geschieht, bin ich nicht in der Lage zu beurteilen. Mit dem *Big Bang* (Urknall), auf den Agamben sich ganz am Ende von *Signatura rerum* bezieht,[77] natürlich ja, aber mit dem Unbewussten in seinem zeitweisen Auftauchen im bewussten Leben selbstverständlich nicht.

Bevor man einen Extrakt einführt, der Overbecks Position zum Problem der historischen Wirksamkeit der Urgeschichte mit Agambens Interpretation derselben in Einklang bringen könnte, sollte man jedenfalls an dieser Stelle einen Gewinn verzeichnen. Es ist nämlich eindeutig

---

[74] OWN 5 [*Urchristenthum (Allgemeines) 3, III*], S. 611.

[75] Es gibt Autoren wie Gossman, Paulsen, Pellegrino, Woodford usw. die auf dem Wert der historischen Diskontinuität für Overbeck bestehen; andere wie Sommer, die argumentieren, dass der Aspekt der Kontinuität überwiegt.

[76] F. C. OVERBECK, Inedita Overbeckiana. *Nachlass Franz Overbeck: „Kirchenlexicon"* [*Christenthum Salz der Erde 1, III*], in SOMMER, *Der Geist der Historie*, zit., S. 125. Eine Textstelle, die wiederum eine Kritik an Harnack beinhaltet, wenn sie in ihrer Gesamtheit gelesen wird. So fährt sie fort [»Das Bild mag in der That ganz brauchbar sein um eine Vorstellung von der historischen Wirksamkeit des Christenthums zu geben, aber doch nur dann wenn zugleich auch die Abnutzbarkeit, Löslichkeit, Flüchtigkeit des Christenthums aufgefasst wird. Es mag „erhalten", aber nur indem es selbst dahinschwindet – wovon in der That können denn auch alle Theologenapologien des Christenthums schliesslich besser überzeugen, auch die neueste, ‚Harnack's' *Wesen des Christenthums*, wo ein wesenloses „dumpfes" Destillat des Christenthums sein Wesen heisst«].

[77] Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 110.

ISSN 2385-216X

erwiesen, dass sich der italienische Philosoph zu Recht auf Overbeck beruft, wenn er behauptet, dass die Archäologie »sich mit der Überlieferung auseinandersetzen kann [...] nur, indem sie die Paradigmen, Techniken und Praktiken dekonstruiert, durch welche die Überlieferung die Formen der Weitergabe regelt, den Quellenzugang konditioniert und in letzter Analyse das Statut des erkennenden Subjekts selbst bestimmt«.[78]

Nachdem man also vom Urchristentum ausgegangen ist, um zur Urgeschichte zu gelangen, und einige Früchte auf dem Weg geerntet hat, ist es nun an der Zeit, diese folgenden, letzten Überlegungen dem Thema der Urliteratur zu widmen. Was Letztere betrifft, so verfehlt Agamben nicht allzu sehr das Tor, wenn er sich in dieser Hinsicht mit dem Overbeck'schen Begriff der „Entstehungsgeschichte" beschäftigt,[79] der untrennbar mit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften verbunden ist und den der italienische Philosoph durch die Metapher der Geschichte eines Buches erläutert.[80] Somit wird eine Passage wiedergegeben, die komplementär zu der von Agamben zitierten ist – und von der er selbst sowieso den allerletzten Teil anführt:

> Ist es mit einer Litteratur wirklich so weit, dass sie nur noch in Büchern lebt, wie das eben in vorzüglichen Maasse, bei aller ‚Ur'litteratur der Fall ist, dann ist es eben auch mit ihrer Wirksamkeit vorbei. Diese gehört nur noch der Geschichte nicht mehr dem Leben an, und sie kann nur scheinbar in dieses zurückgerufen werden. Darin beruht die praktische Aussichtslosigkeit insbesondere aller sogenannten Einleitungen in das *Neue Testament*. Diese beruht nur auf der Illusion, die wir uns darüber machen, dass das Urchristenthum für uns wohl noch in Büchern aber nur in solchen lebt, dass wir nahezu gar nichts von den Menschen wissen, die sie geschrieben. Womit nur unzertrennlich zusammenhängt, dass sollte für uns je etwas von einem dieser Menschen dämmern und insofern der Verfasser eines neutestamentlichen Buchs wiederaufleben, diess vollends nur der historischen Wirksamkeit der neutestamentlichen Litteratur den Todesstoss versetzen würde. Denn deren Wirksamkeit beruht nur eben auf der in ihrer Urgeschichte gegebenen unmittelbaren Einheit ihrer Entstehung und ihrer Wirksamkeit. Unmittelbare Unterhaltung mit ihren Verfassern macht sie selbst überflüssig und streicht sie jedenfalls aus ihrem historischen Dasein. Das Vergangene aller Urlitteratur ist eben nicht einfache Vergangenheit, sondern qualificirte Vergangenheit oder Vergangenheit in zweiter Potenz. Es ist, mindestens nahezu, nichts mehr von Gegenwart darin.[81]

Zunächst einmal hilft diese Textstelle, vor allem in ihrem ersten Abschnitt, einen Schritt weiterzumachen, was die historische Wirksamkeit der Urgeschichte betrifft. Overbeck unterscheidet tatsächlich zwischen einer Wirksamkeit, die zur Geschichte gehört, und einer, die zum Leben gehört. Damit bietet er Agamben einen Ansatzpunkt für die Behauptung, dass die Urgeschichte eine Kraft ist, die in der Geschichte wirkt: Sie handelt (eventuell) in der Geschichte, obschon auf eine Weise, die man als trügerisch und illusorisch bezeichnen könnte, weil diese durch die Vermittlung der Theologen korrumpiert wurde (ist das auch bei der indogermanischen

[78] ID., Signatura rerum, zit., S. 111, ID., *The Signature*, zit., S. 89.

[79] Vgl. OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 9, III*], S. 621–622/OWN 6.1, S. 57.

[80] Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 86–87.

[81] OWN 5 [*Urgeschichte (Allgemeines) 7, III*], S. 620–621/OWN 6.1, S. 55.

ISSN 2385-216X

Sprache der Fall?). Zweitens führt der Auszug das Problem des Verhältnisses von Entstehungsgeschichte und Urliteratur ein, insofern Overbeck, wenn er von Entstehungsgeschichte spricht, antonomastisch auf die Entstehungsgeschichte des Urchristentums als Urliteratur verweist, die vom Urchristentum als das einzige (un)angreifbare Element gilt. Der „Prozess" der Entstehungsgeschichte besteht in der effektiven „Gestaltung" des Urchristentums und in seiner Materialisierung in der Urliteratur, nämlich in der Geburt einiger Texte, von denen ein Teil zum *Neuen Testament* wurde.

Allerdings behauptet Agamben, dass man mit der Archäologie auf den Augenblick der ‚Spaltung'/‚Scheidung' zwischen Urgeschichte und Geschichte zurückgeht. Wie der italienische Philosoph richtig anmerkt, würde diese Spaltung in Overbecks Vorstellung mit der Kanonisierung zusammenfallen:[82] Dann wurde eine Portion der Urliteratur zum *Neuen Testament*, wurde heilig, wurde zur Überlieferung, d. h., sie wurde unangreifbar. Obgleich Agamben angibt, sich nicht mit dem „Davor" dieser Spaltung befassen zu wollen,[83] kommt er im Umgang mit der Entstehungsgeschichte der christlichen Urliteratur weit über diese ‚Schwelle' hinaus. In diesem „Davor" sind Urgeschichte und Geschichte sozusagen wirklich untrennbar.[84] Gerade in dieser Richtung muten einige von Agamben selbst vorgeschlagene Entwicklungen vielversprechend an, um schließlich in der Klärung dieses Punktes, der manchmal ein wenig nebelig ist, weiterzugehen. In seinen letzten Vorträgen[85] sowie an einigen sporadischen Stellen seiner mehr oder weniger aktuellen Bücher[86] hat er jeweils sogar polemisch unter der Bezugnahme auf *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (1982), in dem der deutschstämmige Philosoph R. Schürmann eine auf die sogenannte „ontologische Differenz" fokussierte Heidegger-Interpretation entwickelt,[87] eine Unterscheidung zwischen einer ‚historischen' und einer ‚ahistorischen' Dimension des Ursprungs angedeutet:

> We saw that the three key terms – *Beginn*, *Anfang*, *Ursprung* – all share a 'historical' meaning. Certain

---

[82] Vgl. ebenso oben zur Zeitspanne 150–180, zur Geburt der Patristik und zur Rolle von Clemens von Alexandrien.

[83] Vgl. AGAMBEN, *The Signature*, zit., S. 80.

[84] Man könnte feststellen, dass sich das Christentum zu dieser Zeit noch nicht vom Judentum abgegrenzt hatte. Mehr noch, dass die Urgeschichte des Christentums damals mit der Geschichte des Judentums eng verflochten war.

[85] Vgl. z. B. G. AGAMBEN, *La voce, il gesto, l'archeologia* (09.–11. Mai 2019), Audiodatei verfügbar unter https://www.iisf.it/ (konsultiert am 25. Oktober 2020).

[86] Angesichts des Rahmens gilt vielleicht ID., *What Is a Command?*, in ID., *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism* (2017), en. tr. by A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford 2019, S. 51–65, insbesondere S. 53–54, als eine bedeutendere Stelle als alle anderen.

[87] Vgl. R. SCHÜRMANN, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy* (1982), en. tr. by C.-M. Gros (together with R. Schürmann), Indiana University Press, Bloomington 1987.

ISSN 2385-216X

features of Greek culture were called "the beginning", "the inception", and even "the origination" of Western civilization. But all three terms also share an 'ahistorical' meaning. In one way or another, they all imply the event of appropriation. To articulate this ambiguity in the origin as both an empirical (*Geschehen*) and a transcendental (*Ereignis*) happening, a slightly different convention in vocabulary is required. I will call the phenomenon of 'historical' beginning/inception/origination the "original" and the phenomenon of 'ahistorical' beginning/inception/origination the "originary". This distinction emphasizes most sharply Heidegger's method in trying to understand being *qua* being, the method of reaching the (originary) event of presencing through the deconstruction of (original) epochs [...] These two notions of "original" and "originary" [...] may be viewed as the result of Heidegger's critique of metaphysics: he criticizes the *archē* in order to recover its pre-philosophical sense of pure "commencing", *archein*; and he criticizes the *principium* in order to recover its sense of pure "showing forth", *phuein*. This double repetition restores historicality to the original and temporality to the originary. The outset of an era is the "decisive" instant in which a new way of being-in the-world substitutes itself for a previous one; the showing-forth or rise is the now-"event" in which presencing appropriates absencing. This appropriation will turn out to be the temporality of being, which had remained the sole issue for Heidegger since *Being and Time*. The distinction between "original" and "originary" helps to spell out Heidegger's answer to the old question of the many and the one. There are many cases of new beginnings [...] our history is made of many ruptures in which a new arrangement breaks through. Each of these breakthroughs has a date. But there is only one event of "showing forth", one essence of manifestation, one originary origin. This is the conjunction, the coming together, of phenomena into such an arrangement – their mutual presencing. To understand the "originary" – Heidegger's "being" – we first have to grasp the "original".[88]

Es bleibt abzuwarten, ob Agamben in Zukunft auf dem beharren will, was bisher, wann immer es erwähnt wurde, fast unerforscht gelassen wurde. Ich sage „fast", weil von diesen Annahmen, von dem nicht weiter vertieften Hinweis auf Schürmanns Unterscheidung zwischen "*original*" und "*originary*" bzw. von dieser doppelten Dimension der Ursprünge auch seine Theorie der destituierenden Macht ausgeht, die hier aber nicht von Interesse ist.[89]

Daher soll man innehalten und das oben Gesagte zusammenfassen. Um den Kreis aber zu schließen, der sich öffnete, indem der Titel dieses Teils der Arbeit auf den des ersten der fünf Bände von Bernhards Autobiographie zurückgeführt wird, der 1975 veröffentlicht wurde,[90] kann man sich an eine glückliche Wendung des Schicksals eventuell erinnern. Nur ein Jahr später, 1976, publizierte Schürmann eine semiautobiographische Erzählung mit dem bezeichnenden Titel *Les origines*, übersetzt ins Deutsche als *Ursprünge*.[91]

---

[88] Ivi, S. 131. Für weitere Hinweise vgl. M. F. RAUCH, An-arche *and Indifference. Between Giorgio Agamben, Jacques Derrida, and Reiner Schürmann*, in »Philosophy Today«, LXV, 2021, 3, S. 619–636.

[89] Dies tut er beispielsweise in AGAMBEN, *The Use of Bodies*, zit., S. 1265–1279.

[90] Er ist jedoch nicht der, der sich mit der frühesten Kindheit befasst, welche erst 1982 erschien.

[91] Vgl. R. SCHÜRMANN, *Ursprünge. Erzählung* (1976), ge. tr. by M. Heitz – E. von der Osten, Diaphanes, Berlin/Zürich 2008, ID., *Origins* (1976), en. tr. by E. Preston (together with R. Schürmann), Diaphanes, Berlin/Zürich 2016.

ISSN 2385-216X

3.2. Schlussfolgerungen

Es ist weithin bekannt, dass Agamben nicht zuverlässig ist, wenn es um die Rekonstruktion des Denkens eines Autors geht: teils wegen der mangelnden Genauigkeit seiner bibliographischen Verweise,[92] teils wegen des Ansatzes der Entwicklungsfähigkeit, der ja auch als Rechtfertigung für diese fehlende Genauigkeit auftreten könnte, teils weil es nicht seine Arbeit ist. Agamben ist kein Historiker der Philosophie und noch weniger der Theologie. Seine Absicht ist nicht, die Geschichte zu beschreiben, sondern sie selbst sprechen zu lassen – man könnte dies wohl noch einmal im Hinblick auf das, was in der Hinsicht auf die Entwicklungsfähigkeit gesagt wurde, bestätigen: die Geschichte mit ihrer Urgeschichte in Dialog zu bringen. In einer langen Rezension von *Der Nietzsche-Kultus* (1897) von F. Tönnies, die sich mehr als jeder andere Text genau auf *Zur Genealogie der Moral* fokussierte, behauptete einmal G. Simmel zu Recht: »Es scheint mir methodisch unzulässig, jemandes Werthungen nach einem definitiven Maassstabe zu kritisiren, den er selbst nicht anerkennt – wenn man ihm nicht bewiesen hat, dass er ihn anerkennen ‚muss'«.[93] Von Agambens methodischen Maßstäben her muss man also die Korrektheit seiner Lektüre von Overbeck beurteilen.

Anhand der untersuchten Begriffe, d. h. ‚Entwicklungsfähigkeit' und vor allem ‚Tradition(skritik)', die als am geeignetsten erachtet wurden, um Agamben als Leser im Allgemeinen und von Theologie und Overbeck im Speziellen zu verstehen, kann Folgendes hoch synthetisch festgestellt werden: *1.* Er stützte sich völlig zutreffend auf Overbeck und machte sich dessen „Ideen" für sein politisches Projekt der Traditionskritik absolut legitim zu eigen: Exakt eine Traditionskritik betrieb der deutsche Theologe selbst lebenslang. *2.* Der italienische Philosoph griff berechtigterweise auf die Overbeck'sche Urgeschichte-Geschichte-„Dialektik" als ‚Paradigma' zurück, um ‚in Analogie zu' anderen seine archäologische Methode zu verdeutlichen. *3.* Agamben beschäftigt sich in der Tat nicht „täglich" mit Overbeck: Er kennt kaum seinen Namen und hat nur wenig von ihm gelesen. Deshalb ging er auch nicht so weit, das zu entwickeln, ‚was im Gesagten' des Overbeck'schen Denkens ‚nicht gesagt ist', obwohl die Art seines Aufrufs des deutschen Theologen derjenigen ähnelt, die er mit Autoren vornimmt, an deren Werk er ein solches Verfahren wirklich durchgeführt hat; umso weniger wagte Agamben, Overbeck von hinten zu nehmen.

Wenn ich mich im Falle Petersons gegenüber Agambens Auslegung tendenziell negativ geäußert habe,[94] so ist meine Bewertung, was Overbeck betrifft, im Gegenteil eher positiv. Ohne den Drang, ihn von hinten nehmen zu wollen, lässt sich durchsetzen, dass das Vorkommen des Namens (Franz Camille) Overbeck im *Œuvre* eines Philosophen, der in Europa ein erhebliches

[92] Vgl. KOTSKO – SALZANI, *Agamben as a Reader*, zit., S. 7–9.

[93] G. SIMMEL, *Tönnies, F.* Der Nietzsche-Kultus, *1897* (1897), in ID., *Gesamtausgabe. Band 1. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882–1884. Rezensionen 1883–1901*, ed. by K. C. Köhnke – O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 401.

[94] Vgl. PELLARIN, *Erik Peterson e la* στάσις, zit., S. 471.

ISSN 2385-216X

Echo gerufen hat, ein Gewinn für die Wiederentdeckung seiner Werke sein dürfte; andererseits, wie ich glaube, könnte es dazu Zweifel wecken – bzw., um es in der Terminologie Agambens zu formulieren, ‚Zonen der Unentscheidbarkeit' zum Ausdruck bringen, da Letzterer es ja doch in Bezug auf die Genealogie der genealogischen Methode machte.[95]

luca.pellarin@gmail.com

(Universität Erfurt)

Ich möchte mich bei Katja Grimm, Solomiya Husak, David Palme und Anna-Katharina Rieger für ihre großartige Unterstützung bei der Erstellung dieses Artikels bedanken. Eine erste Kurzfassung habe ich auf dem internationalen *Workshop* "*Eschatology and Revolution. Building on Giorgio Agamben*" (Erfurt, 28.–29. Oktober 2020) vorgestellt, den ich zusammen mit meinem Kollegen und Freund Marcus Döller organisiert habe.

[95] Zu Overbeck und der genealogischen Methode vgl. stattdessen SOMMER, *On the Genealogy*, zit., S. 87–103 (insbesondere Teile II und III, S. 89–100), ID., *Zur Genealogie*, zit., und ID., *Genealogia di comunanze e divergenze*, zit. Der Referenztext ist jedoch ID., *Der Geist der Historie*, zit. Laut Sommer war es nicht Nietzsche gewesen, der bei Overbeck eine spezifische Interpretation von „Ursprüngen" und deren Normativität auslöste, sondern es war umgekehrt. Wie dem auch sei, ganz am Anfang scheint die gegenseitige Inspiration eher indirekt als direkt gewesen zu sein.

ISSN 2385-216X

Overtime

In questo numero di "Rosmini Studies" la sezione Overtime ospita il saggio Morale e diritto nella filosofia di A. Rosmini, *pubblicato nel 1899 da Fabio Luzzatto negli "Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati".*

Il saggio – che viene qui riproposto in forma anastatica – è preceduto da un'introduzione nella quale Michele Nicoletti presenta la figura di Luzzatto ed espone le ragioni dell'importanza che questo suo lavoro può avere per gli studi rosminiani.

ROSMINI STUDIES 11 (2024) 415-418

MICHELE NICOLETTI

CONTRO LA STATOLATRIA. FABIO LUZZATTO E LA *FILOSOFIA DEL DIRITTO* DI ROSMINI

AGAINST STATOLATRY. FABIO LUZZATTO AND ROSMINI'S "PHILOSOPHY OF RIGHT"

Fabio Luzzatto (1870-1854) was one of the twelve Italian professors who refused to take the oath of allegiance to the fascist regime in 1931, declaring that 'it would be a lie to swear what one does not believe in'. His cultural background is linked to a strong Mazzinian and republican inspiration, but in 1899 he dedicated an interesting study to Rosmini's Philosophy of Law, in which he recognised, despite the critical accents, the philosophical and civil value of Rosmini's work. This introduction to Luzzatto's text that is republished here traces his intellectual biography and his original approach to Rosmini.

Nel 1899 un giovane giurista italiano, Fabio Luzzatto, pubblica il saggio *Morale e diritto nella filosofia di A. Rosmini* che qui viene riproposto. Il saggio viene pubblicato negli «Atti della Accademia degli Agiati» (vol. 5, 1899, Serie 3, pp. 43-80) e, come fascicolo a sé, presso l'editore Sottochiesa di Rovereto nello stesso anno.

Fabio Luzzatto[1] nasce a Udine il 1° giugno 1870 da un'antica famiglia ebrea di origini veneziane, caratterizzata da una forte passione mazziniana e repubblicana. Il padre, Graziadio Luzzatto, partecipa nel 1848 come volontario alla rivoluzione ungherese di Kossuth, che egli

[1] Sulla biografia di Fabio Luzzatto si vedano: G. GIAROLI, *Fabio Luzzatto. Commemorazione tenuta il 24 ottobre 1954*, s.e., Napoli 1954; G. BOATTI, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001; L. TAS, *1931. Il professore deve giurare*. Seconda parte, in «Informazione corretta», 14.1.2010: http://www.informazionecorretta.com/main.php?mediaId=&sez=240&id=32878; L. POMANTE, *«Sarebbe una menzogna giurare quello in cui non si crede». Il rifiuto al giuramento del "repubblicano" Fabio Luzzatto,* in «Rivista di Storia dell'Università di Torino», X, 2021, 2, pp. 127-143.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

conosceva personalmente, e rimane fedele alle idee repubblicane anche quando diventa uomo d'affari e presidente della banca di Udine. La madre, Adele Luzzatto, appartiene a una famiglia a sua volta animata da simpatie repubblicane (il fratello Attilio sarà deputato) e ricca di tradizioni imprenditoriali. Fabio frequenta il Ginnasio Liceo "Jacopo Stellini" di Udine diretto da Francesco Poletti, filosofo del diritto che ebbe su Luzzatto una notevole influenza. Dopo la maturità conseguita nel 1886, si iscrive a Giurisprudenza a Padova per poi trasferirsi a Bologna dove, nel 1890, si laurea con lode. Ammesso all'esercizio della professione forense a Bologna, unisce all'attività professionale un'intensa attività pubblicistica e la frequenza di alcuni corsi di specializzazione in vista della carriera accademica. Nel 1894 ottiene la libera docenza in Diritto Civile a Bologna e l'anno successivo è professore straordinario di Introduzione alle scienze giuridiche e Istituzioni di diritto civile a Macerata. Nel 1895 diviene membro della segreteria del Partito Repubblicano e nel 1897 viene affiliato alla massoneria del Grande Oriente d'Italia. A causa della sua attività politica nel 1898 viene sospeso dalla docenza con relativo blocco dello stipendio per aver condotto "attività sovversiva" nonostante un rapporto della prefettura di Macerata lo avesse definito uno studioso rispettoso delle autorità e dedito a vita ritirata. Luzzatto si difende con vigore dalle accuse dichiarandosi di "idee repubblicane" e di non aver mai svolto alcuna attività sovversiva ma solo «Lotta democratica che dovremmo chiamare non violenta contro le violazioni dello Stato».[2] Dopo qualche mese il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione revoca il provvedimento di sospensione e Luzzatto torna a insegnare.

Nel 1898-99 presenta domande a concorsi di Filosofia del Diritto a Siena e Sassari e in questo contesto si registra il suo interesse per la filosofia del diritto rosminiana, che, anche in occasione del centenario della nascita di Rosmini (1797-1897), era ritornata all'attenzione della comunità scientifica. Nel 1898 Luzzatto era divenuto anche Socio non residente dell'Accademia degli Agiati.[3]

I concorsi a Filosofia del Diritto non hanno però l'esito sperato e Luzzatto rimane a Diritto Civile trasferendosi nel 1901 a Milano, prima presso il Regio Istituto Tecnico "Carlo Cattaneo", poi, come incaricato di Legislazione rurale presso la Regia Scuola superiore di Agricoltura che nel 1936 sarebbe divenuta Facoltà di Agraria. In questi anni la sua attività politica nel partito repubblicano si intensifica tramite la partecipazione alle battaglie per il voto alle donne. Benché pacifista, si risolve a sostenere l'intervento dell'Italia nella Prima Guerra mondiale e si arruola volontario combattendo nell'8 Reggimento degli Alpini.

Dopo la Guerra la sua posizione fu sempre fieramente antifascista. Nel 1919 si scontra con Mussolini per le ingiurie ricevute dal «Popolo d'Italia» e pretende la rettifica pubblica, che ottiene solo dopo aver formalmente sfidato a duello il futuro duce se ciò non fosse avvenuto. Dopo l'ascesa al potere del Duce Luzzatto fa parte dell'"Associazione italiana per il controllo

---

[2] F. LUZZATTO, *Alla spettabile giunta del Consiglio Superiore per la Pubblica Istruzione. Memoria a difesa*, Bianchini, Macerata 1898.

[3] Interessi e collaborazioni con il mondo scientifico trentino sembrano continuare anche negli anni successivi, come attestato da altri scritti: cfr. F. LUZZATTO, *I contratti agrari nel Trentino al principio del sec. XIX*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», XII, 1931, 2, pp. 157-164.

ISSN 2385-216X

democratico" con Amendola, Bonomi, De Ruggiero, Barbagallo, Salvatorelli, e a Milano con Rosselli, Turati, Ferrero e Sforza. Diviene così uno degli obiettivi della violenza fascista che cercò nel 1924 di investirlo con un'automobile. Nel 1930 viene arrestato con l'accusa di voler ricostituire gruppi massonici e finisce in carcere a Bergamo e poi a Regina Coeli. Viene poi rilasciato perché il fatto contestato non è reato ma deve patire l'umiliazione di false accuse che lo presentano come una spia del regime.

Nel 1931 è tra i dodici professori che si rifiutano di prestare giuramento al regime fascista, dichiarando che la libertà di insegnamento è «indispensabile requisito per la ricerca e la propagazione della verità, dovere supremo di ogni insegnante» e che sarebbe offendere il Governo «ritenerlo nemico della verità» e quindi pensare che il Governo possa indurre alcuno a dire cose che non pensa: «Poiché il sottoscritto non è di fede fascista, sarebbe una menzogna giurare quello in cui non si crede».[4]

A causa del suo rifiuto, a Luzzatto viene tolta la cattedra e viene messo in pensione anticipata. Ma con le leggi razziali del 1938 la situazione doveva ulteriormente peggiorare. Nel 1939 gli viene tolta la libera docenza e viene radiato dall'ordine degli avvocati. Nel 1943 con l'instaurarsi della Repubblica di Salò decide infine di riparare in Svizzera dove continua il suo impegno intellettuale e civile che sfociò poi in una battaglia per la costruzione degli Stati Uniti d'Europa.[5] Dopo la fine della Seconda Guerra mondiale, gli viene restituita l'abilitazione alla libera docenza e viene revocato il decreto di sospensione dall'insegnamento. Muore nel 1954. In uno dei suoi ultimi discorsi lascia una sorta di testamento spirituale parlando del suo orientamento religioso: «La mia religione – disse - non ha dogmi né intolleranze [...] rispetta tutte le religioni e le tollera tutte, ma nella dedizione alla verità e nella ricerca pratica della verità» che è al di sopra di tutto. «La felicità forse non è raggiungibile – aggiunse - , ma se volete avere la coscienza tranquilla e la massima serenità possibile, lo scopo della vostra attività deve essere posto al di fuori di voi stessi, al servizio degli altri. E per quanto attiene alla politica, è imperativo che la nostra attività vada nella direzione di coloro che devono essere liberati dalla schiavitù del bisogno».[6]

Il testo che Luzzatto dedica alla filosofia del diritto di Rosmini non è il testo di uno specialista, né quello di uno studioso che si trovi in consonanza col pensiero del Roveretano. Luzzatto lo dichiara esplicitamente fin dall'inizio dove presenta il suo "omaggio" a Rosmini. E l'Accademia degli Agiati, a conclusione del suo saggio, si premura di pubblicare, con il consenso di Luzzatto, alcune note critiche al saggio stesso, non solo sull'esegesi dei testi rosminiana ma pure sulla prospettiva teorica di fondo che lo animava e che non poteva essere più diversa da quella di Rosmini. Ma proprio queste divergenze rendono interessante il testo di Luzzatto per più motivi: in esso si trova una discussione seria e interessante del rapporto tra morale e diritto in Rosmini, si trova

---

[4] ACS, MPI, DGIS, Fasc. pers. prof. ordinari, 3° vers. 1940-1970, b. 278, fasc. Fabio Luzzatto, Deduzioni del prof. Fabio Luzzatto in risposta a lettera del 12 dicembre 1931, 15 dicembre 1931, cit. in POMANTE, «*Sarebbe una menzogna giurare quello in cui non si crede*», cit., p. 140.

[5] F. LUZZATTO, *Verso gli Stati Uniti d'Europa*, in «Il Dovere», LXX, 26 marzo 1948, 71, p. 1.

[6] Citato in TAS, *1931. Il professore deve giurare*. Seconda parte, cit.

ISSN 2385-216X

la testimonianza di quanto il Roveretano fosse considerato all'interno della cultura giuridica italiana come filosofo grande e geniale anche da coloro la cui visione del mondo era assai distante dalla sua, si trova infine il riconoscimento della valenza morale e civile della sua *Filosofia del Diritto* che Luzzatto ben sintetizza nella battuta fulminante che conclude il saggio: «Io non credo - che i limiti dell'efficacia delle leggi in confronto delle ideali esigenze della giustizia, e delle reali manifestazioni del diritto, sieno mai state espresse con maggiore precisione scientifica; e che non mai la Statolatria abbia trovato ostacolo maggiore alla meditata oppressione della libertà delle persone».[7]

Luzzatto nel 1899 vide nella *Filosofia del Diritto* di Rosmini un chiaro ostacolo alla Statolatria e alla meditata oppressione della libertà delle persone. Sono parole significative dette da uno studioso che trent'anni dopo seppe, con pochi altri, prendere posizione con tutto se stesso contro la Statolatria fatta regime.

michele.nicoletti@unitn.it

(Università di Trento)

[7] F. LUZZATTO, *Morale e diritto nella filosofia di A. Rosmini*, Sottochiesa, Rovereto 1899, p. 76.

ISSN 2385-216X

Rosmini Studies 11 (2024) 419-456

Fabio Luzzatto

MORALE E DIRITTO NELLA FILOSOFIA DI A. ROSMINI

In this essay, Fabio Luzzatto offers a peculiar reading of Rosmini's Filosofia del Diritto, *discussing its theoretical contents and emphasising its high moral and civil value.*

II.

MORALE E DIRITTO

NELLA FILOSOFIA DI A. ROSMINI

Memoria del socio Prof. Avv. Dott. Fabio Luzzatto.

Non mi propongo di esporre compiutamente il sistema etico-giuridico di Antonio Rosmini: nemmeno di riassumerlo; meno ancora, di sottoporlo ad analisi critica. Troppo ci vorrebbe; e — oltre tutto — mancherebbe a me quella corrispondenza di sensi, quella conformità di vedute, che sono tanto necessarie perchè l'esposizione delle idee d'un altro sia fedele ed esatta espressione del suo pensiero, non tradito dallo sforzo d'interpretazione o estensiva o restrittiva.

Ma poichè dalla mente geniale di A. Rosmini, così vasta orma fu stampata nel cammino della filosofia italiana; e poichè l'opera sua è miniera inesauribile onde si traggono considerazioni ed ispirazioni a nuovi giudizi, ho voluto recare alla preziosa memoria anche l'omaggio modesto dei miei studi, e pubblicare alcune osservazioni sulla sua dottrina intorno ai rapporti della Morale col Diritto.

Perocchè in larga parte il contributo della speculazione idealista del Rosmini, su questo punto, è accettabile anche da coloro che seguono opposte scuole nell'indirizzo filosofico; ed alcuni speciali risultati della sua osservazione diretta, comechè dedotti e connessi logicamente ai precedenti del suo Sistema filosofico, pur resistono ad ogni attacco della critica, e si imperniano. e si impongono altresì ad ogni altro sistema.

CC BY NC ND

ISSN 2385-216X

***

Per il Rosmini, la legge morale è emanazione diretta della Divina Autorità, [1]) e riveste quindi, per sè stessa, quei caratteri di assoluta, necessaria, immutabile, che tuttavia, secondo la dottrina della Rivelazione, non sono incompatibili con la libertà dell'umano volere.

Ma, a parte questo caposaldo della sua dottrina, che certo nè materialisti, nè razionalisti, nè positivisti, nè evoluzionisti saprebbero accettare, il fondamento morale necessario è altrettanto sicuro per quelli che l'informano al Teismo e lo derivano dalla Metafisica, quanto per coloro che, senza risalire alla Causa Prima, gli danno tuttavia base e carattere di Legge naturale.

Gli è così che le osservazioni comparative possono prender le mosse da quella sua proposizione. [2]) " Il principio della morale è inserito nell uomo dalla natura „: perocchè, com' egli stesso osserva, questo principio, svolto al tutto nuovamente dal Cristianesimo, si riannoda già ad un' antica tradizione della speculazione filosofica, che si rispecchia nell' eccletismo Ciceroniano.

Ma prima di interpretare in modo assoluto, perpetuo e permanente, il comando della natura, in modo da ritenerlo uguale in tutti i tempi e modi, e circostanze, (ove scoppierebbe necessariamente il dissidio, e vi si aggiungerebbero le obbiezioni dei relativisti); e prima di dedurre da quel principio tali illazioni che caratterizzino il sistema Rosminiano, e lo rendano con altri inconciliabile, è a notarsi il valore specifico di quel principio, inconfutato, e, checchè dir si voglia, necessariamente fondamentale per tutti nella dottrina morale. Perocchè esso rappresenta una vera àncora di salvezza contro il pericolo di accogliere un fondamento affatto arbitrario, o di aggirarsi nella perenne incertezza del primo fondamento morale.

Se la morale è informata a una legge: a una vera legge che regola le azioni degli uomini, quali si svolgono, si attuano, si

[1]) ROSMINI: *Filosofia della Morale*, vol. I, (XII delle opere). Milano, 1837. I, pag. 9.

[2]) CICERONE: *De legibus*, II.

ISSN 2385-216X

esercitano, si commettono entro al mondo sensibile; l'anello che le congiunge ai precedenti ed ai conseguenti, e per il quale esse sono contenute nell'ordine dell'universo, senza poterne esorbitare, senza poterlo contrariare in alcun modo, è appunto costituito dalla **naturalità** della legge stessa, che le azioni umane regge e determina.

Onde intravedevano appunto questa eterna verità i filosofi dell'antica Grecia: i quali dal primo precetto "*naturam sequere*" deducevano i singoli precetti dell'umana condotta.

Che se l'antico principio non fosse stato malamente interpretato, nè la dottrina del diritto naturale avrebbe decampato in solitarie e sterili soggettive intuizioni, nè mai avrebbe potuto sostenersi che un contratto sociale qualunque avesse potuto essere per qualsivoglia modo l'origine di uno stato anti-naturale.

E però, allorchè, nella morale o nel diritto, vedesi adottato a fondamento un principio unilaterale, come quello del piacere, o della virtù, della simpatia, o dell'utile (e di questa unilateralità le moderne scuole inglesi sono maestre), chi non vede che questa non è altro se non una parziale, e momentanea manifestazione della naturale tendenza? chi non ravvisa nel sistema — se anche esatto nelle applicazioni — il vizio di miopia per quanto riguarda il principio, riposto in un punto che non è altro se non la più vicina, più apparente, e più comune proiezione — per quella mente ed in quell'istante — del punto vero, fondamentale e immutabile: il principio posto da natura — e per sè stesso imprescindibile — *sine qua non?*

Che se poi invece si vorrà chiedere se quel principio posto dalla natura — e inserito nell'uomo perchè gli dia norma nella condotta (chè inutile e vano sarebbe, posto fuori di lui) — sia immutabile nei suoi particolari: e quindi se ciò che è buono in un caso, sia buono in tutti i casi, non si troverà certo mente larga e comprensiva — a qualsivoglia scuola dogmatica appartenga — che osi affermarlo, senza comprendervi alquante riserve e restrizioni. Vi ha dunque, o vi può avere, nel riporre il fondamento morale in un principio di natura, pieno accordo.

Dove invece scoppia insanabile il dissidio, è nella conoscenza della norma: perocchè, sebbene essa sia determinata in modo inesorabile dagli stessi rapporti reali di natura: e sebbene sia cer-

ISSN 2385-216X

tamente inserita nell'uomo, a molti appare evidente che questa intuizione non è sempre vera e generale: che anzi mille fatti tolgono all'uomo di " conoscere sè stesso " e quindi contendono che a lui sia manifesta la sua legge stessa di conservazione.

Così il principio di natura non si confonde con la dottrina degli intuizionisti, nè con il credo presuntuoso della umana Ragione: ma tenuto conto della costituzione organica e psichica dell'uomo permette di scoprire per quali vie, per quali modi, la verità, che gli dev'esser guida nella condotta, gli sarà manifesta. [1]) E quì s'incontra la dottrina della conoscenza progressiva, riconosciuta nel progressivo sviluppo della intelligenza dal bambino all'uomo; e che i più ravvisano altresì nello sviluppo e nel progresso del genere umano, sempre più incivilito: qui si comprende come il principio della verità morale non sempre sia palese e cognito: e si crede di scoprire e dimostrare anche la legge di codesto sviluppo [2]); ma ognun vede che per questa via troppo ci discostiamo dal principio Rosminiano: al quale è tempo, senza più, di ritornare.

***

Chè, a non divergere dal tema che ci siamo proposti, e a volere, dalle viscere dell'argomento preso a trattare, trarre tali vedute che forse ancora non sieno al tutto state scôrte, appunto perchè troppo fedeli seguaci vi s'attennero o l'esposero finora, un altro oggetto attrae tutto il nostro studio, e merita d'essere attentamente considerato.

Nel particolare esame dei rapporti fra la morale e il diritto, è stata fatta più volte una preziosa osservazione: che cioè si confondono spesso, ed insieme confusamente si considerano, la morale e il costume: la dottrina e la pratica: e in particolare quelle che si potrebbero chiamare la scienza, e l'arte morale. [3])

---

[1]) E questo fece, con il solito acume, per quanto lo stato della scienza ai suoi tempi permetteva, il Rosmini nell'Antropologia: alla quale nella Filosofia della Morale e del Diritto tante volte si richiama.

[2]) STELLINI: *Saggio sopra l'origine e il progresso dei costumi.* ROMAGNOSI: *Sopra l'incivilimento ecc.*

[3]) WALLASCHEK: *Studien zur Rechtsphilosophie.* Leipzig, 1889, pag. 52. *Recht und Moral:* « Will man das Verhältnis beider bestimmen, so wird es nötig sein, zunächst der doppelten Bedeutung zu gedenken, die sich mit dem Worte Moral

ISSN 2385-216X

Intanto, perocchè comprendere è distinguere e classificare, chi non vede che nella stessa Morale si è sempre confuso l'Etica con l'Eudemonologia? Ai nostri giorni è chiarita la distinzione fra Morale e Costume: di questo si è impadronito il sociologo, e da questo ei crede di potere un bel giorno minare il secolare e indisputato impero della Morale — o tradizionale o empirica — mediante " il fondamento positivo dei fatti. „ Ma frattanto il Rosmini aveva ben differenziato la morale dall'eudemonologia. [1]) Ed infatti il *Bene* può essere oggetto di studio e comprensione, per sè stesso; quando si verrà a distinguere il bene assoluto e il bene relativo: il raggiungibile o no: il comune o generale, dal singolare e dal particolare, si vedrà il vantaggio della distinzione. Sia pure che i risultati si ottengano contrari a quelli che l'autore si proponeva: sia pure che noi ci troviamo necessariamente ricondotti (dall'astrazione ideologica venendo al campo reale dei fatti) a restringere le nostre vedute al particolare raggiungibile eudemonologico — abbandonando per sempre la contemplazione ipotetica di un Bene assoluto, fine e centro dell'Etica: maggior luce sarà fatta, e sarà nuovo merito del filosofo nostro.

Che se in parte l'inchiesta o la dottrina del Bene (Etica) darà risultati negativi, per i Relativisti, negativi non meno per costoro saranno i risultati dell'Eudemonologia. Si vedrà allora se può darsi ricerca di felicità vera e propria (quasi beatitudine): o relativa soltanto: ed allora negherà sè stessa, e implorerà un termine diverso da quello che per mortali è follìa proporsi: si chiamerà semplicemente *benessere*: sarà per l'individuo, in forza di istinto comandato dalla natura stessa, la ragione direttiva di ogni singolo atto, di tutta la condotta.

Allora si vedrà che — se non come fondamento primo della legge morale — tuttavia connesso come spinta e movente immediato dell'agire umano sarà il piacere od il dolore [2]): ma allora

---

verbinden lässt. Man kann sich darunter denken sowohl das Prinzip unseres Handelns als auch die bestimmten, im Laufe der Zeit entstandenen Handlungen selbst, deren Form festgehalten wird: den Gebrauch, die Sitte. — Cfr. anche MERKEL: *Juristische Encicloplädie*, pag.

[1]) ROSMINI: op. vol. cit. Prefazione pag. XIII.

[2]) Cfr. l'*Etica d'Aristotile* nonchè STELLINI: *Lezioni di Filosofia morale*, trad. Frediani — Firenze, 1849, vol. I Prefazione al libro I e Prospetto.

ISSN 2385-216X

e perciò soltanto, e per merito della analisi Rosminiana principalmente, sarà eliminato per sempre l'antico inconciliabile dualismo della Virtù e del Piacere: dell'aspetto oggettivo e soggettivo del Bene, ond'era nata la necessaria esigenza di un giudizio domandato a terza persona, spettatore imparziale, secondo la dottrina del filosofo inglese.

Ed allora si comprenderà come, col tradire le parole soltanto, si facevano rispondere i due termini da chi, accettando il criterio dell'utile o del piacere, avverte *doversi* (e perchè?) preferire il maggiore (e perchè tale?) e più lontano, al più prossimo: o il generale (e quale?) al particolare. Ed allora soltanto si vedrà l'anello di congiunzione tra il Bene ed il Ben-essere; tra l'esigenza universale, e la *correlativa* particolare esigenza (onde nel Diritto l'interesse pubblico e privato, l'ingerenza sociale e la libertà individuale): tra l'Essere bene universale, e l'essere bene per parte di ciascuno. Allora l'ipotesi metafisica, fatta intelligibile e razionale, farà palese la corrispondenza della Causa al Fine, del Movente all'Effetto; e intesa la legge della Conservazione e del Perfezionamento [1]), si vedrà come sia, e debba essere, lo stimolo: — per la via dei sensi — tale da guidare direttamente l'agente illuminato, ad ottenere il fine voluto dalla natura. Che poi conosciuto, agevolmente, ed in più breve modo potrà raggiungere, quando la voce della natura, intesa per la via dei sensi nel linguaggio spontaneo originario, meglio comprender potrà ed interpretare al lume della progredita ragione: fatto tesoro dell'esperienza accumulata e trasmessa nella vita individuale e nella vita storica delle generazioni.

***

Il fondamento primo ed identico per la morale e per l'eudemonologia, anzi il concetto su cui posa tutto il sistema filosofico, è, secondo il Rosmini, l'idea dell'essere [2]) la quale, a voler essere chiarita, esigerebbe lunghissimo discorso: esigerebbe l'intera espo-

[1]) Cfr. Romagnosi.

[2]) Cfr. LILLA: *L'essere possibile e l'unità della storia dei sistemi ideologici.* — V. Atti accademici 1897. fasc. III.

ISSN 2385-216X

sizione della parte caratteristica e primaria di tutta la dottrina Rosminiana. È questa una nozione — secondo a me sembra — puramente ideale — aprioristica, per la quale si danno risolti — con tal postulato — anche i problemi stessi primitivi della conoscenza.

Questo principio, a meno di non essere travisato e faticosamente conciliato con gli avversarî presupposti, non potrebbe costituire base comune per le diverse scuole di morale. Senonchè avviene che nessuna qualità o attributo di quello, induca conseguenze necessarie inaccettabili per coloro che partono da altri e diversi e più relativi concetti per dedurne i precetti morali.

Per quanto la logica derivazione dal principio posto determini tutta la dottrina, avviene tuttavia che questa in gran parte (in quella parte che verrà a cadere sotto il nostro esame) possa stare da sè, e indipendentemente dal primo postulato; proprio come, ad esempio, a detta stessa dell'Autore, la dottrina organica del Corpo Sociale (Struttura e Vita) dello Schaeffle starebbe, e sta, indipendentemente dal meccanismo sovrappostovi mediante le designazioni, tolte dai termini verbali dell'Anatomia e della Fisiologia. E però noi procederemo d'ora innanzi liberamente nell'interpretazione della dottrina morale giuridica Rosminiana, mirando a ritrovare ed a notare il punto d'accordo con diverse dottrine moderne: dalle quali è quella meno distante che non si creda.

Infatti, quando si venga alla vera e propria questione morale (lasciata la nozione dell'Archetipo) si ritrova la considerazione del bene, in relazione alla volontà umana. Infatti, e per ognuno, come mai si potrebbe giudicare alla stregua del Bene finale — la condotta, ossia la somma delle azioni umane, se non si attendesse alla fonte, onde queste derivano, al pensiero volontario attivo? Ecco quindi che, abbandonato il mondo delle astrazioni indefinite e comuni, si viene ad una vera determinazione della sfera morale; nel fine — che è il *Bene;* nel mezzo d'ottenerlo — ch'è l'oggetto stesso della ricerca, e consiste nell'*azione umana.* Ma l'azione umana potrebbe essere fisica o casuale: come se materialmente effettuata dagli uomini, con i mezzi stessi di cui si vale una cosa o un animale. La caratteristica invece dell'azione che ha valore in morale è la volontarietà, da cui solo derivano la imputabilità e la responsabilità morale e giuridica.

ISSN 2385-216X

Checchè dir se ne voglia, questo principio: " il bene morale (riferito all'azione umana) è l'opera della volontà " non è proprio soltanto di ogni scuola di morale filosofia, ma è altresì un dato della comune nostra coscienza. La morale infatti non è qualcosa di puramente scientifico e scolastico, ma è viva e vitale nella opinione pubblica, o individuale e di ciascuno: dove trova il terreno l'azione (che sempre *in fatto* è commessa nel seno della società degli uomini): dove il giudizio, e la sanzione. Un principio morale che non si riflettesse nella coscienza comune, non sarebbe osservato, non esisterebbe: nè la scienza potrebbe invano proclamarlo.

Ma vi è altresì un'esigenza logica. Perchè un'azione sia suscettibile di giudizio morale, deve essere entrata nel campo dei fatti, deve essere compiuta; e però fino a quando l'uomo sente o pensa, egli è fuori del dominio della morale. Perchè egli entri in questo, conviene che si tratti dell'azione, ancorchè questa non sia condotta a termine: perocchè dev'essere giudicato dell'effetto, in relazione alla causa, del fine in relazione all'intenzione, dell'atto riferito alla volontà effettrice. La volontà è dunque l'ultimo atto della persona agente, è quello in cui si riassume la serie degli interni fenomeni che comprendono la complessa determinazione ad agire. La volontà [1]) " è la potenza con la quale opera il soggetto intelligente; è con questa potenza ch'egli diventa autore delle sue azioni: senza di questa, può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono, e si succedono in lui, qualunque sieno, non hanno ancora lui stesso per causa, s'egli non è intervenuto colla sua volontà: egli non è stato in certo modo che la scena, dove degli attori stranieri, sconosciuti, hanno giocato qualsivoglia dramma, a cui egli però non prese parte ancora come attore, ed è stato, tutto al più, un semplice spettatore. Non ogni cosa che avviene in noi si fa da noi; delle altre potenze, delle altre forze operano nell'uomo; l'uomo non opera se non quando opera la sua volontà; questa volontà, nella quale sta la *proprietà* delle azioni, è anche ciò in cui si compie la *personalità* umana. "

---

[1]) ROSMINI: *Filosofia della Morale.* — (Milano, 1827, XII), vol. I, pag. 66.

ISSN 2385-216X

Il bene dunque (nozione dedotta e identificata con l'Essere) per fine; la conoscenza per guida; la volontà per mezzo o strumento che a quello indirizza l'atto umano: ecco gli elementi essenziali della moralità: onde si potrebbe anche dire (invertendo i termini, e traendo la conseguenza), che la legge morale si propone dunque niente altro — come Kant direbbe — che di determinare nell'uomo una *buona volontà*. Altrettanto essenziale però della determinazione, è la *conoscenza* del bene; ma per qual modo è possibile raggiungerla? e in che consiste? Ecco la ricerca del contenuto della legge morale. " Da principio [1]) ella suonava: Segui il lume della ragione "; si convertì poi nel " doversi inclinare la volontà verso l'essere, ossia doversi amar l'essere, ovunque egli si concepisca; doversi amare ogni essere, perchè tale e come tale. " — Distinguendo gli esseri secondo che hanno carattere di fine o di mezzo (le persone — le cose) dover la volontà terminare in quelli con i suoi effetti.

Si tratta ora di trovare il *modo* per mettere in correlazione il bene morale (fine) con la morale volontà (mezzo); o meglio, l'effetto ultimo dell'azione con la causa immediata dell'azione stessa; o, in altri termini, di trovar l'*ubi consistam* e di consacrare la reale efficacia della legge morale.

Infatti il bene esisterà sempre: per ipotesi; ma potrà o non essere *conosciuto*, o non essere *voluto:* due difficoltà che impediscono il verificarsi dell'azione morale. La volontà [2]) non potrebbe operare, se nell'uomo non fossero già prima delle cognizioni. Vi ha dunque una cognizione che precede la volontà, una cognizione istintiva.... che poi diventa materia..., oggetto e scopo della *riflessione*.... Il conoscere e il volere sono il più delle volte operazioni.... successive. Si vorrà soltanto quello che si conosce tale, che si spieghi verso di quello un affetto, un desiderio derivante appunto dalle qualità della cosa. Il retto giudizio di questa è dunque la sola ottima guida; inquantochè noi operiamo sempre dietro un certo amore, in noi prevalente agli altri amori; e da quello siamo determinati ad una cosa piuttostochè ad un'altra.

---

[1]) id. id. pag. 75.

[2]) ROSMINI: *Filosofia della morale*, vol. I. pag. 78.

ISSN 2385-216X

Dove si può notare altresì che la volontà resta dunque necessariamente determinata da questo amore (cioè dal sentimento che consegue all'apprensione delle qualità piacevoli o dolorose — utili o dannose — buone o cattive della cosa); e sebbene il sentimento varî a seconda della impressione ricevuta, della conoscenza della cosa, in realtà è ad esso che va a riferirsi il movente primo della volontà e dell'azione. Ma il Rosmini non segue questo cammino incominciato, che l'avrebbe forse condotto ad attenuare alquanto il concetto di libertà; e previene invece in certa parte il concetto che modernamente nel Fouillée prese il nome delle idee-forze; ammette cioè [1]) l'attitudine del giudizio analitico, delle idee, germogliate nella riflessione, a modificare l'affetto primitivo, a determinare in altro modo la volontà. Donde la legge morale può dirigersi a questo fine soltanto: a far valere l'efficacia della riflessione: a guidar questa nelle vie del vero, in modo che la volontà veramente conosca, ed ami il vero — o l'essere — od il bene: e tali si proponga per fine.

Da ciò derivano e la benevolenza e la giustizia; da ciò deriva che la verità è il principio della morale; onde è che dalla verità reale derivi la forza dell'obbligazione morale.

La legge e la volontà sono i due elementi dell'atto morale, onde soltanto viene l'*imputazione;* la quale è maggiore [2]) " in ragione dei due elementi indicati: cioè quanto è più grave la legge e quanto più concorre l'efficacia della volontà nell'atto buono e reo „; da che si potrebbe derivare tutta una dottrina intorno alla responsabilità penale, prendendo i termini della legge e della volontà in stretto senso di manifestazioni giuridiche positive, ed applicando tali argomenti al Diritto. Una cotale estimazione dell'imputazione renderebbe più gravi le pene quanto più importante è la legge violata e più pertinace la volontà di violarla; il che, se corrisponderebbe alla speranza tante volte delusa della maggiore proporzionalità delle pene e quindi a una maggiore giustizia distributiva, attingerebbe ancora il fine di una più efficace repressione, di una più esemplare punizione, e quindi forse di una più larga prevenzione.

---

[1]) ROSMINI: op. cit., pag. 90-96.
[2]) id. id. pag. 113.

ISSN 2385-216X

Tenendo invece fermi i concetti esposti in relazione alla legge morale, ed alla morale volontà, si mantenga pure che per il Rosmini " la legge morale [1]) 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. „ Da che deriva che il *giudizio* preceda, e da esso venga il precetto, o la norma: ispirata da sentimento naturale, conforme a verità. E questa è veramente tale proposizione da potere e dover essere da ognuno concordemente accolta. Perocchè mentre il principio e il fondamento sono posti da natura, come ogni esigenza irreformabile di conservazione, la norma in concreto poi (salvo a dipendere dal principio e ad uniformarvisi in quanto vi debba corrispondere) è invece dedotta come conseguenza, e derivata come secondo termine dal previo giudizio emanato conforme al sentimento: onde la legge non è che una nozione della mente la quale viene in seguito alle prime azioni umane. Questa conclusione potrebbe trarsi da tutti i positivisti i quali appunto vogliono che l'*esperienza abbia preceduto la formazione del giudizio;* onde l'astrazione e la generale e universa applicazione diedero la norma. E insomma per gli uni e per gli altri — quanto riguarda l'esigenza reale è predisposto dalla natura; quanto invece riflette la formazione intellettuale della norma è conseguente al processo conoscitivo. E la più perfetta norma morale — derivata dall'educato sentimento consiste (come del resto secondo la dottrina positivista dell'evoluzione [2]) nell'" *amare gli uomini secondo l'ordine* [3]); *questa è l'espressione che racchiude tutti i doveri morali che abbiamo verso i nostri simili.* „

***

Veduti i sommi principî che informano la concezione Rosminiana della Morale, veggasi ora il concetto del Diritto: e si richiami, e si tenga ferma la distinzione posta fra l'Etica e l'Eudemonologia.

---

[1]) Op. cit., pag. 1-2.

[2]) Cfr. ARDIGÒ: *La morale dei positivisti.* — Padova, 1885, pag. 194.

[3]) ROSMINI: op. cit., pag. 120.

ISSN 2385-216X

Per il Rosmini [1]) il Diritto consiste in " *una facoltà eudemonologica,* dalla legge *morale* protetta. „ Come ognun vede si parte dal concetto del diritto subbiettivamente considerato: considerato cioè come *autorità* [2]) o *podestà* procedente dalla legge giuridica; chè il diritto sta nell'operare, o nella semplice possibilità di operare, sotto la *salvaguardia della legge,* che vieta altrui di turbare quella operazione (comprendendo non solo la *potenza* d'operare, ma anco l'azione). E se non si fosse fatto cenno della qualità eudemonologica della facoltà e della qualità morale della legge, tutto procederebbe in modo molto piano: molto più se quella legge fosse soltanto la legge giuridica, o insomma il diritto obbiettivo positivo; in questo caso la designazione del concetto del Diritto da parte del Rosmini sarebbe stata l'ispiratrice dei moderni pandettisti tedeschi. Infatti taluno definisce appunto subbiettivamente il diritto come una facoltà assicurata dal diritto obbiettivo; ma in tal caso la nozione è, quant'altra mai empirica, il diritto risultando determinato soltanto negativamente, ossia dai limiti della legge o della volontà sociale. Questo non soddisfa appieno il filosofo: per il quale il problema sta appunto nel decidere *quali* debbano essere i limiti della legge: fino a dove, questa abbia qualità di giuridica: dove, anche oltre, si tocchino i confini della legge morale. E filosoficamente il Romagnosi aveva rinviato questi limiti alla legge di natura, ai naturali confini dell'operare senza ostacolo: senza però risolvere ogni dubbio circa le qualità dell'ostacolo, se non richiamando le leggi e le necessità di fine e di mezzo, per cui si distinguono le leggi del mondo morale da quelle del mondo fisico.

Il Rosmini invece, senza rinviare il problema, e continuando nell'analisi avverte: " come la rettitudine è la qualità d'una linea, così il diritto dev'esserlo d'un'azione. [3]) Il ragionamento e l'esempio precorrono e forse ispirano tutto il principio della moderna morale di Erberto Spencer [4]), dove si ricercano i caratteri della azione buona, e si ritrovano nella conformità all'esigenza per attingere il fine voluto.

---

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto,* vol. I. — Milano. 1841, pag. 42.
[2]) id. id. pag. 43.
[3]) id. id. pag. 44.
[4]) SPENCER: *Le basi della Morale,* cap. I e II.

ISSN 2385-216X

Ma il concetto Rosminiano è diverso in parte: in quanto esso richiede all'azione la qualità intrinseca di giuridica, senza prima aver detto *in che* la qualità consista. Questa qualità risulta però dallo sviluppo della nozione del diritto: il quale è podestà giuridica, ossia attività protetta della legge. Ma è la protezione (qualsiasi?) della legge (e qual legge?) che dà il carattere giuridico; ovvero è il carattere giuridico inerente all'attività, dal quale viene ottenuta la protezione?

Il diritto contiene le azioni *fisicamente* libere entro i limiti della legge *morale;* esso [1]) " è una podestà morale o autorità o facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale che ne ingiunge ad altri il rispetto ": questa determinazione maggiore, benchè non risolutiva, è chiarita dall'esame più accurato che segue.

Della nozione del diritto vi sono cinque elementi costitutivi (benchè alcuni di questi sieno piuttosto qualità, caratteri, attributi che non elementi propri e diversi). Il primo è *l'attività d'un soggetto.* Il secondo il quale appunto a me sembra nulla più che una qualifica del primo) che l'attività sia *personale.* Si richiede in terzo luogo che vi sia un bene esistente nell'azione, o, dir si voglia, che *l'azione abbia un valore eudemonologico*; in quarto luogo è richiesta la liceità dell'azione, e infine (quinto) il debito morale negli altri esseri intelligenti di non turbare l'esercizio delle dette facoltà.

Ognun vede che nella nozione del diritto l'elemento morale entra largamente, sia nel rispetto eudemonologico (terzo elemento) che nel rispetto etico (quarto e quinto elemento). Da che resta dimostrato che " l'*Etica* [2]) ha una speciale relazione col *Diritto*..... perciocchè il diritto è una podestà protetta dalla legge morale. " Ma prima è mestieri conoscere il *dovere*, onde il dirttto si deriva, cioè la natura e la forza della morale obbligazione.

Così avviene che il Rosmini — il quale dapprima non si era proposto il tema della differenziazione del diritto dalla morale, — si vegga indotto a dover risolvere la difficoltà al momento di

[1]) ROSMINI: op. cit., pag. 130.
[2]) id. id. pag. 60.

ISSN 2385-216X

riconoscere i caratteri per i quali l'obbligazione giuridica differisce dal dovere morale.

Nè il Rosmini si era proposto, nè mai volle risolvere ex professo e in via diretta la questione della differenza di Morale e Diritto, perciò appunto che, dato carattere eudemonologico alla facoltà giuridica, e stabilita in principio l'importanza dell'eudemonologia rispetto all'etica, non gli sarebbe mai potuto cadere in mente di trattare separatamente la *Giustizia* e la *Beneficenza*, se non come conseguenti e relative applicazioni di una dottrina del Bene, in cui si fosse rispecchiata la concezione dell'Essere. Ed infatti ogni difficoltà è risolta per lui là dove afferma: non è dunque il diritto dell'uomo che produce il dovere; è la legge (noi diremmo ancora *la stessa esigenza di conservazione*) che intima il dovere; e poco di poi " i doveri verso gli uomini, ai quali rispondono in questi dei diritti, si chiamano doveri di *Giustizia*; gli altri possono chiamarsi doveri di *Carità*."

Dunque: preesistenza del dovere al diritto; più ancora determinazione del dovere data dalla Legge prima: dalla legge morale; doveri in generale; doveri di giustizia in particolare, quando vi corrispondano speciali diritti: questi diritti e le obbligazioni corrispondenti, argomento del Diritto come Scienza ristrettamente; tutti insieme poi — i doveri comandati dalla legge morale — più ampia, più generale, più comprensiva — oggetto dell'Etica — della Scienza Morale.

Egli segue così la dottrina dell'identità fondamentale, comune a tutti quelli che derivano ogni norma dal supremo ed unico principio metafisico divino. Ma non però v'ha discordanza assoluta da quelli che non vanno più in là dell'unico principio naturalista, da cui pur derivano ogni dovere; e che quindi si riducono per altra via che la Rivelazione o il Trascendente, al porto primo dell'Unità d'origine. [1])

Ma si chiede ora come si deducano i caratteri specifici del Diritto, a differenza di quelli della Morale, in cui esso ha radice; nè di poco giovamento sarebbe in tal caso l'analisi degli elementi costitutivi la nozione del diritto, se non fosse da richia-

[1]) Cfr. ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. I. pag. 120.

ISSN 2385-216X

marvisi più innanzi, e da seguire il processo differenziale secondo la mente dell'Autore.

Al quale la questione, come fu avvertito, si presenta allorquando — nel determinare la natura ed estensione dell'obbligazione giuridica — si ritrova nella necessità (naturale ad ognuno) di distinguerla dal dovere morale semplicemente; e con difficoltà peculiari a causa della immensa latitudine in cui è concepito il diritto, costituito da numerosi elementi positivi e negativi, di carattere prevalentemente morale; e a causa della ammessa prevalenza e preesistenza (assai difficile a concepirsi quando fosse limitata al campo giuridico solamente) del dovere al diritto.

Vero è che l'ordine seguito dal Rosmini elimina una grave difficoltà, ma non perciò la risolve. Infatti tenendo fede perennemente allo svolgimento dei doveri giuridici, è chiaro e conseguente al suo sistema, che la distinzione può effettuarsi per questo solo modo: fra tutti i doveri morali che derivano dalla legge morale, taluni, perchè ristretti ed esigibili, e rivestiti di alcune qualità, e p. es. suscettibili di esterna coazione, pigliano carattere di obblighi giuridici; per il che la differenza del diritto dalla morale è quella della parte dal tutto: il conflitto (del diritto naturale, o razionale, o ideale) impossibile; benchè la legge positiva non possa a meno di lasciare scoperti, e senza tutela, alcuni diritti che conseguono alla legge morale; e privi di sanzione e di coazione alcuni doveri che dalla legge morale sarebbero imposti.

" L'obbligazione giuridica [1]) è lo stesso dovere morale che obbliga una persona a lasciare intatta e libera qualche attività propria di un'altra persona "; essa riguarda quindi [2]) sempre un'altra persona diversa da quella in cui si trova. " E da ciò si deriva ancora che se ideologicamente (meglio sarebbe dire ipoteticamente!) il diritto si può concepire fuori della società umana, ossia della coesistenza, in realtà, nè diritto, nè norma giuridica vi ha, se non v'ha rapporto, relazione, e quindi coesistenza di due termini, di due soggetti, di due persone. Regoli la morale pure la condotta di un individuo, il diritto volgerà sempre sopra la materia cadente

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*. — Milano, 1841, vol. I, pag. 159.
[2]) id. id. pag. 161.

ISSN 2385-216X

in un rapporto di più: non potendo esistere diritto [1]) se non vi ha relazione personale (dualismo soggettivo); non potendo esistere nè concepirsi diritto nell'uomo, senza che sia in altri il dovere di rispettarlo (V° elemento costitutivo della definizione).

Se quindi vi hanno doveri verso sè stessi (che sono doveri senza diritti) sono doveri morali, non giuridici. Ond'è che, sebbene adunque — per ipotesi — tutti i doveri giuridici sieno morali, non tutti però i doveri morali sono giuridici: ma giuridici sono quelli che hanno per oggetto di rispettare, ossia di non togliere o guastare un'attività propria d'un'altra persona. E, colle medesime espressioni dell'autore [2]) " Il dovere morale che obbliga un uomo a rispettare la libertà degli altri uomini, *quando* questa libertà ha tutti i caratteri necessari per essere un diritto, sarà dovere giuridico. Il dovere giuridico adunque è quell'obbligazione che ha un uomo, in corrispondenza al *diritto* d'un altro, ossia è quel dovere che impone ad un uomo di rispettare, di non turbare, o guastare la podestà giuridica d'un altro uomo. „

Fino a questo punto — salvo forse qualche riserva contro espressioni tautologiche piuttostochè soddisfacenti — salvo anche le più ampie riserve circa il numero e l'essenza degli elementi costitutivi del diritto, si potrebbe nonostante accettare da chiunque la separazione distintiva del diritto dalla morale, come di una parte dal tutto; dell'obbligo giuridico dal dovere morale, come quello che richiede e l'esistenza d'un rapporto, e quindi la attività di un altro soggetto che abbia correlativo un diritto valevole. Molto più difficile invece sarà che il Rosmini aduni seguaci nel progresso del suo ragionamento separativo. Infatti è vero che [3]) " acciocchè un dovere morale si possa anche dire obbligazione giuridica, egli non solo dee terminare in un'altra persona, ma anche avere per oggetto un'attività propria di questa altra persona „; ma si potrà poi dedurre alla lettera che " l'obbligazione giuridica è di natura negativa, ingiungendo di non nuocere o non attentare a ciò che è di proprietà altrui „? Non sem-

[1]) id. pag. 152-153.
[2]) id. id. pag. 144.
[3]) id. id. pag. 162.

ISSN 2385-216X

brerà o troppo ristretta questa concezione dell'obbligo giuridico, o troppo poco soddisfacente l'argomentazione che il Rosmini vi farà seguire, per dimostrare che anche gli altri obblighi giuridici, che apparissero positivi, si possono ridurre a negativi, perchè ed in quanto includono il rispetto dell'altrui attività? Riportare codesta argomentazione sarebbe già confutarla, a meno di non interpretarla in tal modo da contrastare al senso delle parole. Perchè è certo questo il pensiero dell'Autore. Veggasi infatti altrove [1]) " I doveri dunque verso gli uomini miei simili, ai quali corrisponde in essi un vero diritto, sono compresi nella formula " Non fare danno al tuo simile. „ Hanno diritto gli uomini solamente a questo, che loro non sia fatto danno, che non sia levata loro qualche cosa, di cui sono i padroni: a più non hanno diritto, nel senso definito..... „ I diritti degli uomini adunque rispondono a dei doveri negativi o proibitivi. „ Ognun vede che questa concezione dell'obbligo giuridico — puramente negativa, e tale da ridurre il triplice precetto giuridico antico al solo *neminem laedere* è troppo limitata e ristretta; nè tale da potere *sic et simpliciter* essere accolta dalla scienza. Si vede anzi che neppure l'Autore intese di portarla alle più estreme applicazioni, e provò il bisogno di attenuarne la portata, là dove [2]), ammesso che il dovere ha una enunciazione negativa, e il diritto una enunciazione positiva, oppugna che il diritto non ammetta che doveri *negativi* e perfetti, mentre la morale riconoscerebbe doveri *positivi* ma imperfetti.

Non si può a meno d'insistere su questo concetto. Come mai l'obbligazione negativa potrebbe comprendere le obbligazioni giuridiche più comuni: di dare, o di fare qualche cosa? Forse che la cosa da dare o da fare, già fa parte del patrimonio del creditore, e veramente l'azione del debitore, non è altro che il rispetto dell'altrui proprietà, l'astensione dal turbarla? Ma questo è travisare il concetto di prestazione, è andar contro il senso delle parole, che nel fatto esprimono la positività dell'azione.

Non dunque soltanto il passivo rispetto dell'altrui libera attività, ma spesse volte l'attiva prestazione propria costituisce

[1]) ROSMINI: *Filosofia della morale*, vol. I. pag. 120-121.

[2]) ROSMINI: *Filosofia del diritto*, vol. I. pag. 154.

ISSN 2385-216X

l'oggetto della giuridica obbligazione; nè basta il dire (come fa il Rosmini) che tuttavia possono tali doveri negativi, prendere una *forma* speciale e positiva. —

Che dire poi delle obbligazioni dello Stato verso tutti, o verso alcune speciali classi di cittadini? Si dirà che costituiscono doveri morali soltanto; ma a parte se i doveri dello Stato, riferiti a persona giuridica, non debbano tutti qualificarsi, a cagione del carattere del soggetto stesso (che non è persona morale, suscettibile di azioni personali, volontarie, imputabili) obblighi giuridici, o atti facoltativi — ma non mai doveri morali[1]) — a parte questo, non avranno essi carattere giuridico, per questo solo, tutte le volte che per qualsiasi modo costituiscano diritti da parte delle persone individue che vi hanno pretensione? E in tal caso, questo diritto potrà essere valevole ad ottenere ancor più che un semplice rispetto, e l'obbligo giuridico dello Stato non potrà avere carattere puramente negativo. Valga appunto l'esempio tratto dal medesimo autore in merito ai doveri della società civile, e per essa del governo sociale:

I. Di[2]) *non mettere* agli individui, che compongono la società, alcun ostacolo, pel quale essi sieno impediti o impacciati nel conseguimento del vero bene umano, ultimo ed essenziale fine non meno dell'individuo che della società.

II. Di *togliere*, per quanto sta in suo potere, tutti gli ostacoli che impacciano gli individui nel conseguimento del detto bene; e segnatamente di difendere il diritto di ciascuno contro la usurpazione o la soperchieria degli altri.

III. **Di cooperare anche positivamente,** ma solo con i mezzi propri del sociale governo, a far sì che gli individui sieno avviati e mossi dirittamente all'acquisto di esso bene indicato.

E che non sia pienamente accettabile il carattere esclusivamente negativo dell'obbligazione giuridica chiarisce il Rosmini stesso[3]), comechè il chiarimento non sia appieno soddisfacente,

---

[1]) Cfr. LUZZATTO: *I doveri morali dello Stato*, nella « Rivista italiana per le Scienze giuridiche » vol. XXVI, fasc. 1. — Torino, 1898, pag. 276-318.

[2]) ROSMINI: *Filosofia della politica*. — Milano, 1858, pag. 151.

[3]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol 1, pag. 162 e seg.

ISSN 2385-216X

quando, comprendendovi i doveri di benevolenza, di beneficenza, di soccorso (che secondo noi hanno veramente carattere morale nell'individuo, carattere giuridico nell'ente sociale soltanto), è costretto a chiamar negativi: I: quelli non solo di non ledere altrui, ma altresì di non attentare alla lesione dell'altrui facoltà, e quindi di prestarsi; II: quelli che consistendo in vere prestazioni sono a riputarsi obblighi negativi rispetto al comando o al Diritto Divino che sarebbe appunto di non ommettere. È invero contradditorio che mancando a un dovere di beneficenza, si manchi ad un obbligo.... giuridico verso Dio. Si può infatti anche ammettere la fonte del comando Divino, senza tuttavia trasformare il comando in diritto; anzi, sia pure Iddio fonte prima del Diritto, (come nelle lettere di Mancini e Mamiani), certo esso non sarebbe mai soggetto di quei diritti umani che consistono ed esistono nei rapporti fra gli uomini, ai quali deve applicarsi la massima [1]) " il soggetto d'ogni Diritto è sempre l'individuo. „ — Si avrebbe qui dunque l'intrusione di un elemento non solo morale, ma religioso: in quanto Dio non si può intendere mai soggetto di diritto, ove si tratti di diritti finiti, proporzionati, eguali, in seno alla Società degli uomini: che sono tutti termini e attributi inconciliabili con quelli devoluti all'essenza divina.

Da che dunque si vede che in tal punto si confonderebbero di nuovo diritto e morale; come d'altro canto si dimostra non essere necessaria e sufficiente la caratteristica specifica, attribuita all'obbligo giuridico, di puramente negativo, a differenziarlo dal dovere morale. Vi sono poi invece anche dei casi nei quali è il dovere morale che ha carattere puramente negativo.

Un altro carattere specifico attribuito all'obbligo giuridico — a differenza del dovere morale — già prima del Rosmini — è quello dell'esteriorità. Ma il Rosmini ha il merito di avere approfondita e chiarita la natura del fatto " Se [2]) questa specie di esteriorità si verifica solamente nella violazione del dovere giuridico, e non nell'osservanza del medesimo, la ragione si è che l'osservanza di un tal dovere è *solitamente* un *non atto*, — laddove

[1]) id. id. pag. 58.

[2]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, pag. 165.

ISSN 2385-216X

nella violazione operiamo positivamente. „ Ma che l'esteriorità sia necessaria, è certo, nelle violazioni del diritto contro l'uomo (che sono per noi *tutte* le violazioni giuridiche), non in quelle contro Dio (che per noi sono doveri morali). Il che dipende non solo dal carattere dell'obbligo giuridico, che riguarda sempre un'altra persona diversa da quella in cui si trova, e quindi è *esterno*; perocchè è nel suo carattere d'essere un " dovere rispondente ad un diritto „ [1]); ma anche dal fatto che i rapporti fra gli uomini diversi, altro non possono essere che esteriori, ossia manifesti in *azioni* o *atti* estrinseci: senza di che non v'ha comunicazione tra gli esseri viventi, e quindi *nulla* che possa essere qualificato conforme o disforme al diritto. Lo stesso vantato diritto " di non essere sospettato „ non può farsi valere se non quando si sia venuti a *cognizione* (vera od errata) del sospetto altrui: cioè quando questo — dall'essere *propositum in mente retentum* — passi ad essere dichiarato, o implicitamente espresso per atti esterni — fosse pure soltanto un lampo fugace nello sguardo.

Il Rosmini accetta dunque — con una sua propria, e, come sempre, ingegnosa spiegazione — il carattere d'esteriorità, come proprio dell'obbligo giuridico. Più chiaramente egli poteva riconoscere che il diritto (qualificativo d'un'azione umana — almeno *possibile)* non può eccedere la sfera degli umani atti, che per proprio carattere sono esterni, consistendo in manifesti movimenti; senza i quali niuno potrebbe riconoscere l'eventuale violazione del diritto. Ciononostante nella sfera penale si è voluto non di rado, con errore manifesto, penetrare l'intenzione, punire l'atto non anche iniziato; e nei reati politici sopratutto (lasciandosi governare dall'errata dottrina dell'allarme sociale destato, o della temibilità individuale) si è perseguito anche il lontano e appena adombrato disegno di agire; nonchè la manifesta intenzione di farlo, ad altro tempo, lontano.

***

Ma si rivolga ora la mente a considerare l'altro termine del rapporto giuridico: si consideri cioè il diritto che risponde all'ob-

[1]) id. id. pag. 161.

ISSN 2385-216X

bligo giuridico, e si vegga se questo risponda anche sempre ai requisiti della moralità; e, se agendo in conseguenza, il suo soggetto agisca conforme alla legge morale. E non basta: si risalga a' principii che determinano tutta la condotta (benchè nè l'uno nè l'altro si possano dire materialmente e sempre obbligatorî), e si vegga se veramente il giudizio e il precetto che si riferiscono all'azione umana, consuonino perfettamente quando sono promulgati nel nome della morale e del diritto.

Dai due primi elementi costitutivi la nozione del diritto *(attività (personale)* d'un soggetto) deriva che il diritto — se è attività facoltà, potenza.[1]) ha seco congiunta la *coazione:* il suo esercizio, racchiude la forza; che è dunque un elemento specifico caratteristico, distintivo del diritto — e da non ritrovarsi fuori di esso. Intendiamo che possa trovarsi *senza* di esso; ma non mai in quei fatti che sono doveri senza diritto, ossia morali, volontari, spontanei (la moralità derivando dalla *buona volontà,* la quale mancherebbe quando, nonchè esser buona, la volontà mancasse in sè della intrinseca energia attiva, e fosse integrata da qualche estrinseca forma di coazione).

Dal terzo elemento (un bene esistente nell'azione — avente un valore eudemonologico) si derivano conseguenze importantissime. Altri ha ravvisato nel diritto un interesse munito di azione, non concedendosi azione dove non avvi interesse; il Rosmini richiede che il diritto costituisca un bene eudemonologico, ossia un quid piacevole, giovevole all'autore dell'azione, al possessore del diritto: senza del quale esso costituirebbe una pura molestia, verrebbe meno al fine, mancherebbe di causa d'esistere: in quanto il diritto rileva dalla natura organica e quindi socievole dell'uomo, dal quale si misura, nè può essere causa e strumento di turbativa, senza contraddizione. Da che ne verrebbe in via filosofica una chiara soluzione della *vexata quaestio* degli atti emulativi, che la filosofia del diritto non consentirebbe.

Ma non si creda che però i limiti nell'esistenza e nell'esercizio del diritto sieno tutti qui compresi. Già il diritto richiede tale requisito perchè si possa vantarlo, sostenerlo, difenderlo, esercitarlo. La morale va anche più in là, e pone altri limiti, ed avverte

[1]) id. id. pag. 135.

ISSN 2385-216X

dove, al diritto, costituente un proprio vantaggio epperò innegabile, sia *buona* e moral cosa, *si debba*, (necessità di mezzo) rinunciare.

Se l'uomo [1]) non considera che il nudo diritto, e dimentica il dovere, egli cangia quello che è suo diritto, in suo torto; egli verifica l'antico detto: "*summum jus summa injuria.*" Non basta adunque che l'uomo sia pervenuto a conoscere qualche suo diritto, acciocchè egli sappia operar bene; egli è necessario che nello stesso tempo abbia a pieno conosciuto i *limiti* di quel suo diritto, e con essi il *modo* di farne uso: ed è questo che viene insegnato dalla sola morale.

La morale dunque [2]) è quella che, prima d'ogni altra cosa, stabilisce la seguente massima, oltremodo salutifera: " Niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto."

Ma la sovranità della morale, la dipendenza, e il nesso indissolubile del diritto con essa sono stabilite dal quarto elemento costitutivo del diritto: *la liceità dell'azione.*

(Del quinto ed ultimo si è già prima discorso perchè è quello — *debito morale* — su cui si erige l'obbligo giuridico, ed acquista — come reciproco al diritto — tutti i caratteri giuridici).

In virtù infatti del quarto elemento, il diritto è la facoltà di operare ciò che è intrinsecamente onesto e lecito: in modo che nessun atto disapprovato dalla morale — ossia illecito possa cader come oggetto di diritto: onde il *juris praeceptum: honeste vivere.*

Ma è proprio vero e certo che *nessun atto* dal diritto concesso, è riprovato dalla morale? È proprio vero che giammai sorga un conflitto, e che il diritto ammetta quello che la morale esplicitamente divieta? Certo non mai il diritto *comanderà* cosa contraria alla morale; ma è altrettanto certo che neppure mai la autorizzerà? Nè contradice forse a ciò quel temperamento morale necessario, sopra richiamato a che non s'avveri il detto — dunque possibile — *summum jus, summa injuria?*

Ma qui appunto è necessario — per risolvere la questione — richiamare una distinzione fra il diritto determinato dalla natura e dalla ragione, contenuto ne' limiti di tutte le leggi che obbli-

---

[1]) ROSMINI: *Filosofia della politica.* — Milano. 1858. pag. 117.

[2]) id. id. pag. 118.

ISSN 2385-216X

gano l'uomo e quindi della moralità (onde gli elementi dell'*equità*, dell'*umanità*, ecc.) e i diritti determinati dalle leggi positive, racchiusi in più breve spazio, ma tali che, esercitati — in quanto non sono vietati dalla legge — nè potrebbero essere impediti dall'uomo — tuttavia costituirebbero ingiuria alla morale: atti tali che dunque veramente non si avrebbe diritto vero e proprio di compiere, abbenchè niuno abbia nè diritto, nè modo d'impedirli.[1])

In questa distinzione si palesa tutta la genialità della mente Rosminiana: la quale se per la prima parte — nell'applicazione — lascierà perplessi; ammirati, entusiasti ci lascierà della precisione della seconda.

Perocchè quanto al diritto, è chiaro adunque che il Rosmini ammette il classico dualismo (del resto fino ai nostri giorni non ancora posto in dubbio, e da noi tuttavia ritenuto per vero) del diritto naturale e positivo. Che se il diritto è per lui figlio — benchè minore ed imperfetto talora — della morale; se dunque — come dicevamo in principio " il principio della morale è inserito nell'uomo dalla natura " lo sarà ancora quello del diritto: ed allora qual divario nell'origine? Se è quello che viene da una successiva differenziazione e specializzazione di funzioni (perchè il diritto ha un ambito più ristretto, ma esteriori strumenti più potenti — esempio la coazione), l'accordo con le nuove scuole è manifesto. Ma se si ricerca l'origine di questa differenziazione, non solo è manifesto l'accordo, ma un'opinione ormai accolta nel campo positivo, ha il suo più potente appoggio nell'Autorità di Antonio Rosmini. Il quale, precorrendo e antivedendo le nostre ricerche ed osservazioni, fin dal tempo dell'opera sua, avvertiva al *Sentimento*, come al fondamento della distinzione dei doveri: perocchè dalla considerazione dell'offesa al sentimento dell'uno o dell'altro dei soggetti d'un rapporto attivo, derivava la distinzione dei doveri morali di beneficenza, o morali di giustizia: dai quali ultimi, si trae infine, quando dall'osservare il sentimento si passi ad osservare l'azione, ed i suoi requisiti, la determinazione degli obblighi giuridici e per conseguenza e reciprocamente dei diritti.

[1]) ROSMINI: *Filosofia del diritto*, vol. I. pag. 141 e seg.

ISSN 2385-216X

Importa poco che il Rosmini, come non ha fatto oggetto separato di trattazione l'argomento di " morale e diritto „ così non abbia separatamente espresso il suo pensiero sul tema scolastico " diritto naturale e positivo, „ se su questo punto, come sul primo, esprime chiaramente il suo pensiero nel Sistema della Filosofia del Diritto. Perocchè è chiaro che trattando la questione della morale nei suoi rapporti col diritto — a parte le separate analisi dei rapporti nei riguardi del diritto e del dovere, e del diritto subbiettivo, ed obbiettivo — la conclusione esce affatto distinta per quanto riguarda quello che per chiarezza chiameremo semplicemente il Diritto (naturale-razionale-Giustizia ecc.) e quella che in concreto è la Legislazione (Diritto positivo).

***

Il concetto del Diritto — obbiettivamente considerato, quale è concepito dal Rosmini, risulta dalle premesse cose, e sopratutto dall'analisi degli elementi di esso, subbiettivamente considerato [1]. Il suo carattere d'essere *contenuto* entro alla legge morale deriva sopratutto dagli ultimi dei suoi elementi costitutivi: dai quali sono determinati altresì tutti i rapporti con la morale.

Il diritto [2]) contiene la *podestà* in relazione ad altri uomini: relazione formata dalla stessa legge morale che assicura quei limiti. Esso è [3]) una facoltà personale, o podestà di godere, operando o patendo, un bene lecito che da altre persone non deve essere guastato.

L'attività [4]) " dev'essere *moralmente* libera da parte della persona che pretende al diritto, e *moralmente* inviolabile da parte delle altre persone che hanno a trattare con lui „; benchè in fatto possa essere o l'una o l'altra cosa soltanto: che se v'è una sola di tali qualità, non vi è dunque un diritto perfetto, benchè qualche conseguenza giuridica possa derivare.

Infatti la sola esistenza di un'attività moralmente libera [5]) non

---

[1]) id. id. pag. 141.
[2]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. I, pag. 130.
[3]) id. id. pag. 145.
[4]) id. id. pag 143.
[5]) id. id. pag 144.

ISSN 2385-216X

basta a costituire un diritto, potendo anzi esservi in altri la facoltà di imporvi una limitazione, (in quanto l'esercizio di essa possa per qualsiasi modo minacciare o recare un danno altrui); e reciprocamente il solo fatto che altri debba rispettare una nostra attività — non avendo veste o diritto d'intervenire a limitarla o contenderla, non basta a dare la qualità di diritto a un atto proprio, che — benchè moralmente inviolabile da parte altrui — nonostante non è moralmente libero da parte nostra di compiere. Infine la sola immoralità d'un'azione non basta a dar sempre ad altri facoltà d'impedirla; essendo anzi talora altri obbligato a rispettarla: (il cattivo uso delle ricchezze per il quale si sarebbe moralmente degni di perderle, non dà ad alcuno diritto di ritoglierle).

È appunto da questo concetto, cioè dai limiti dei diritti che reciprocamente si hanno, che deriva la successiva distinzione di diritti assoluti — valevoli *erga omnes* (quasi diritti reali della nostra legge civile) — e diritti relativi a determinate persone (personali), in quanto l'azione anche non morale — e quindi non diritto perfetto — va rispettata come se in essa si contenesse un diritto vero e proprio. E questi casi di diritti *relativi* (ed imperfetti) costituiscono eccezione alla regola che non vi ha diritto se non in azioni lecite verso tutta la legge morale.

Il diritto perfetto ed assoluto sarebbe dunque quello che è sempre contenuto nei limiti più rigorosi della morale, e da questa approvato incondizionatamente; per esso è giusto tutto ciò ch'è buono; ma esso contiene quella parte del buono, per la quale si rispetta ogni altra attività, o si esercita la propria a fine onesto; senza tuttavia comprendere quella parte morale extra giuridica delle azioni esclusivamente benefiche — lecite — permesse — non mai vietate ma non mai consigliate, suggerite o imposte dal diritto, per propria incompetenza, per non esservi in tal caso altrui diritti subbiettivi o giusti interessi da tutelare.

Il diritto relativo poi consisterebbe nelle eccezioni seguenti: [1])

I. La concessione esplicita di una legge positiva, che dà carattere di diritto relativo ad un'azione sconsigliata dalla legge morale: che dalla legge civile sarebbe permessa, ma non dovrebbe mai essere imposta.

[1]) id. id. pag. 149.

ISSN 2385-216X

II. Il diritto presunto — ossia presunto onesto dal giudizio degli uomini, impotenti a giudicare della sua immoralità intrinseca. [1])

III. Il diritto crudo — ossia quello inerente all'azione illecita che altri uomini non hanno diritto d'impedire.

Da ciò deriva che il conflitto tra il precetto giuridico e il precetto morale ha carattere eccezionale e limitato: eccezione e limitazione che hanno il loro motivo primo appunto negli elementi costitutivi del giudizio rispetto all'azione. Perocchè essendo gli elementi del giudizio e del precetto dati dalle qualità della *legge* e dalla considerazione della *volontà* quanto alla prima, generale; è la legge morale, particolare la norma giuridica: l'una abbraccia più vasto, l'altra più ristretto ambito di azioni.

Ma quanto alla volontà, l'una — soggettivamente giudica dall'intenzione, l'altra — soltanto dalla manifestazione esteriore dell'azione. E però la prima eccezione deriva dalla imperfezione delle leggi umane, che non possono, più che pallidamente, rassembrare la legge naturale morale: la seconda dalla imperfezione del giudizio, che non può penetrare oltre la apparente manifestazione esteriore; la terza infine dalla limitata facoltà che gli uomini hanno, per quanto riflette il reciproco temperamento della loro attività.

La determinazione dunque dei casi nei quali un precetto morale non potrà trasformarsi in precetto giuridico, e un'azione dalla morale comandata, non potrà esserlo dal diritto, deriva dalla considerazione morale che è propria dell'azione individuale: dalla considerazione giuridica che è propria del rapporto reciproco: onde uno, o due termini: inter — o esteriorità: impossibilità o possibilità di coazione. Ossia dovere soltanto, per sè stesso — imposto alla volontà direttamente dalla legge morale nel primo caso: dovere od obbligo verso altri nel secondo, perchè reciproco diritto: e quindi volontà ma anche esigibilità e attività nella giusta pretensione nel secondo. Onde, nell'applicazione p. es. " Non è però che se a noi viene imposto il dovere morale — di amare gli uomini, secondo l'ordine — essi, gli uomini, abbiano altresì il diritto

[1]) id. id. pag. 150.

ISSN 2385-216X

al nostro amore, in stretto senso, e possano pretenderlo come cosa propria. „ (E ciò sopratutto per il motivo psicologico primo, che alla morale riconosce " il foro interno „ come quello ove domina, — assoluto signore indipendente, personale, soggettivo, indomabile, — il sentimento). " La parola *diritto*....[1]) è la *proprietà* di ciascuno „ (*suum cuique tribuendum* — una *suità* avrebbe detto il Vico e ripetuto il Romagnosi). Una cosa di mio diritto, è il medesimo che dire una cosa mia. Ora se io invado una cosa altrui, la rubo, la guasto, in tal caso io faccio un danno altrui, io ledo un altrui diritto.... L'aver diritto trae seco la conseguenza di potersi schermire e difendere colla forza contro colui che vuol metter mano in qualche cosa che a noi appartiene (o *che ci spetta*), vuole arrecarci qualche danno....

Ma doveri positivi, siccome quello dell'amor del prossimo.... non possono esser mai *proprietà* altrui: sono doveri non di giustizia, ma di carità, fondati su questo sentimento che è presunto nell'uomo, che gli è comandato, " inserito dalla natura „ ma non esigibile; questo non può esser fatto valere per l'attività personale dell'uomo: e quindi neppure le azioni che ne conseguono.

Ora in sostanza, è il fondamento della distinzione del Diritto dalla Morale sulla base del sentimento, e la distinzione della Beneficenza positiva e negativa; e la concezione del Diritto sono le medesime che la filosofia positiva moderna ha proclamato.

Il che risulta altresì da un altro passo della Filosofia al Diritto.

" I doveri[2]) puramente morali degli uomini fra loro si dividono in due classi, ed ambedue hanno per loro oggetto il rispetto che si dee al sentimento umano. La prima racchiude quei doveri che sono vôlti a far cosa gradevole al sentimento umano, cioè a crescere questo sentimento in modo soddisfacente e perfezionarlo. La seconda racchiude quelli che prescrivono di non far cosa che leda in nulla o danneggi questo sentimento.

Ma i *doveri giuridici* hanno anch'essi per loro oggetto di non ledere e danneggiare il sentimento umano. Come dunque si di-

[1]) ROSMINI: *Filosofia della Morale*, vol. I, pag. 120.

[2]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. II, pag. 497, 498, cap. IV « Dei doveri giuridici e dei doveri puramente morali dei genitori. » N. 1517, 1518, 1519.

ISSN 2385-216X

stinguono i *doveri giuridici,* dalla seconda classe de' doveri puramente *morali?* — A trovare questa distinzione, basterà richiamarci la definizione già data del dovere giuridico. Noi dicemmo che il dovere giuridico " è quello che obbliga una persona a lasciare intatta e libera qualche attività propria di *un'altra persona.* " " Lasciare intatta e libera un'attività " è perfettamente lo stesso che non far cosa che leda o danneggi il " sentimento umano "; poichè ogni attività umana, è nel sentimento, ed è sentimento. — La differenza specifica dunque sta solo in quelle parole *di un'altra persona.*

Tanto adunque i *doveri puramente morali* di seconda classe (ossia negativi), quanto i *doveri giuridici,* impongono all'uomo di non nuocere al *sentimento* umano; ma questo sentimento può essere nella stessa persona che ha il dovere, o in persona diversa; nel primo caso il dovere non è giuridico, ma solo morale; nel secondo è anche giuridico, essendo proprietà del dovere giuridico il riguardare altre persone, non la stessa che ha l'obbligazione. "

O non è questa del Rosmini forse la stessa distinzione Spenceriana della Giustizia e della Beneficenza? E non è forse questo, il fondamento medesimo sul quale la scienza del Diritto, nel suo sviluppo progressivo, ha posto la distinzione della morale e del diritto? E non è forse propria ancora dello Spencer quella concezione affatto negativa della Giustizia, la quale tuttavia noi non sapremmo accettare, convinti che la Giustizia esiga dagli uomini frequenti volte — anche sulla pura base della reciprocità e dell'utile comune, — doveri e prestazioni positive — e non soltanto obblighi negativi? Ma è perfettamente logica l'applicazione che il Rosmini fa nella sua parte speciale, di cotali principî, dove [1]) " quelle cose che la patria podestà non può fare, costituiscono i *doveri giuridici* del padre inverso i figliuoli. Poichè esse nuocono a' figliuoli, detraggono alla lor propria attività, nè il fine della società domestica le esige, anzi le esclude. All'incontro il dovere che hanno i genitori di dare a' figliuoli una buona educazione fisica, intellettuale, tecnica, morale e religiosa, è gravissimo sì, ma d'indole unicamente *morale.* " [2])

---

[1]) id. id., N. 1514.

[2]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto.* Vol. 1, N. 795, pag. 419.

ISSN 2385-216X

Questi principî non sarebbero oggi universalmente accettati. In primo luogo la ragione comune, in secondo la stessa legge positiva (il Codice civile italiano per esempio all'art. 138) danno veste giuridica al diritto dei figliuoli. Vero è che ai doveri paterni si potrebbe riconoscere veste prevalentemente morale che giuridica non solo avuto riguardo alla natura loro e al sentimento, ma per il difetto e la scarsa efficacia delle sanzioni legali ad ottenerne la osservanza: questione di *legge* dunque, e non già di *Diritto,* bene intesa dal Rosmini a suo luogo; ma gli inevitabili inconvenientii non tolgono nulla al principio; come il reato, sfuggito alla conoscenza dell'autorità inquirente, o all'applicazione della pena repressiva, non perciò acquista carattere di fatto lecito.

Anzi gli sforzi, sempre maggiori, che si fanno, nella costituzione delle tutele, e nell'intervento dei magistrati, a sostegno degli interessi patrimoniali e morali dei minori, costituiscono nuovo argomento a favore della *giuridicità* di tali doveri -- costitutivamente morali, ma inclusi altresì nella sfera giuridica, appunto perchè forniti dei requisiti necessarî.

La differenza sostanziale (non indipendenza) del diritto dalla morale si chiarisce anche più, allorchè dal Rosmini il Diritto è considerato come Scienza. Ed allora è " una scienza media [1]) fra l'Eudemonologia e l'Etica, e dall'una e dall'altra di queste pienamente distinta „ avvertendo però che " le leggi giuridiche sono una classe delle leggi morali „; che " il proprio subbietto della scienza del diritto è la *facoltà* di fare o patire checchessia [2]) a sè utile, protetta dalla legge morale che impone agli altri l'obbligo di rispettarla; non la legge speciale che quella facoltà nobilita. „

Onde non si può consentire a Kant, [3]) che esclude interamente i *doveri giuridici* dai doveri etici; benchè i doveri *meramente etici* sieno esclusi dai doveri giuridici. " Cesserebbe interamente la nozione di *dovere* se non racchiudesse un obbligazione morale; ogni dovere è per noi essenzialmente etico. „

Si dirà dunque che il Diritto parla dei Diritti, mentre l'Etica si volge intorno ai doveri; l'Etica avrà una materia essenzialmente

---

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. I. Milano, 1841, pag. 27.
[2]) id. id. pag. 26.
[3]) id. id. pag. 27. nota.

ISSN 2385-216X

morale, il Diritto una materia eudemonologica, ma informata da una relazione che ha con la legge morale.

Il che ancor più viene chiarito dalle parole dell'autore[1]) che " non esiste *diritto*, se non in virtù del *dovere* che impone agli altri uomini di rispettare la facoltà eudemonologica che costituisce la materia del Diritto (oggi: un godimento — consistente nel potere fisico o giuridico sopra le cose, o di farsi valere verso le persone per una prestazione ecc.); da che però ne viene che il Diritto non parli che dei diritti; ma parlando di questi egli dee parlare necessariamente dei doveri negli altri uomini; perocchè una facoltà diventa diritto in virtù di questa relazione che ha con tali doveri.

Tuttavia il Diritto non parla di questi doveri giuridici al modo dell' Etica, la quale li considera come elementi della moralità dell'uomo, e però in tutta la loro estensione: il Diritto razionale all'incontro non considera i doveri giuridici, se non nella mera relazione ch' essi hanno ai diritti, relazione che è propriamente la forma di questi.

A che dunque, secondo il Rosmini si debbono ridurre i rapporti tra la morale e il diritto? Più volte abbiamo avuto occasione di ripeterlo: sono i rapporti del minore (diritto) alla maggiore (morale); quello tratta dei diritti, e per conseguenza dei doveri che vi corrispondono: che sono quindi esteriori, esigibili, e suscettibili di coazione.

La morale invece tratta di tutti i doveri assoluti e relativi, secondo che in generale nell'Etica, o, con riferimento agli effetti vantaggiosi per l'uomo, nell' Eudemonologia. Dove si dovrà altresì richiamare che in realtà nel dualismo Spenceriano della conservazione della specie e dell'individuo, dell'altruismo (e egoismo illuminato) e dell'egoismo, dell' utilitarismo razionale in confronto dell' utile immediato, della morale assoluta e della relativa, ecc., ecc., rivive ancora — *mutatis verbis* — la dualità dell' Idealismo sovrano e delle limitate realità che palpitava in quella primaria distinzione Rosminiana. Nè per gli uni o per gli altri è reso più facile il problema di dimostrare l'ipotetica rispondenza dell' uno all'altro, se non come l'ideale dell' ultima agognata perfezione.

[1]) id. id. pag. 42. nota.

ISSN 2385-216X

E in sostanza dunque in tema di morale, non si parli mai di diritti, e soltanto di doveri; nè di doveri esigibili soltanto, ma di tutti quelli che debbono prestarsi; non si parli, senza contradizione, di esterna coazione, essendo requisito essenziale di moralità la spontaneità della volontà, nè di mutevole e dubbia misura, essendovi la certezza della legge. Conviene infatti " riguardare [1]) la scienza del diritto siccome quella che tratta dei soli diritti benchè si consideri in relazione con certi doveri; e considerare la scienza della morale come quella che tratta dei soli doveri ed uffici, benchè li consideri anche in relazione co' diritti "; conclusione in cui niuno certamente saprebbe dissentire.

Ma l'eccellenza della morale sul diritto è altresì dimostrata e dalla generalità e dalla preesistenza del dovere al diritto. [2]) Se l'uomo fosse stato costituito in modo che i suoi bisogni prima fossero appagati quasi che sentiti, e appagabili senza alcuna attività da parte sua, e per dono spontaneo della natura, solo allora sarebbe vero che il diritto preesiste al dovere; ma poichè invece quei bisogni ch'egli ha diritto di soddisfare, non possono essere appagati se non a condizione che egli stesso dapprima, od altri poi (in virtù di scambio reciproco, o di volontario asservimento) li possano, mediante l'attiva prestazione, soddisfare, chiaro è che il dovere precede: e perchè il dovere verso sè stesso, il dovere morale prima è del dovere giuridico; e perchè prima del dovere verso sè, la legge medesima che il dovere determina in quei confini che sono convenienti a che sia raggiunto il fine della natura (osservazione e sviluppo o perfezionamento), si potrebbero con ciò ritenere novamente illustrati, gli antichi e tradizionali dettami: *primus proximus ab ego; omne principium a Deo.*

Epperò dunque la conclusione che riconosce il dato primo nella legge dell'Essere, che manifestasi eccellente nella Legge morale; onde all'uomo (e singolo) il Dovere morale; onde agli uomini coesistenti le obbligazioni giuridiche, sorgenti per virtù della trasformazione che in Società l'obbligo suscettibile di giusta pretensione da parte altrui, costituisce diritto: diritto che nasce pure

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. 1. pag. 155.
[2]) id. id. pag. 154.

ISSN 2385-216X

dal sentimento [1]) e riconosciuto poi espressamente dalla volontà sociale in fatto — nella consuetudine — in espresse parole nella legge è applicato poi nel giudizio, eseguito e assicurato dalla coazione, mediante speciali organi di giustizia, che terminano a formare lo Stato.

Ma in quella soggezione in cui il diritto si trova rispetto alla morale è la ragione e la fonte del fatto che [2]) " Non v'ha diritto, vero e completo, che possa essere immorale „, perocchè [3]) " L'elemento giuridico del dovere *s'innesta* sulla radice morale, e a questa indivisamente s'attacca. „

Riguardo la competenza del diritto e della Morale, resta fermo che oltre tutta la soggezione che il diritto deve avere, traendo dai principî morali la sua inspirazione, la competenza di esso è più ristretta, in confronto di quella della legge morale; onde sarebbe accettabile l'antica immagine dei due circoli concentrici, più ristretto il diritto, più estesa la morale. Il Diritto non può riguardare che azioni esterne munite di sanzione, aventi immediato riferimento al rapporto di due soggetti. Un esempio assai chiaro di questa differenza ci è fornito dal fatto che mentre l'omicidio è ugualmente riprovato dalla Morale e dal Diritto, il suicidio invece è riprovato dalla Morale soltanto.

***

Per quello che riguarda il diritto positivo, ossia la Legislazione, la legge, come abbiamo avvertito, l'analisi del Rosmini diviene esattissima, e non è il caso di far altro, anche oggi, dopo mezzo secolo e più di tormentose ricerche, che riprodurne tal quali le conclusioni. Dove, uscito dall'impaccio dell'astratta e sempre soggettiva e variabile concezione di un diritto naturale, a confini mal definiti da quelli della legge morale, determina i limiti reali

---

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. I, pag. 129 « È prima il *sentimento*, poi anco la *coscienza* del proprio dovere, il germe della nostra forza morale » (e analogamente per il diritto).

[2]) id. id. pag. 167.

[3]) id. id. pag. 171.

ISSN 2385-216X

che ogni legge positiva avrebbe di fronte alla legge morale: limiti che la legge non può varcare senza uscire dal campo della giustizia per entrare in quello della benevolenza: ed entrando in questa, o esorbitare semplicemente, o veramente profanarne il regno per inevitabile contradizione.

Infatti [1]) I. " Le leggi sociali possono proibire il male, ma non possono estendersi a comandare la beneficenza; quantunque questa sia la più eccellente parte della morale. „

Ma, per la imperfetta natura del nostro organismo sociale, e per la naturale incompatibilità della sua preminenza assoluta con la libertà individuale: II. " Le leggi sociali non possono neppure proibire tutto il male, ma solamente quella parte che costituisce una lesione del dovere giuridico „; anzi III. " Le leggi sociali ricevono una terza limitazione da questo, che esse non possono colpire di pena nemmeno tutte le lesioni del dovere giuridico, ma solamente quelle manifestate con degli atti materiali, cadenti sotto i sensi, che non isfuggono alle prove; perocchè fino a tanto che la lesione rimane interna o non provata, non può essere punita; benchè possano darsi molte lesioni esterne che non possono essere provate; ed anche nell'animo possa darsi una cotal lesione giuridica, in una volontà deliberata, in un decreto di offendere una persona nei suoi diritti. Quindi è che le leggi sociali non possono propriamente colpire se non la parte esterna e materiale della lesione giuridica, e non la parte morale che è sempre occulta; e perciò debbano indurre l'esistenza di questa dall'esistenza di quella, argomento non sempre infallibile. IV. Una quarta limitazione nasce dalla necessità che hanno le leggi civili di essere espresse in parole. Questa necessità fa sì che le leggi non possano mai colpire, determinare e graduare tutte le lesioni esterne e materiali del dovere giuridico, non solo perchè molte sfuggono sempre alla previdenza del legislatore, ma ben anco perchè: 1° se si volessero esprimere tutte in parole, la mole delle leggi crescerebbe sformatamente a segno che se ne renderebbe difficile, per non dire impossibile, l'uso; 2° perchè le lingue stesse sono strumenti imperfetti, che non esprimono sempre le cose in un

[1]) ROSMINI: *Filosofia del Diritto*, vol. 1. pag. 169.

ISSN 2385-216X

modo privo di tutti i possibili equivoci. V. Finalmente la quinta imitazione delle leggi sociali, consiste nella loro *procedura,* nelle immense difficoltà che s'incontrano quando trattasi di applicarle, essendo necessario che la *lesione* sia provata con certezza; il che non si può ottenere in un gran numero di lesioni, le quali per conseguenza si sottraggono alla sanzione delle leggi civili; e in quelle in cui si ottiene, non s'ottiene però con infallibil certezza; e talora si crede di aver provata la lesione, quando ella non v'è.

Io non credo che i limiti dell'efficacia delle leggi in confronto delle ideali esigenze della giustizia, e delle reali manifestazioni del diritto, sieno mai state espresse con maggiore precisione scientifica; e che non mai la Statolatria abbia trovato ostacolo maggiore alla meditata oppressione della libertà delle persone, di questo pensiero, così preciso, così logico, tanto profondo eppur tanto evidente. [1])

Avv. FABIO LUZZATTO
Professore nell'Università di Macerata.

[1]) Cfr. SPENCER: *L'individuo contro lo Stato*; passim.

ISSN 2385-216X

Aderendo al desiderio del relatore accademico, questo Consiglio, col consenso dell'Autore Prof. Avv. Dott. Fabio Luzzatto nostro socio, deliberò la pubblicazione delle seguenti

NOTE

Pag. 44 all. 1 e 2.

Propriamente il Rosmini non chiamava la legge morale *emanazione diretta della Divina Autorità*; ma la considerava come principio dell'obbligazione e la esprimeva nelle note formule: *Segui il lume della ragione; Riconosci l'essere qual'è nel suo ordine*. La legge morale poi la definisce *una nozione della mente coll'uso della quale si fa giudizio della moralità*, come più innanzi ne conviene l'illustre professore. Anzi parrebbe che il Rosmini escludesse quella prima definizione, perchè per lui la prima forma della legge è l'esigenza degli enti, ed esplicitamente afferma che *nè pure la volontà del Creatore può considerarsi pel primo principio morale; che la prima legge con cui l'uomo giudica dell'esigenza delle cose*, è distinta dalla *volontà del Creatore, come pure dalla volontà di un superiore qualsiasi*; che egli non intende per essa se non la *ratio agendorum* comune agli autori, se non *la regola justorum et injustorum* di Clemente Alessandrino, e la *regola justi et injusti* di Seneca. Gli è vero che dichiara che una *morale nemica alla religione non è morale anzi sommo empietà*, che *la morale senza religione è una casa fabbricata senza tetto*, che *la religione è il fastigio della morale*, gli è vero che dimostra che dalla *religione nasce l'attività morale della umanità*; anzi francamente conclude *che la sola religione, il solo concetto di Dio santo e beante qual ce lo dà il Cristianesimo, costituisce il principio sufficiente dell'attività morale dell'umanità*; ma nè confonde l'una coll'altra: ne fa della legge morale un'emanazione dell'Autorità divina. Si conviene che la legge per Rosmini è la *verità*, che questa è *l'idea dell'essere in quanto è l'esemplare delle cose* e che però è *necessaria, immutabile, eterna splendore del volto di Dio, segnato sopra di noi*, come la riconosce S. Tomaso, ma nè ontologisticamente nè panteisticamente ha mai confuso l'idea dell'essere con Dio, anzi l'ha sempre distinta e colla maggiore evidenza di dimostrazione. Che se vi fu chi gli cambiò il *nò* in *sì*, non è meno vero che questo cambiamento è la negazione della dottrina dell'Autore, nè ha colpa la gatta se madonna è matta.

Non si crede necessario addurre i luoghi ove queste dottrine sono spiegate, ad incominciare dal *Sistema filosofico* alla *Filosofia della Morale*, a quella del *Diritto*, alla *Psicologia* e al IV volume della *Teosofia*.

ISSN 2385-216X

Pag. 47 all. 7 e seg.

Per il Rosmini l'Etica è la Scienza che tratta del bene onesto e tratta di tre soggetti: 1º *della natura del bene onesto, o Etica generale*; 2º *dei modi del bene onesto, o Etica speciale*; 3º *dell'eccellenza del bene onesto, o Eudemonologia dell'Etica*. Quest'ultima parte poi mostra che niun uomo veramente virtuoso è infelice, niun malvagio felice; apre quindi la fiducia e l'aspettazione che giace nel cuore umano, che la virtù abbia premio eterno, il vizio eterno castigo. (Sistema filosofico N. 215-226).

Pag. 52 all. 30 e seg.

Ad intendere bene la dottrina rosminiana nell'*atto morale* e l'*atto libero*, solo *imputabile*, è necessario aver a mente che l'atto morale consiste in una relazione della volontà colla legge, che è l'essenza degli esseri. Ma la volontà si può trovare in relazione colla legge spontaneamente e per necessità della natura sua, o liberamente, per effetto di elezione fra due beni contrarî fra loro in collisione che non hanno misura comune. Si intende che quindi all'atto morale precede la cognizione, e cognizione non solo della legge, ma della sua attitudine, a servir di regola, e di regola in quel dato caso. Inoltre fino a che un giudizio è puramente possibile, o anche reale, ma solo teoretico, non esiste atto morale propriamente; la moralità sorge solo allora che la volontà mediante una *stima* o *giudizio pratico* si appiglia ad uno dei due beni, e questa determinazione suscita gli affetti, razionali e animali, i quali dan luogo all'azione. Ma e affetti e azione sono morali per partecipazione, se è, come è, morale il giudizio pratico. Quindi qualunque cosa o toglie o menoma la cognizione e riflessione intorno ai due beni, o impedisce la scelta, o disfranca la forza pratica, toglie o restringe la libertà o la imputabilità.

Pag. 53 all. 17.

Anche il Rosmini, ma con più logica, ammette che ai concetti *particolari determinati* precede il giudizio primitivo, che però non può essere formato senza l'idea di esistenza a noi connaturale. La legge poi naturale ha ad essere *promulgata*, ma di parecchie azioni, quante l'uomo fa prima di giungere all'età della discrezione che varia da individuo ad individuo, non può discorrersi di imputabilità, merito, retribuzione.

Pag. 55 all. 19 e seg.

Non parrebbe che la *personalità* non sia nel concetto Rosminiano, che *una qualifica del primo* perchè *soggetto* è un *principio*; e la persona è un *principio*; ma non ogni principio è *persona*; ora, affinchè un soggetto sia capace di diritto deve essere persona. Inoltre nella *natura umana* possono essere molte le *attività*, ma solo l'attività *personale* è capace di *diritto*, e se ed in quanto è personale.

Pag. 56 all. 13.

Se non ho frainteso, non è l'esigenza soggettiva di conservazione che costituisce la legge morale, ma l'esigenza dell'ente inviolabile, che è oggettiva contrapposta al soggetto, perchè primo carattere del *bene morale* è l'*oggetticità* o il pregio dell'ente conosciuto.

Pag. 56 all. 31 e seg.

Vi ha però questa differenza che chi, come il Rosmini, si fondamenta sulla essenza degli enti, immutabile, eterna, dà alla legge morale un *ubi consistam* incrol-

ISSN 2385-216X

labile, laddove gli altri, come lo Spencer, glielo danno contingente, passaggero, mutabile. La Rivelazione rispettabilissima in sè, non entra come fondamento nell'Etica razionale: molto più che la legge naturale deve preesistere alla Rivelazione per poterla giudicare degna di rispetto. Certo che una Rivelazione vera, come l'ebraica-cristiana, è poi luce sfolgorante all'Etica razionale, come tutta la Storia della Morale entra mallevadrice.

Pag. 58 all. 26.

A me pare che, aduni o non aduni seguaci il Rosmini, qui sta il vero carattere di distinzione tra il dovere *giuridico* e il dovere *morale*. Fino a che uno non entra nella sfera dell'altrui persona, non ha doveri *giuridici*. Nè con questo si sostiene, nè il Rosmini lo sostiene, che tutti i doveri giuridici sieno *negativi* in senso assoluto: perchè può darsi che anche l'omissione di un'azione, a cui sono tenuto, offenda l'attività di un'altra persona, e allora sembra che io abbia un dovere *positivo*; ma si vede anche che si entra nella provincia dell'altrui persona, per non offendere la quale, *conviene talora prestarsi al bene altrui* come benissimo dice lo stesso Rosmini contro il Ternasio che lo aveva disconosciuto; anzi, entro i debiti confini, il filosofo accetta la sentenza del Romagnosi. Dirò inoltre che l'aver dimenticato questa dottrina naturale non è una delle cause minori del presente Socialismo che vuol opprimere la libertà e spendere l'altrui.

Nè a ciò si appongono gli obblighi della Società Civile, nè i doveri dei genitori, nè l'esistenza di doveri giuridici verso Dio. Se la Società Civile è un'unione di padri di famiglia, i quali consentono che la modalità dei loro diritti sia retta da una mente unica e da forza unica a maggior tutela ed incremento, ogni qualvolta o la tutela o l'incremento dei diritti dei soci lo esige, deve intervenire: ma salvi sempre i diritti. Per questo non potrà fare di bianco nero, e spogliare il cittadino onesto operoso e previdente per favorire lo sfaticato e lo sciupone, e molto meno chi non mette nulla in società per la sola ragione che può opprimere col *numero*: potrà imporre il digiuno a chi lavora e risparmia per ripinzare chi pretende vivere alle spalle altrui. Si sa che vi è una scuola la quale non vuole che si parli di Dio nel *Diritto Naturale*, e quindi non vuole si riconoscano doveri *giuridici* verso Dio, per rigore *scientifico* e per non confondere la Morale colla Religione. Ma se è vero che Dio è, che è delitto giuridico il solo attentare di ledere l'attività di una persona, e l'esigenza degli enti in Dio è Dio, chi la offende, offende Dio, perchè entra nella cerchia della personalità divina: in qualunque modo offenda questa esigenza, sia giuridicamente, sia solo moralmente: e la scienza lo deve riconoscere. Inoltre una Religione immorale non è Religione, però se, almeno negativamente, ogni atto morale non deve essere irreligioso perchè deve tendere all'assoluto, non deriva che ogni atto morale non sia positivamente religioso, perchè la Religione abbraccia quella parte di Morale che riguarda la Persona Assoluta, e però è Morale Giuridica.

Nè fa ostacolo nemmeno quanto sui doveri dei genitori verso i figliuoli afferma il Rosmini: essere essi *morali*, ma non *morali giuridici*, laddove oggi le legislazioni danno ai figliuoli il diritto di esigere il mantenimento. È un fatto che per sè il genitore, pur non adempiendo il suo dovere morale, non entra nella sfera delle attività personali del figliuolo: ed è un fatto che il figliuolo, per questo supposto *da-*

ISSN 2385-216X

vere giuridico si crede persino sottratto all'obbligo della gratitudine, perchè la ragiona così, e l'ho udito io non solo da maschi, ma anche da femmine: Io nulla devo ai miei genitori: chè la mia vita a loro non costa che un atto di *piacere*, e il mio mantenimento non è che l'adempimento di un obbligo a cui io ho diritto. Che la legge positiva possa confermare la legge naturale, nulla di strano e di illogico, ma la legge positiva non cambia l'essenza delle cose. Per questo, secondo il Rosmini, e abbiamo visto anche nell'Anzoletti, i guai sociali non si tolgono colla *sola* legislazione positiva e colle *sole* ricerche scientifiche; perchè, lasciando da l'un de' lati, che nè l'una nè le altre discendono mai alla prima radice de' mali che è il cuore dell'uomo, la sfera della Morale è molto più ampia che quella del Diritto, e solo in Dio Morale e Diritto fanno perfetta equazione. In Dio solo si trova la vera Giustizia che è *omnium mandatorum plena custodia*; onde benissimo S. Agostino: *Caritas Dei, qua una justus est quicumque justus est*. Se non fosse una empietà quindi direi che è una scientifica melansagine, salvo onore di tutti, quella del Socialismo scientifico la quale pretende instaurare la piena giustizia sociale nell'*Ateismo*.

C. C.

ISSN 2385-216X